

Российская Академия Наук  
Институт философии  
Государственный Университет Гуманитарных наук

**Н.А. Канаева**

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

**Учебное пособие**

Москва  
2008

УДК 141  
ББК 87.3  
К-19

**В авторской редакции**

**Рецензенты**

кандидат филос. наук *А.Б. Кулаков*  
доктор филос. наук *В.Г. Лысенко*

К-19 **Канаева Н.А.** Индийская философия древности и средневековья [Текст] / Н.А. Канаева; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 255 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 240–250. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0097-9.

Учебное пособие обобщает опыт чтения одноименного курса в Университете Российской академии образования и ГУ—Высшей школе экономики. Его целью является создание целостного представления об индийской философской традиции в ее исторической ретроспективе, включающей раннюю (древнеиндийскую философию) и зрелую (средневековую философию) стадии развития. Материалом для изложения и обобщения служат современные индологические исследования и доступные переводы первоисточников. В тексте приводятся схемы категориальных систем главных даршан, облегчающие их запоминание. В конце каждой темы предлагаются вопросы для самоконтроля. Пособие завершают тест по пройденному материалу и примерный перечень тем курсовых работ и рефератов, список рекомендуемой литературы, указатель основных терминов.

Для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для широкого круга читателей, начинающих знакомство с философской традицией Индии.

ISBN 978-5-9540-0097-9

© Канаева Н.А., 2008  
© ИФРАН, 2008

## Оглавление

Используемые сокращения .....	6
Введение .....	7
<b>ТЕМА 1. ДОФИЛОСОФИЯ И ПРЕДФИЛОСОФИЯ В ИНДИИ .....</b>	<b>9</b>
1. Определение индийской философии .....	9
2. Периодизация истории индийской философии .....	13
3. Особенности дофилософского культурного контекста в Индии .....	16
а) Структура и характеристика корпуса ведийских текстов .....	19
б) Предпосылки философии в самхитах .....	25
4. Предфилософия в ведической литературе .....	33
а) Исходные концепции в шрути и шастрах .....	33
б) Предфилософские идеи в эпосе .....	45
Вопросы для самоконтроля .....	51
<b>ТЕМА 2. ЭПОХИ ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ И ПЕРВЫХ ШКОЛ .....</b>	<b>52</b>
1. Шраманский период .....	52
а) Культурный контекст эпохи. Источники изучения .....	52
б) Многообразие новых типов духовных учителей .....	56
2. Период первых школ .....	67
а) Источники изучения .....	67
б) Оформление главных школ астика и настика .....	68
в) Философские итоги школьного строительства .....	74
Вопросы для самоконтроля .....	76
<b>ТЕМА 3. УЧЕНИЕ ЧАРВАКОВ-ЛОКАЯТИКОВ .....</b>	<b>77</b>
1. Источники изучения системы чарваков-локаятиков .....	79
2. Учение о четырех физических первоэлементах .....	82
3. Взгляды на процесс познания .....	83
Вопросы для самоконтроля .....	85
<b>ТЕМА 4. ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА .....</b>	<b>86</b>
1. Происхождение джайнизма и источники изучения даршаны .....	86
2. Основные догматы джайнизма .....	94
3. Онтология джайнизма .....	100
4. Освобождение .....	106
5. Теория познания .....	110
Вопросы для самоконтроля .....	114

<b>ТЕМА 5. БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ .....</b>	<b>115</b>
1. Три направления и четыре влиятельные школы индийского буддизма .....	115
2. Источники изучения буддизма .....	128
3. Основные категории буддийской онтологии и сотериологии .....	131
а) Будда .....	132
б) Четыре благородные истины .....	136
в) Учение о дхармах .....	138
г) Нирвана .....	144
4. Теория познания и логика .....	146
Вопросы для самоконтроля .....	150
<b>ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ ВАЙШЕШИКИ И НЬЯИ .....</b>	<b>151</b>
1. История вайшешики и источники ее изучения .....	152
2. Основные категории и концепции вайшешики .....	155
а) Субстанции .....	156
б) Атомы .....	159
в) Атман и манас .....	161
г) Качества .....	161
д) Продукты субстанций .....	163
е) Категории общее, особенное, присущность .....	166
3. Космогония .....	168
4. Теория познания .....	170
5. История и тексты ньяи .....	172
6. Основные философские категории ньяи .....	176
а) Общефилософские категории .....	176
б) Эпистемологические категории .....	178
в) Логические идеи ньяи .....	181
г) Теория аргументации .....	185
Вопросы для самоконтроля .....	186
<b>ТЕМА 7. СИСТЕМЫ САНКХЬЯ И ЙОГА .....</b>	<b>187</b>
1. История и источники изучения санкхьи .....	187
2. Основные категории и концепции санкхьи .....	190
3. Эволюция и канонические тексты йоги .....	197
4. Базовые концепции классической йоги .....	199
5. Путь йоги .....	203
Вопросы для самоконтроля .....	208
<b>ТЕМА 8. СИСТЕМЫ МИМАНСА И ВЕДАНТА .....</b>	<b>209</b>
1. История и источники изучения пурва-мимансы .....	209
2. Основные категории и концепции мимансы .....	213

а) Дхарма и вечность вед .....	214
б) Теория познания .....	215
в) Ритуал .....	217
г) Лингвофилософия .....	219
д) Онтология .....	220
3. История, общая характеристика и источники изучения уттара-мимансы .....	222
4. Основные категории адвайта-веданты .....	226
5. Вишита-адвайта .....	229
6. Особенности двайта-веданты .....	232
Вопросы для самоконтроля .....	236
<b>Тест по индийской философии .....</b>	<b>237</b>
<b>Темы рефератов и курсовых работ .....</b>	<b>239</b>
<b>Рекомендуемая литература .....</b>	<b>240</b>
Тема 1 .....	240
Тема 2 .....	243
Тема 3 .....	244
Тема 4 .....	244
Тема 5 .....	245
Тема 6 .....	247
Тема 7 .....	248
Тема 8 .....	249
Указатель терминов .....	251

## Используемые сокращения

- АВ – Атхарваведа  
Ай. уп. – Айтарея упанишада  
БС – Брахма-сутры Бадараяны  
Бх. уп. – Брихадараньяка упанишада  
ВБ – Вьяса-бхашья  
ВС – Вайшешика-сутры Канады  
ВСЧ – Вайшешика-сутры с комментарием Чандррананды  
ЙС – Йога-сутры Патанджали  
МС – Миманса-сутры Джаймини  
МСБ – Мимансасутра-бхашья Шабары  
НС – Ньяя-сутры Готамы  
НБ – Ньяя-бхашья Ватсьяны  
ПВС – Правачана-сара Кундакунды  
ПДС – Падартха-дхарма-санграха Прашастапады  
ПС – Панчастикая-сара Кундакунды  
РВ – Ригведа  
СВ – Самаведа  
СК – Санкхья-карика Ишваракришны  
СКБ – Санкхья-карика бхашья Гаудапады  
Тайт. уп. – Тайттирия упанишада  
ТК – Таттва каумуди Вачаспати Мишры  
ТС – Таттвартха-адхигама-сутра Умасвати  
Чх. уп. – Чхандогья упанишада  
ЯВ – Яджурведа

## Введение

Последнее десятилетие XX в. и нач. XXI в. для отечественной индологии были чрезвычайно плодотворными: опубликованы переводы на русский многих базовых философских текстов, появился ряд фундаментальных исследований по главным религиозно-философским системам (даршанам). К сожалению, краткого и доступного учебника по индийской философии, который можно было бы рекомендовать студентам и аспирантам, не специализирующимся по индийской философии, для подготовки к экзаменам по общим курсам, включающим разделы по Индии, пока нет. Данное учебное пособие представляет собой попытку заполнить эту лауну и дать общий очерк индийской философии в процессе ее зарождения в дофилософском и предфилософском культурных контекстах, оформления в самостоятельную область знаний и становления классических систем (даршан).

Автор не претендует на полноту и всесторонний охват предмета, но ставит целью зафиксировать и разъяснить начинающим освоение этой богатейшей традиции главные категории и стоящие за ними концепции. В тексте даются санскритские варианты терминов в кириллической транскрипции. Полезность такого введения с сугубо теоретической точки зрения видится, во-первых, в том, что оно дает возможность познакомиться с отличной от западноевропейской философской традицией и через сопоставление двух традиций лучше понять специфику философского знания. Во-вторых, книга знакомит с базовыми, жизнестроительными ценностями индийской культуры, к которым на Западе (в том числе и в России) существует устойчивый интерес, и с авторитетными источниками их изучения. Роль такого рода знаний в глобализирующемся мире уже не только теоретическая, но и практическая. Процессы глобализации, отмеченные сегодня в экономике, политике, коммуникациях, культуре и т.п., делают пространство сосуществования различных культур более тесным и более напряженным. Строить позитивные отношения с иными культурами можно только на основе хороших знаний о них, в первую очередь знаний об их фундаментальных принципах, которые рефлексиируются именно в филосо-

фии. Обе названные причины делают знакомство с индийской философией занятием не только интересным, но и чрезвычайно полезным.

Индийская философия представляется на материале современных индологических исследований и доступных переводах первоисточников. В тексте приводятся схемы категориальных систем главных даршан, облегчающие их запоминание. В конце каждой темы предлагаются вопросы для самоконтроля. Список рекомендуемой литературы разбит по темам. Для удобства цитирования в постраничных сносках в списке тексты шифруются по названию и году издания или по автору и году издания. Пособие включает тест по пройденному материалу и примерный перечень тем курсовых работ и рефератов.

Оно адресовано студентам и аспирантам гуманитарных специальностей, а также самому широкому кругу читателей, начинающих знакомство с философской традицией Индии.

## ТЕМА 1. ДОФИЛОСОФИЯ И ПРЕДФИЛОСОФИЯ В ИНДИИ

*1. Определение индийской философии. 2. Периодизация истории индийской философии. 3. Особенности дофилософского культурного контекста в Индии: а) структура и характеристика корпуса ведийских текстов; б) дофилософия в самхитах. 4. Предфилософия в ведической литературе: а) в шрути и шастрах; б) в эпосе.*

### 1. Определение индийской философии

Предметом настоящего курса является индийская философия. Но термин «философия», как известно, появился в древнегреческой культуре для обозначения вполне определенных культурных явлений: 1) **теоретической познавательной деятельности, направленной на создание системы непротиворечивых знаний о мире** (составляющих фундамент жизнедеятельности); 2) **результатов названной познавательной деятельности** (системы мировоззренческих знаний) и 3) **социального института** (сообщества философов, находящегося в различных отношениях с обществом и внутренне структурированного). Философия стала подсистемой западной культуры, входящей наряду с наукой, религией, экономикой, политикой, моралью и правом в ее ядро<sup>1</sup>. Имеем ли мы право говорить о философии индийской? Существует ли в реальности тот предмет, о котором мы собираемся рассуждать?

---

<sup>1</sup> В культурологии «ядром культуры» называют основу культурной системы, определяющую ее целостность и устойчивость, а именно: главные мировоззренческие идеи и ценностные критерии (универсалии культуры), подсистемы культуры (науку, искусство, религию, мораль, право, философию, экономику, политику и др.), организации (политическую и социальную), образ жизни и менталитет носителей культуры.

При всех различиях контекстов индийской и древнегреческой культур, в индийской также появилась аналогичная теоретическая деятельность, результатом которой стала разработка специализированных мировоззренческих концепций, называемых *Брахма-видья*, *Атма-видья* (знание Абсолюта), *анвикшики* (исследование), *даршана* (видение), *мата* (взгляд, теория), *мати* (мысль), и формирование сообщества интеллектуалов-*пáндитов*. Наличие аналогов всех трех компонентов философии: теоретической рефлексии<sup>2</sup>, учений о мире и социального института — позволяет нам использовать термин «индийская философия», сравнивать способы философствования, сложившиеся в Индии и в Западной Европе, и оценивать те результаты культурного строительства, к которым они привели.

Итак, предмет нашего рассмотрения существует, и мы по аналогии с западноевропейской философией<sup>3</sup> будем понимать под **индийской философией совокупность теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром** (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т.д.), **разрабатывавшихся на территории Индии с V в. до н.э. и существующих сегодня.**

Историки философии считают, что самобытные философские традиции возникают только в трех культурных центрах: в Древней Греции, Древней Индии и Древнем Китае, примерно в одно и то же время (в середине 1 тыс. до н.э.), но каждая оказывается не похожей на остальные. Почему? Потому что **философия** — не знание об объективном, одинаковом для всех, мире, а **знание о «жизненном мире» человека — т.е. таком, каким он открывается человеку в процессе жизнедеятельности через его язык и культуру.** «Жизненные миры» трех древних цивилизаций были разными. Являясь самосознанием<sup>4</sup> и духовной основой авто-

<sup>2</sup> Рефлексия (от позднелат. reflexio — обращение назад) — в узком смысле самосознание и самопознание; в широком — интеллектуальная познавательная деятельность, включающая акты самосознания и самопознания, ориентированная на создание целостных учений о мире.

<sup>3</sup> В соответствии с определением философии в книге: Введение в философию /Под ред. И.Т.Фролова: Учебник для вузов. 3-е изд. М., 2004. С. 18.

<sup>4</sup> По выражению В.С.Стёпина, «Философия — самосознание культуры», по выражению О.Шпенглера, «Философия — душа культуры».

хтонной **индийской** культуры, индийская философия получила от последней самобытный характер и способствовала созданию в Индии собственной системы жизненных ценностей, обусловивших стабильность индийского общества на несколько тысячелетий. Этот ценный жизненный опыт вполне заслуживает внимания со стороны более продвинутого в техническом отношении Запада, поскольку его прежние ориентиры (в частности, безграничное потребление через технический прогресс) зашли в тупик. Об этом как о возможности синтеза идей и идеалов Востока и Запада все чаще говорят философы со второй половины XX в. в своих публикациях<sup>5</sup> и на международных конференциях, таких как, например, в Гонолулу, организованных Гавайским университетом<sup>6</sup>. Этот синтез чрезвычайно непросто, потому что у него есть не только сторонники, но и противники, и прежде всего среди субъектов политики на всех уровнях.

Для нас, воспитанных в традициях западноевропейской философии, индийская философия открывается в текстах индийских мыслителей, которые мы понимаем через категории западной философии и в сравнении с нею. Всякая философия выполняет в культуре мировоззренческую функцию: решает задачу построения целостной рационально обоснованной картины мира, позволяющей людям в этом мире жить и действовать. Философская картина мира индийских мыслителей сильно отличается от западноевропейского аналога, поэтому наши философские термины применительно к концепциям индийцев можно использовать с очень большой осторожностью. И это отличие состоит не только в том, что индийские мудрецы использовали слова других языков (пали, санскрита) для описания мира, но прежде всего в том, что они по-другому видели мир и рассуждали о нем: их мир имел иную логико-смысловую структуру, нежели мир европейского человека, и в процессе рассуждения они связывали мысли иначе. Поэтому для понимания смысла текс-

<sup>5</sup> См. сборник: *Modern India and the West. A Study of the Interaction of their Civilizations*. L.—N. Y.—Toronto, 1968. P. 93.

<sup>6</sup> См.: *Степаняц М.Т.* Опыт компаративистского дискурса // *Степаняц М.Т.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее и будущее. М., 2005. С. 248.

тов индийских философов не достаточно перевести их, допустим, с санскрита на русский. Необходимо хотя бы в главных частях воспроизводить сложившуюся в данной философской традиции систему взаимосвязей между философскими понятиями и порождаемыми ими смыслами (логико-смысловую конфигурацию, по выражению А.В.Смирнова<sup>7</sup>). *Логико-смысловая конфигурация* – это структура, включающая несколько уровней понятий, соотносенных таким образом, что смыслы одних порождают в результате соответствующих процедур смыслы других. Незнание характера смыслопорождающих процедур и смыслов исходных понятий не позволяет адекватно понимать смыслы производных понятий. Каждую культуру характеризуют свои процедуры смыслополагания, собственная логика смысла.

Западная Европа познакомилась с индийской философской мыслью в XVII в., но профессиональное ее изучение началось в XVIII в. Хотя с XVIII в. прошло достаточно много времени, нельзя сказать, что индийская философия является в такой же степени изученной и понятой, как западноевропейская. У нас в России она известна в еще меньшей степени, т.к. традиция ее изучения была насильственно прервана в советское время<sup>8</sup>.

В постсоветское время появилось много работ нового поколения российских индологов, представляющих собой существенный вклад в изучение индийской философии: В.П.Андросова, Н.В.Исаевой, В.Г.Лысенко, Е.П.Островской, А.В.Парибка, А.В.Пименова, В.И.Рудого, А.А.Терентьева, В.К.Шохина и др. Результаты их специальных исследований и переводы оригинальных текстов были использованы в настоящем курсе.

Учебников, систематически излагающих индийскую философию, у нас пока не написано. Все поколения российских ученых готовились по переводным, в частности, по двухтомной

<sup>7</sup> Понятие логико-смысловой конфигурации употребляется им в рамках методологической концепции логико-смыслового анализа в книге: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001.

<sup>8</sup> Более подробную информацию о состоянии индологических исследований в России можно получить в следующих изданиях: *Шохин В.К.*, 1997. С. 3–33; *Он же*, 1994. С. 5–66; *он же*, 2000. С. 8–60; *Лысенко В.Г.*, 2000. С. 146–166; *Лысенко В.Г.*, 1994. С. 17–93; *Bongard-Levin G., Vigin A.* The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilization in USSR. М., 1984.

«Индийской философии» выдающегося индийского мыслителя С. Радхакришнана<sup>9</sup>. Из более близких по времени написания можно назвать учебник «Индийская философия» С. Чаттерджи, Д. Датта. Он был впервые издан у нас в 1955 г. и переиздан в 1994 г. Используя их, нужно учитывать, что хотя они стали уже философской классикой, но были написаны довольно давно. Например, «Индийская философия» С. Радхакришнана была написана в конце XIX в., соответственно, отношение автора к философской мысли Индии, ярко выраженное в книге, сильно отличается от современного к ней отношения.

Философская мысль Индии зарождалась и развивалась совершенно иначе, чем на Западе.

## 2. Периодизация истории индийской философии

В истории *зарождения и развития* индийской философии можно выделить следующие периоды.

1. Период дофилософии<sup>10</sup> — сер. 2 тыс. до н.э. — кон. VIII в. до н.э.
2. Период предфилософии<sup>11</sup> — VII–VI вв. до н.э.
3. Период первых философов, или шраманский — V в. до н.э.

<sup>9</sup> Сарвепалли Радхакришнан был также выдающимся политическим деятелем: дважды избирался (1952, 1957 гг.) на пост вице-президента Индии, а с 1962-го по 1967 гг. был президентом Индии.

<sup>10</sup> Дофилософия — форма мировоззрения, непосредственно предшествовавшая философии (в качестве предшествующих форм называют магическое, мифологическое, религиозное мировоззрения; вообще же в классификацию мировоззрений включаются и другие, например научное мировоззрение).

<sup>11</sup> Предфилософия — непосредственный духовный источник философии в культуре; та часть культурного контекста, из которой рождается философия (мифология, религия, преднаука). Культурный контекст всегда неоднороден, в нем могут одновременно существовать различные мировоззрения и культурные единицы, еще не давшие целостных мировоззрений. Философия, выделяясь в самостоятельную подсистему культуры, может творчески использовать различные ее составляющие. Так, в Древней Греции философия вырастает из мифологии и преднауки, в Древней Индии — из мифологического арийского мировоззрения, мировоззренческих представлений местных племен и теоретической рефлексии над ритуалом.

4. Период первых философских школ – IV в. до н.э.–II в. н.э.
5. Период систематизации философии в сутрах – II – нач. IV вв.
6. Период развитых традиционных (классических) систем философии – IV в.–1925 г.

7. Современная философия – с 1925 г. по настоящее время.

Данная периодизация строится с опорой на две периодизации истории индийской философии В.К.Шохина: во-первых, развернутой в книге «Брахманистская философия» и, во-вторых, данную в книгах «Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э.–II в. н.э.)» на с. 56, и «Индийская философия. Шраманский период» на с. 33, но не вполне тождественна им. В.К.Шохиным подготовительные периоды не включаются в историю индийской философии, а во второй книге дается более подробная периодизация истории «школьной философии». Кроме того, критерии периодизации В.К.Шохина и автора пособия несколько различаются.

Критерием выделения означенных периодов в курсе послужили главные характеристики состояния философской мысли, которые можно объединить Куновским термином «парадигма». Буквально в переводе с греческого «парадигма» означает «образец». Т.Кун, вводя этот термин, имел в виду образец научного исследования, модель постановки и решения проблем, принятую в научном сообществе<sup>12</sup>. Эта модель может существовать на довербальном уровне, не осознаваться научным сообществом, а может породить вербально формулируемые правила. Абстрагирование таких правил из модели говорит о том, что наука перешла на парадигмальную стадию нормальной науки от допарадигмальной, революционной стадии. В ходе научных революций происходит смена старых парадигм, существовавших на дореволюционной стадии, новыми<sup>13</sup>.

Поскольку в философии тоже ставятся и решаются проблемы и можно эксплицировать модели теоретической работы пандитов, представляется целесообразным говорить о парадигме не только научного, но и философского исследования. Это дает четкие критерии сравнения состояний философской мысли

<sup>12</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 11.

<sup>13</sup> Там же. С. 74–75.

разных периодов. Собственно, термин «парадигма» уже вошел в философский оборот, но употребляется пока что на интуитивном уровне, без дефинирования.

На наш взгляд, модель постановки и решения проблем включает: 1) цели и ценности исследования; 2) тезаурус<sup>14</sup> проблем и формы их постановки (что подразумевает необходимость рассмотреть, какие именно проблемы ставятся и в каких вопросах формулируются), 3) теоретические средства, используемые для их решения (наличие понятийного аппарата, выявление его содержательной и логико-смысловой инаковости в сравнении с западноевропейскими аналогами<sup>15</sup>, использование дефиниций, явные и неявные предпосылки теорий и т.п.), 4) способы аргументации предлагаемых решений, 5) формы коммуникации философов, их влияние на авторитетность тех или иных учений, на изменения парадигмы и т.д. По перечисленным критериям можно объективно, не впадая в европо- или какой-либо иной центризм, зафиксировать уровень развития философского мышления.

Включение в представленную периодизацию дофилософии и предфилософии обусловлено важностью названных культурных содержаний для понимания собственно философии: в силу ее традиционности понимание невозможно без знания исторических корней философских проблем и категориального аппарата; к ним неизбежно пришлось бы обращаться, излагая учения отдельных мыслителей. Фрагментарное их изложение только запутывало бы дело.

Заслуживает специального пояснения и датировка современной философии. Датировка основана на предложении известного индийского мыслителя Х. Кабира считать точкой отсчета периода современной философии 1925 год – год основания Индийского философского конгресса по инициативе Р. Тагора и С. Радхакришнана. Она является преемницей классических си-

<sup>14</sup> Тезаурус – здесь: тематический словарь, перечень, стремящийся максимально охватить все проблемы, ставившиеся в данной традиции.

<sup>15</sup> Разворачивая модель философского исследования в этой части автор опирается на предложенный А. В. Смирновым метод логико-смыслового анализа (см.: *Смирнов А. В.* Логика смысла. М., 2001; *Он же.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство. М., 2005 и др. работы того же автора).

стем, но старается творчески переработать их наследие, чтобы использовать его для решения острых проблем современности. Вместе с тем индийские философы исследуют и западную философию, ассимилируют ее идеи<sup>16</sup>, что привело к мультипарадигмальности философских учений и своего рода легализации в общественном сознании светской философии. Оба новых качества можно считать отличительными признаками современной индийской философии. В сегодняшней Индии представлены многие из традиционных индийских и западноевропейских философских направлений, и все же преобладает здесь традиционная философия веданты, причем в ее неоведантистской разновидности.

Какие процессы проходили в выделенные нами исторические периоды и что представляла собой философская мысль в каждый из них?

### 3. Особенности дофилософского культурного контекста в Индии

В первую историческую эпоху, названную нами дофилософской, философия как теоретическая рефлексия еще не существует, попытки же осмысливать и объяснять мир на уровне мифологического, а затем религиозного мировоззрений уже принимаются. Каким был этот древний мир и кто были те мыслители, которые его объясняли?

В середине 2 тыс. до н.э. на северо-запад полуострова Индостан, в район Пенджаба (Пятиречья)<sup>17</sup> через перевалы Гиндукуша вторгаются воинственные племена, называвшие себя

---

<sup>16</sup> Известный индийский философ Ч.Т.К.Чари отметил восемь направлений философских исследований в той современной Индии: 1) изучение классического наследия, 2) реинтерпретация традиционных учений, 3) логика и эпистемология, 4) «философия науки», 5) этика, социология, политика, 6) эстетика, 7) «философия религиозного символизма», 8) изучение западной философии (*Chari C. T. K. Philosophy in India // Philosophy in the Mid-Century. A Survey. Firenze, 1959. P. 292–298*).

<sup>17</sup> Ныне эта территория принадлежит государству Пакистан, отделившемуся от Индии в 1947 г.

ариями<sup>18</sup>, (сегодня в науке их называют индоариями). Ариев считают полукочевниками, что предполагает отсутствие у них условий для культурного развития, однако уровень их наличной духовной культуры был довольно высок, о чем свидетельствуют тексты вед, существовавшие ко времени вторжения в Индию в устной традиции. В Индии начался процесс ассимиляции ариев с местными племенами, которые на тот период имели уже городскую культуру.

Более четырех тысяч лет назад, задолго до арийского нашествия, на территории северо-западной Индии уже существовали благоустроенные города (доарийская столица Пенджаба — Хараппа, Мохенджо-Даро, Чандху-Даро, Калибанган, Лотхал), жители которых изобрели письменность, вели хозяйство и поддерживали связи с далекими государствами Месопотамии<sup>19</sup>. По названию центра этой древней культуры саму цивилизацию называют Хараппской и относят к 2400—1800 гг. до н.э. Народы, населявшие Хараппское государство, принадлежали к племенам дравидов и протомундов австроазиатского происхождения<sup>20</sup>. Процесс ассимиляции завоевателей с завоеванными ими народами не мог быть совершенно бесконфликтным. Некоторые исследователи даже видят в этом конфликте, вылившемся позже в столкновение двух мировоззренческих позиций — брахманской и антибрахманской, — носителями которых были арийский и неарийский этносы, **причину появления в Индии философии** (См.: *Bhattacharyya S. Indian Philosophy // Encyclopedia of Religion /Ed. in Chief M. Eliade. N. Y., 1987. Vol. 7. С. 163—168*).

В.К.Шохин, связывавший появление философии в Индии с периодом «шраманского брожения умов», проводил более тонкие дистинкции факторов ее появления. Он различил со-

<sup>18</sup> Арий означает на ведийском санскрите «гостеприимный», «благородный, свободный человек» (*Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. 1985. С. 130*).

<sup>19</sup> Открытие протоиндийской цивилизации произошло в 1856 г., когда братья Джон и Уильям Брантоны начали строительство железной дороги из Карачи в Лахор (Пакистан). Один из них использовал кирпич из средневекового города Брахминабада и Хараппы. В 1861 г. генерал Александр Каннингэм посетил Хараппу. Раскопки там начались в начале 20-х гг. XX в.

<sup>20</sup> *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. 1985. С. 139, 140.*

циальные и этнические причины, к которым отнес «потребность в идеологиях более универсального, общечеловеческого типа» и влияние местного, неарийского (преимущественно дравидийского<sup>21</sup>) субстрата на культуру индоариев. При этом он считал названные причины не главными факторами появления философии, но вполне заслуживающими внимания<sup>22</sup>.

Если учесть, что идеология включает наряду с мировоззрением, разработанным с позиций определенной социальной группы, также программу действий, направленных на сохранение или преобразование социальной действительности в интересах данной группы, то мы можем сделать вывод, что идеология индоариев (а следовательно, и их мировоззрение) перестала устраивать какую-то часть древнеиндийского общества. Значит, наличие мировоззренческого кризиса налицо. Необходимость преодолеть его вызвала к жизни новую форму мировоззрения — рационализированное, теоретическое, т.е. философское мировоззрение.

Мифологическое мировоззрение древних индийцев отражено в текстах, записанных на ведийском санскрите и получивших название **веды** (санскр. — «священное знание»). Это мировоззрение предстает в ведах не в готовом виде, а в процессе становления, что обуславливает некоторую противоречивость и неопределенность содержащейся в ведах информации. Веды сложились в основном в начале 1 тыс. до н.э., а составляться начали гораздо раньше, еще до прихода ариев в Индию. Их авторами называют поэтов, мудрецов — риши. Поэт в обществе ариев Ригведы считался носителем мудрости, которая открывается богами избранным личностям. «Мудрость — это раскрывающаяся на мгновение картина. Способ ее постижения — видение. Видит поэт внутренним взором, интуицией, внезапная вспышка которой озаряет для него божественную картину истины (мифологической, ритуальной, философской)»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Как считает Ф.Кейпер, «влияние мундского субстрата по сравнению с дравидийским было невелико» (*Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.*, 1985. С. 140).

<sup>22</sup> *Шохин В.К.*, 1997. С. 35.

<sup>23</sup> *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало // *Ригведа*, 1989. С. 479.

Ведические тексты передавались из поколения в поколение представителями сословия жрецов. В русском языке сохранилось родственное слово «ведать» — знать, свидетельствующее об общих корнях славянских языков и ведийского санскрита — языка древних ариев. То, что знание оказалось изначально связанным со словом «священный», «имеющий высшую ценность», обусловило характер отношения в индийской культуре к знанию вообще и к жреческому (брахманскому) сословию, этим знанием владеющему. Брахманы стали идеологами индийского общества, сформулировали принципы организации этого общества, которые объявили священными, неколебимыми, внедрили идею сакральности социальной структуры в общественное сознание. Им удалось, как отмечает В.К.Шохин, таким образом реализовать утопию, не удавшуюся Платону: создать устойчивое общество, управляемое мудрецами<sup>24</sup>.

#### **а) Структура и характеристика корпуса ведийских текстов**

Со временем термином «веда» стали обозначать тексты, созданные не только в дофилософский, но и в предфилософский периоды. Слово «веда» приобрело несколько значений: (1) в широком смысле оно стало обозначать знание как результат откровения, полученного мудрецами-риши, собранное в четырех комплексах религиозных текстов (самхита), а также прилегающие к ним тексты, называемые «брахманы», «араньяки» и «упанишады». Эти тексты создавались вплоть до V в. до н.э. и все вместе называются так же «шрути» — «услышанное»; (2) в узком смысле — четыре собрания текстов (самхита), составленные между началом 2 тысячелетия и XI в. до н.э.: «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа». Они были кодифицированы в течение первой половины 1 тыс. до н.э.

---

<sup>24</sup> Шохин В.К., 1994. С. 65.

Таблица 1

## СТРУКТУРА КОМПЛЕКСА ВЕДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Отношение к философии	Тексты	Время создания и кодификации
	<i>Веды (шрути):</i>	
Дофилософия	самхиты – 4 веды (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа);	Созд. – XX–XI вв. до н.э.; Кодиф. – сер. 1 тыс. до н.э.
	брахманы араньяки упанишады } веданта	VIII–VII вв. до н.э. VIII–VI вв. до н.э. VIII–V вв. до н.э.
	<i>Веданги = смрити (дхарма)</i>	
Префилософия	упанишады	V в. до н.э.–XVI в. н.э.
	пураны (Вишну-пурана и др.) итихасы;	VII в. до н.э.– IX в. н.э.
	шастры (законы Ману, Артхашастра Каутильи и др. сочинения по спец. дисциплинам); сутры (сочинения по спец. дисциплинам)	V–II вв. до н.э.
	эпос (Махабхарата и Рамаяна)	V в. до н.э.–V в. н.э.

Самая древняя из вед – «Ригведа» (Веда гимнов, от санскр. «рич» – гимн), все остальные содержат много заимствований из нее. В редакции школы Шакала РВ содержит 1.028 гимнов (рич), написанных разными стихотворными размерами и сгруппированных в 10 книг (мандала).

«Ригведа» является также и самой почитаемой из вед. В нее входят разные по форме и назначению гимны. Основную массу составляют восхваления отдельных божеств и просьбы к ним ниспослать стада коров, мужское потомство, богатство и долголетие. Встречаются также гимны-заклинания, гимны-загадки, космогонические гимны<sup>25</sup>. Некоторые построены в форме

<sup>25</sup> Космогония – греч. «происхождение мира».

диалога или содержат реплики различных лиц, участвующих в торжественном ритуале. Нам сегодня понимать веды трудно, потому что эти тексты выполняли непривычные для нас функции. Веды читались во время ритуального действия, им приписывалась магическая сила, т.к. слово вед считалось существующим извечно, не сотворенным и открывшимся мудрецам-риши в акте провидения. Над ведами медитировали, достигая нужного, успокоенного состояния сознания. При этом смысл текста со временем совершенно мог потерять свою роль. В более поздней традиции такое отношение к тексту вед привело к расчленению гимнов на отдельные формулы (мантры, яджусы), используемые в обрядах, к которым по смыслу они не имели никакого отношения. Предполагалось, что РВ читали во время общеплеменного празднования нового года.

«**Самаведа**» (веда песнопений, от санскр. «саман» – песнопение) содержит 1.549 мантр (жертвенных формул), которые распевались во время исполнения ритуалов. Все мантры, кроме 78, взяты из РВ и относятся к обряду жертвоприношения сомы, находящемуся в центре названной веды, но они расположены иначе, чем в РВ: в соответствии с порядком обрядов, во время которых поются жрецами.

«**Яджурведа**» (книга жертвенных изречений, от санскр. «яджус» – жертвенное изречение, молитва) представляет собой подробное описание системы ритуалов, которые сложились вместе с формированием сложной иерархии жрецов – в период брахманизма (VII в. до н.э. – IV в. н.э.). Эта веда известна в двух редакциях, получивших названия «Черной Яджурведы» и «Белой Яджурведы»<sup>26</sup>. От предыдущей веды ЯВ отличается тем, что в ней представлена вся система ведийских жертвоприношений, а не только приношение сомы. Помимо магических формул и молитв (яджусов), произносимых во время жертво-

---

<sup>26</sup> Они различаются по способам организации текста самхиты: в «Черной Яджурведе» мантры (заклинания) и яджусы (жертвенные формулы), сопровождающие жертвоприношения, перемежаются текстами соответствующих веде брахман и араньяк, в «Белой Яджурведе» они чередуются только с текстом «Шатапатха-брахманы» (Брахманы ста путей). «Белая» редакция – более поздняя.

приношений, ЯВ содержит легенды и притчи, толкующие отдельные детали ритуала, которым придавались чрезвычайная важность и символическое значение.

«Атхарваведа» (возможно сокращение от «Атхарванангирасаведа», санскр. — Веда Атхарванов и Ангирасов, от «Атхарваны» и «Ангирасы» — то ли имен жреческих родов, то ли нарицательных именовании черных и белых магов; а может быть, Атхарван — имя одного из семи мудрецов, создателей вед) была составлена и канонизирована позже первых трех самхит. Она содержит 730 гимнов, написанных в стихах и прозе и объединенных в двадцати книгах (канда). АВ признают священной не во всех брахманских школах, потому что в ее заклинаниях и заговорах сохранились пережитки древнейшего мировоззрения, отголоски доарийской эпохи, а также потому, что она обслуживает преимущественно домашние обряды, сопровождающие повседневную жизнь народа.

На текстах вед можно проследить, как вместе с усложнением религиозных текстов происходило усложнение ритуалов, что в свою очередь требовало специализации жрецов. Постепенно появляются специальные разряды жрецов, выполняющих свои обязанности в ходе торжественного ритуала: различаются 4 главных жреца (*ритвиджа*), каждый из которых руководит 3 помощниками (их число может и удваиваться). Первый помощник — *хотар*, он читает гимны РВ и приглашает на ритуал богов. Второй помощник — знаток мелодий *удгатар*, он поет гимны (саманы) СВ. Третий помощник — *адхварью*. Он произносит жертвенные формулы, магические изречения и молитвы ЯВ, сопровождая их определенными действиями: выжиманием сока сомы с помощью камней, складыванием дров для костра и т.п. В «Атхарваведе» упоминается еще два разряда жрецов: *бра́хман*, руководящий всем процессом и исправляющий допущенные другими ошибки, а также *пурбхита* — домашний жрец царя. С их функциями ассоциируется АВ.

В предфилософский период тексты четырех самхит достраиваются другими частями ведического комплекса: (1) текстами, которые также называются «веда»: брахманами, араньяками, упанишадами, и затем, уже в шраманский период (2) ведангами (букв. «члены вед»). **Брахманами** назывались толкования учено-

го жреца, специалиста по ритуалу, которые создавались в VIII–VII вв. до н.э. Наиболее древними и авторитетными из них считаются «Айтарея-брахмана» и «Каушитаки-брахмана», относящиеся к «Ригведе». Другими наиболее известными являются относящиеся к «Самаведе» «Шадвимша-брахмана»; к «Черной Яджурведе» – «Тайттирия-брахмана», к «Белой Яджурведе» – «Шатапатха-брахмана». Брахманы включали широкий круг тем: правила жертвоприношения, объяснения различных типов предписаний, изложения мифов и предфилософские идеи (в «Шатапатха-брахмане», к примеру, обсуждаются проблемы первоначала мира и космогенеза, соотношения мышления и речи, которой в брахманах вслед за ведами придается статус космической силы).

**Араньяки** (букв. «лесные книги») создаются в период VIII–VI вв. до н.э. По содержанию они еще весьма близки брахманам, но в них уже гораздо меньше говорится о деталях ритуала, зато больше рефлексии: рассуждений о смысле обрядности, попыток рационального обоснования брахманизма и социального статуса брахманского сословия. Наиболее известной является «Айтарея-араньяка», в которой заметен новый подход к человеческой личности и придается новый, философский смысл понятию атман (санскр. – Я, душа): хотя в «Айтарея-араньяке» атман пока еще обозначал индивидуальное я, но там содержится намек на идею тождества атмана и Брахмана – индивидуального я и абсолютного первоначала бытия.

**Упанишады** (от упа-ни-сад – «сидеть у ног» учителя) – это тексты, излагающие эзотерическое (сокровенное) знание, передаваемое от учителя к ученику и доступное лишь немногим избранным. Под этим общим именем известны более 200 текстов, которые начинаются создаваться, вероятно, около VIII–VI вв. до н.э., наиболее поздняя была написана по распоряжению шаха Акбара около XVI в. Корпус упанишад делят на ранние и поздние. Ранние – написанные до V в. до н.э., к ним относятся «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Тайттирия», «Айтарея», «Каушитаки», «Кена», «Иша», «Шветашватара» и др. К поздним относят «Муктика», «Пинда», «Гарбха», «Йога», «Санньяса», «Мантра», «Шайва», «Вайшнава» и др. Особо вы-

деляют 13 основных упанишад (преимущественно из числа ранних), которые считаются оригинальными, остальные рассматриваются как неоригинальные, эпигонские<sup>27</sup>.

Упанишады впервые были записаны в 1656 г., когда султан Дара Шакох заказал перевод с санскрита на персидский язык 5 упанишад. В 1801–1802 гг. около 250 упанишад переведены на латынь с фарси французом Анкетилем дю Перроном, 123 из них признаны подлинными.

В центре обсуждения в упанишадах оказываются вопросы, глубоко волновавшие и первых античных философов Греции, и древнего Китая: о первоначалах и первоосновах мира, о сущности человека, о ценностях и целях его бытия. Упанишады не являются вполне анонимными произведениями; имена их авторов частично названы в текстах. Известный индолог В. Рубен считает 109 из упомянутых там персонажей реальными историческими личностями. Наиболее интересными из них являются Шандилья, Яджнявалкья, Удалака, причем два первых упоминаются и в араньяках. Некоторые из учителей не были брахманами, а принадлежали к сословию кшатриев или происходили из межкастовых семей (Правахана, Махидаса Айтарея).

Структурно араньяки и ранние упанишады рассматриваются как «конец вед» (*веданта*) и включаются в ведийский цикл либо в составе самих брахман, как их завершающие части, либо примыкают к брахманам как их продолжения. Так, к «Айтарея-брахмане» примыкает «Айтарея-араньяка», состоящая из 5 книг; главы 4–7 во второй книге «Айтарея-араньяки» составляют «Айтарея-упанишаду». К «Каушитаки-брахмане» примыкает «Каушитаки-араньяка» в 15 главах, а главы 3–6 этой араньяки составляют «Каушитаки-упанишаду».

Веды в широком смысле называются еще *шрути* (санскр. — «услышанное»). К этим ведическим текстам примыкает, надстраивается над ним, выше упомянутый корпус текстов, созданных около V–II вв. до н.э. и называемый *веданга* (санскр. — «члены вед»), или *смрити* (санскр. — «запомненное с древних времен», «предание», «традиция»). Тексты смрити возводятся к отдельным авторитетным личностям, они передавались от учи-

<sup>27</sup> Бонгард-Левин Г.М., 2000. С. 106.

теля к ученику. Считается, что они излагают ограниченное человеческое знание. К смрити относятся поздние *упанишады* (написанные после V в. до н.э.), эпос (поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна»), псевдоисторические сочинения о прошлом *пураны* (санскр. — «древний», «прошлый») и *итихасы* (санскр. — «так ведь было»), специальные сочинения по различным теоретическим дисциплинам — *шастрам*, написанные в форме *сутр* — сборников коротких афоризмов. Термином «шастра» обозначаются и тексты и дисциплины, которые начинают складываться. Комплекс специальных дисциплин отличается от того, который сложился к этому времени в античной культуре и включает: фонетику (шикша), метрику (чхандас), грамматику (вьякарана), этимологию (нирукта), знание ритуала (кальпа), науку о правилах ведения диспутов (ньяя), экзегетику (мимамса), астрономию с астрологией и элементами математики (джйотиша). Большая часть текстов названных шастр утеряна.

К шастрам относили также тексты юридического характера *дхармашастры* (своды законов), наиболее известным из которых является сборник «Законы Ману». Поскольку во включаемых в смрити сочинениях речь шла о различных нормах (законах) — языковых, поведенческих, ритуальных, небесных и т.п., — литература смрити называлась также «*дхарма*» — универсальный закон. Таким образом, тексты шрути и смрити образуют комплекс *ведической литературы*, который организованным вокруг четырех самхит. Отдельные тексты из этого комплекса у нас переведены (см.: Список литературы), правда некоторые — не полностью.

Что в названных текстах стало питательной почвой, исходным материалом для философии? Что в следующую историческую эпоху взяли в теоретическую разработку первые философы? Для ответов на эти вопросы рассмотрим сначала исходные тексты — четыре самхиты.

### б) Предпосылки философии в самхитах

Самхиты являются тем источником, из которого черпают свои силы самые различные области индийской культуры. Веды включали в себя все совокупное знание, накопленное к моменту их ко-

дификации (длительное время многие ведийские тексты существовали в устной традиции). И это знание в дальнейшем стало материалом для развития всей индийской культуры: для теоретической рефлексии в философии и для наук (математики, языкознания, астрономии), для художественного воплощения в различных жанрах искусства, для возникших на индийской почве религий. Современный индуизм (главная религия Индии) корнями уходит в ведийскую религию, для обслуживания потребностей которой и были созданы самхиты. Отдельные элементы ведийской религии с течением времени трансформировались и заняли свое место сначала в брахманизме, а затем и в индуизме<sup>28</sup>. Древние тексты самхит сохранили свой непревзойденный авторитет в стране по сей день. В них зафиксированы базовые мировоззренческие принципы, которые через тысячелетия сохранились и в индийской философии, и в обычном мировоззрении каждого индуса. Мантры (ведийские стихи) до сих пор сопровождают индуса во все ответственные моменты жизни: при рождении, получении имени, при посвящении — получении статуса социально зрелого члена своей социальной группы (варны), на свадьбе и похоронах и т.п.

В самхитах, сложившихся в дофилософский период, зафиксирован сложный комплекс *мифологическо-религиозного*, а не философского *мировоззрения* древних индийцев. Это мировоззрение называется ведийским, и составляет мировоззренческую основу ведийской религии. Ведийская религия просуществовала до VII в. до н.э., а затем трансформировалась в брахманизм. Она политеистична — связана с верой во множество богов и других сверхъестественных существ. Представители ведийского пантеона в основном являются персонификацией явлений природы, но эта персонификация не всегда постоянна. Они распределяются по трем сферам вселенной — небесной, воздушной и земной, хотя привязанность конкретных персонажей к определенному уровню не всегда четко зафиксировано. В разных частях ведического комплекса менялись и роли богов.

---

<sup>28</sup> Термин «индуизм» укрепился в конце XVIII — нач. XIX в., когда британские колониальные власти и ученые стали изучать индийскую культуру. Сама религия складывается в V в. н.э. на почве брахманизма и в результате его трансформации.

Небо в ведийском пантеоне олицетворяет бог Дьяус (имя которого и означает «небо»), землю — богиня Притхиви (санскр. — «земля»). Это древнейшая божественная пара, отец и мать всего сущего, но не главные боги пантеона. Иногда они представляются в зооморфных образах быка и коровы, иногда как небо и земля, т.е. **не постоянно** антропоморфизируются. Большее могущество приписывается в ведийском пантеоне богу Варуне, которого называют вседержителем законов мироздания (Риты), т.е. управителем мира. Функции управителя требуют от него также всеведения (чтобы наказывать за содеянное), поэтому его называют всеведущим. Варуна часто упоминается в паре с богом Митрой — персонификацией дружественности и правдивости, второстепенным божеством, практически не имеющим самостоятельной роли.

Несколько божеств в ведах олицетворяют солнечный свет. Это Сурья (санскр. — «солнце»), Савитар («Побудитель» — животворящая сила солнца), Пушан («Покровитель стад» — путеводительная сила солнца), Вишну, который сначала не был могущественным божеством, но затем стал одним из трех главных богов в индуизме. К небесным божествам относятся также братья-близнецы Ашвины (санскр. — «Конники»), олицетворяющие вечерние и предраусветные сумерки, и богиня зари Ушас. Главным богом считался обитающий в воздушной сфере громовержец Индра, побеждающий силы зла. Вооруженный громовой палицей (ваджрой), опьяненный чудодейственным напитком сомой, на колеснице, которой правит другой обитатель воздушной сферы — бог ветра Ваю, в сопровождении своих соратников Марутов — богов бури, Индра отправляется на битвы со змееподобными чудовищами — асурами.

К воздушным божествам ведийского пантеона относится бог Рудра (санскр. — «Красный»), в ранних текстах не занимавший существенного места, а в поздних превратившийся в могущественного Шиву («Милостивого»). Красный цвет в индийской символике знаменует опасность и смерть, и Рудра-Шива — грозный и милостивый, он и бог-разрушитель, насылающий болезни, и избавитель от болезней и несчастий.

Из божеств земной сферы самое значительное — бог огня Агни. Он слабо антропоморфизирован, его главная функция — вознесение жертвы к богам, посредничество между людьми и богами. Третье место после Индры и Агни занимает земное бо-

жество Сома — олицетворение ритуального напитка наркотического действия и растения, из которого его выжимали. Сома считался обретающимся также и на небе, а точнее на Луне, называвшейся хранилищем сомы. Появился он, согласно мифологии, тоже на небе: его принес с небес на землю орел Индры.

В ведийский пантеон включены также божества, олицетворяющие абстрактные понятия: Шраддха (Вера), Вач (Речь), Манью (Гнев), Тапас (тепло, жар, аскеза), Кама (Желание) и др. В нем не обозначены четко границы между сферами действия отдельных богов, нередко одни боги отождествляются с другими. Неопределенностью отличаются и родственные связи между членами пантеона. Это говорит о том, что ведийский пантеон формировался стихийно, за счет включения в него божеств не только арийских, но и местных племен.

В последней книге «Ригведы» и в последующих ведах появляется новое божество Праджапати («Владыка творений», или «Владыка потомства»). Он занимает в пантеоне место бога-творца и оттесняет Индру с позиции главы пантеона. Также меняется со временем роль Ямы: если в «Ригведе» он называется первым человеком, умершим на земле и открывшим путь в мир предков, повелителем которого становится, то после V в. до н.э. он провозглашается богом смерти.

Другими персонажами ведийской мифологии выступают сверхъестественные существа: гандхарвы — воздушные существа, враждебные богам, но подчиненные им, и опасные для человека; апсары, которых одни исследователи считают водяными девами, нимфами, наподобие славянских русалок (Т.Я.Елизаренкова), а другие называют небесными танцовщицами (В.А.Кочергина, Г.М.Бонгард-Левин); асуры — змееподобные демоны; ракшасы — демоны-оборотни и людоеды, препятствующие исполнению арийских обрядов; пишачи — бесы, обитающие на кладбищах.

Помимо того, что Вселенная делится на небо, воздушное пространство и землю, в ведийском мировоззрении она делится еще и на три мира (*трилока*): Мир богов (*Девалока*), Мир предков (*Питрилока*) и Мир людей (*Джаналока*). Позже представления о различных «мирах» конкретизируются в разных даршанах в собственные космологические учения.

В истории философии была традиция начинать индийскую философию с четырех самхит<sup>29</sup> (см., например, «Индийскую философию» Радхакришнана, «О языке и мудрости индийцев» Ф.Шлегеля, более современные истории индийской философии Д.П.Чаттопадхьяи, У.Мишры, некоторые философские словари и энциклопедии). Сегодня эта периодизация не выдерживает критики, потому что **теоретического** мировоззрения, каковым является философия, мы там не найдем: объяснения устройства мира в самхитах не содержат рациональных обоснований, а даются в виде космогонических мифов; отсутствует системность знаний; приемы, используемые ведийскими риши для изложения мировоззренческих представлений, заимствованы из ритуалов (в частности, прием вопросов-загадок в широко известном гимне «Пурушасукта» (Гимн о космическом человеке) из X книги «Ригведы»: «Откуда родилось, откуда это творение?.. / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе, / Только он знает или же не знает?»<sup>30</sup> — применялся в новогонических ритуалах). Аналогичные доказательства мифологическо-религиозного характера ведийского мировоззрения можно найти и в другом известном космогоническом гимне «Ригведы» — «Насадия-сукта»<sup>31</sup>.

Для **мифологическо-религиозного мировоззрения** вообще, и для ведийского, в частности, **характерны**: (1) наивный реализм — неразличение реальных и вымышленных событий; (2) отсутствие стремления к рациональным, доказательным объяснениям мира и (3) гностизм — нацеленность на высшее внерациональное эзотерическое (тайное знание), недоступное разуму человека, но приобретаемое в интуициях сознания, подготовленного с помощью специальных практик, преодоления духовного «пути восхождения». Данная черта ведийского мировоззрения характерна не только для Индии. В западноевропейской культуре также наряду с философией существовала и другая,

<sup>29</sup> В.К.Шохин скрупулезно перечислил все издания, в которых принимается такая периодизация. См.: Шохин В. К., 2004. С. 13–15; Он же, 2007. С. 18–19, 20.

<sup>30</sup> Ригведа. Мандала X.90 (Пуруша) // Ригведа, 1999. С. 235–236.

<sup>31</sup> Ригведа. Мандала X.129 (Космогония) // Там же. С. 286.

религиозно-философская традиция, ориентированная на получение эзотерического знания. Она называлась гностицизмом (гностиками были, в частности, манихеи, павликиане, богомилы, катары и др.). За признание ведийскими мудрецами эзотерического знания В.К.Шохин предлагает называть по аналогии с западным вариантом их тип рефлексии термином «гносис»<sup>32</sup> и определять как «основной тип развитой религиозной эзотерики»<sup>33</sup>. т.е. мышление ведийских риши не теоретическое, а принципиально иное: направленное на постижение сверхразумной истины сверхразумными средствами.

Признание существования области реальности, не доступной человеческому разуму, изначальное ограничение его познавательных способностей, идея нетождественности реальности и мышления перейдут в индийскую философию и навсегда в ней останутся. На заре западной философии эти идеи отсутствовали. В античной философии возможности человеческого (правда, не профанного, а философского) разума практически не ограничивались, залогом его могущества выступала его объективация в виде идей (у Платона) и форм (у Аристотеля). Такому разуму открывалась «сущность бытия», единственная и абсолютная истина бытия, тождественная самому бытию. Как известно, утвердившийся в западноевропейской философии благодаря элеатам тезис о тождестве бытия и мышления сыграл двоякую роль в развитии философии: с одной стороны, он вдохновлял философов на построение рационализированных картин мира и двигал философию вперед, с другой – вызвал кризис метафизики и обрек философов на бесплодные попытки построения философии «как строгой науки», которые для некоторых из них не окончились и по сей день. Что касается гносиса, то он никогда не был мейнстримом<sup>34</sup> теоретической мысли, находясь на ее периферии. В результате научной революции XVII в. европейские философия и наука отмежевались от него, постепенно исключили псевдонаучные дисциплины (вроде астрологии, магии, алхимии) и получаемые ими знание из системы наук.

<sup>32</sup> Шохин В.К., 1994. С. 20–25.

<sup>33</sup> Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. С. 44.

<sup>34</sup> От англ. main stream – главное течение.

Ведийскому мировоззрению присущи и другие *характерные для мифологического типа мировоззрений* черты: (4) олицетворение, антропоморфизация природы, (5) онтологизация отдельных человеческих способностей, (6) политеизм, (7) несистематичность и (8) противоречивость.

Несмотря на мифологическо-религиозный характер ведийского мировоззрения, отсутствие в текстах самхит рациональных объяснений, там уже заметны первые попытки рациональных обобщений, абстракций.

1. Здесь присутствуют два универсальных понятия мирового закона — *Рита* и *Кама*. В ведийских гимнах сказано, что все три части мира управляются силой, называемой *Рита* (букв. «закон, мировой порядок»). Рита называется первоосновой мира и действующих в нем законов. В гимнах сказано, что благодаря Рите Солнце перемещается по эклиптике, сменяют друг друга времена года, рассвет рассеивает ночную тьму. Ей подчиняются даже боги. Но сама Рита оказывается зависимой от человека. Эта зависимость выводится из мифологической идеи неразрывной связи процессов природы с циклом жертвенных действий, ритуалов. В ведийском мировоззрении ритмическое функционирование космического механизма обуславливалось тем, что боги и люди участвовали в годовом цикле жертвоприношений, которыми взаимно усиливали друг друга, как бы воспроизводили или подпитывали силы, приводящие в движение Космос. Поскольку культовая практика жрецов, творцов и исполнителей гимнов воспринималась ведийскими ариями как органическая часть мирового процесса, обеспечивающая торжество мирового порядка (Риты), защита от угрожающего всему живому хаоса, постольку надлежащее исполнение ритуалов становилось механизмом воздействия на космические силы. Позже, в упанишадах и эпосе, Рита будет заменена более абстрактным понятием кармы.

Другая космическая сила — *Кама* (санскр. — «чувственная любовь», «желание») также является результатом абстрагирования. Кама называется в гимне «Насадия-сукта» творящей космос силой, «первым семенем мысли» (X. 129)<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Ригведа, 1999. С. 286.

2. В ведах мы встречаемся с вполне философскими, абстрактными понятиями бытия (*sat*) и небытия (*asat*), но их концептуальное наполнение пока еще во многом мифологическое. Так, в Атхарваведе (X. 7) приводятся размышления о возникновении сущего (*sat*) из несущего (*asat*). Они провозглашаются сосуществующими в Скамбхе — персонификации мировой оси, опоры вселенной, или самой Вселенной. Есть и другие интерпретации категорий *sat* и *asat*, но целостных непротиворечивых концепций бытия и небытия в самхитах еще нет.

3. В ведах можно наблюдать и предпосылки социальной философии, поскольку там уже есть рассуждения об устройстве общества, обоснования социального неравенства. Мир ведийского человека был социально неоднородным. Ко времени появления ариев на территории Индостана в их племенном строе наметилось имущественное расслоение. В самых ранних гимнах «Ригведы» выделяются кшатра — племенная аристократия и виш — народ, рядовые члены племени. В «Пуруша-сукте» «Ригведы» впервые встречается перечисление четырех основных сословий древнеиндийского общества: *брахманы* (жреческая аристократия), *раджаньи* (позднее — кшатрии, воинская аристократия), *вайшьи* (свободные общинники) и *шудры* (порабощенные или полупорабощенные потомки местных племен). Поместив идею прирожденного социального неравенства в число священных истин, брахманы таким образом отождествили понятия неравенства и справедливости, слив их в представлении о **справедливом неравенстве**, и определили таким образом неизменность устройства общественной жизни Индии на последующие тысячелетия.

Высшее место в иерархии занимает брахманское сословие. И получает оно его не за обладание политической властью или богатством, а за владение знанием, позволяющим «дирижировать» космическими и социальными процессами. Создатели священных текстов часто напоминают об этом и даже стараются еще более вознести жреческую аристократию. В Тайттирияманхите (I.7.3.1) говорится о том, что боги уступили свою магическую власть брахманам, что брахманы получили эту власть вследствие скрупулезного выполнения ритуалов и являются «воплощенными богами». Позднее в «Законах Ману» (XI. 84)

это возвышение доводится до предела. Там сказано: «Брахман уже рождением своим есть для самих богов божество». По мнению исследователей, этот факт говорит о назревании в ведийскую эпоху протеста против засилья брахманской идеологии.

**Однако присутствие отдельных философских понятий еще не говорит о наличии философии, т.к. философствование предполагает построение рационально обоснованной системы знаний о мире, наличие специального инструментария для ее построения.** Эта работа начала выполняться в следующий, предфилософский период.

## 4. Предфилософия в ведической литературе

### а) Исходные концепции в шрути и шастрах

В ведической литературе предфилософского периода, мы рассмотрим только те источники, в которых можно найти предфилософские концепции и понятия (это, прежде всего, относимые к шрути брахманы, араньяки, упанишады), а в их оценке будем опираться как на них, так и на некоторые сутры по специальным дисциплинам — шастры. По синхронным текстам брахман, араньяк, упанишад и шраута-сутр (текстам, посвященным истолкованию ритуалов), а также по более поздним сочинениям фонетистов Яски («Нирукта», V–IV в. до н.э.) и Шаунаки («Брихаддэвата», около IV–III вв. до н.э.) можно с уверенностью констатировать, что в этот период закладываются основы теоретического мышления усилиями жрецов-брахманов, специализирующихся в знании ритуалов и ведении публичных диспутов. Этот же материал позволяет отметить особенности процесса формирования теоретического мышления в Индии по сравнению с аналогичным процессом в западноевропейской культуре.

В современной философии сложилось определенное представление о теоретическом мышлении как познающем мышлении. Теоретическое мышление отличается от других видов мышления тем, что оно: 1) является нормированным и функционирует по определенным правилам (правилам логики, в частности, подчиняется четырем основным — закону тождест-

ва, закону исключенного третьего, закону непротиворечия и принципу достаточного основания), 2) использует дефинированные методы (методы рационального мышления, такие как обобщение и ограничение, анализ и синтез, сравнение, дедукция и индукция, определение, доказательство и опровержение и т.д.). С их помощью получается знание, организованное в теорию. В общем виде, без учета разновидностей теорий, **теорию** можно определить как *форму организации знаний, которая является, с одной стороны, внутренне дифференцированной (расчлененной), а с другой — целостной и непротиворечивой системой знаний, в большей или меньшей степени обоснованных чувственными данными и логикой (правилами рассуждения)*<sup>36</sup>.

В Древней Греции теоретическое мышление начинает складываться в VI в. до н.э., причем сначала как философское, поскольку используется для создания нового типа мировоззрения. В Древней Индии процесс формирования теоретического мышления имеет своеобразный характер: оно формируется в предфилософский период для обслуживания нужд религии — используется в ритуаловедении и частных науках, а не как философское. Что дает нам основания для этого утверждения?

Как свидетельствуют первоисточники, в предфилософский период возникает большое число жреческих школ, и диспуты их представителей-эрудитов становятся неотъемлемой частью индийской культуры, обязательной процедурой, сопровождающей появление и существование духовных ценностей (идей,

---

<sup>36</sup> Способы обоснования теоретического знания в современной науке и философии используются разные. В эмпирических (феноменологических) теориях знание основывается на опытных данных, которые индуктивно обобщаются или просто описываются, систематизируются и объясняются. В дедуктивных аксиоматических теориях, описывающих абстрактные и идеальные объекты и методы научного познания, знание обосновывается посредством логики: из некоторых исходных положений (базиса теории) по определенным логико-методологическим принципам выводятся другие положения теории. В гипотетико-дедуктивных теориях, которые опираются на опытное знание и на дедукцию, процесс обоснования более сложен. Он включает выдвижение гипотез и проверку гипотез посредством выводимых из них следствий и сопоставления следствий с прогнозируемыми результатами (Войшвилло Е.К., Деятярёв М.Г. Логика с элементами эпистемологии и научной методологии. М., 1994. С. 371, 375, 376).

теорий, методов интеллектуальной деятельности и т.д.). Необходимость вести полемику потребовала от брахманов высокого уровня профессионализма и разработки таких теоретических методов, как методы диалектики (критики суждений — они соответствуют современным методам доказательства и опровержения) и аналитики (систематизации понятий — они соответствуют современному методу классификаций понятий). Эти теоретические методы сразу же начинают применяться не только для рассмотрения ритуалов, но и для анализа языка. В силу последнего обстоятельства в индийской культуре лингвистика (по употреблявшейся в то время терминологии, грамматика-вьякарана) становится одной из первых оформленных научных теорий и идеалом теории, «царицей наук», парадигмой для построения философских теорий в следующий период, шраманский. (В Западной Европе со времени Аристотеля критерием теоретичности стала логика, а с появлением в XVII в. современной науки идеалом научной теории становятся математика и физика.) Особенно большую роль в эталонизации грамматики сыграли сочинения грамматистов: «Восьмикнижье» Панини (IV в. до н.э.) и комментарий на него «Махабхашья» Патанджали (II—I в. до н.э.).

Помимо разработки методов диалектики и аналитики, ритуаловеды начали работу над теорией определения, по большей части, ритуаловедческих понятий. Правда, результаты ее ограничиваются пока осознанием необходимости определений и робкими попытками их формулировать; каких-то внятно выраженных правил определения нет, поэтому приводимые определения грешат с точки зрения современной логики различными ошибками — чрезмерной широтой или тавтологичностью. В «Тайттирия-самхите» даются, к примеру, такие определения: «борода — “характеристика” человека, отсутствие рогов — лошади, наличие резцов на одной только стороне — скота, наличие овцеобразных копыт — овцы, козья природа — коз»<sup>37</sup>.

Рост профессионализации жрецов способствовал развитию теоретического мышления не только через разработку специальных методов, но и через специализацию знания. По мере

---

<sup>37</sup> Цит. по: Шохин В.К., 1994. С. 59.

накопления знаний внутри совокупного знания о ритуальной практике начинают дифференцироваться различные области, получающие названия дисциплин (видья), позже наук (шастр). Они вошли в комплекс *веданг*. Ряд научных дисциплин, сложившийся в Индии, как уже отмечалось, отличался от того набора, который появился в Западной Европе. К примеру, математика в индийской системе знания не занимала того важного места, какое она всегда имела в европейской, зато в середине I тыс. до н.э. в Индии были подвергнуты теоретической обработке области знания, связанные с человеком, его психикой, целями и ценностями жизни. Так, уже в V в. до н.э. подверглась теоретической обработке сфера чувственных удовольствий, и появилась камашастра («наука любви», или «наука чувственных удовольствий»), примерно тогда же появляются дхармашастры (своды законов) и артхашастры (политические теории).

Факт появления специальных теоретических дисциплин до философии говорит о том, что *теоретическое мышление появляется в Индии раньше, чем философия* (в Древней Греции и Китае они складываются практически одновременно). В.К.Шохин, поставивший в соответствие методам индийских пандитов античные аналоги диалектику и аналитику, обращает внимание на то, что два первых метода теоретизирования «диалектика (критика суждений) и аналитика (систематизация понятий) – применяются в Индии прежде всего к предметам еще не философским и лишь затем к мировоззренческой проблематике»<sup>38</sup>. Ведущая роль специалистов–брахманов в подготовке появления философии обуславливалась сильными социальными позициями религии и жреческого сословия в древнеиндийском обществе, монополизацией брахманами всей духовной деятельности, что было вовсе не характерно для Древней Греции (там вообще не существовало могущественного сословия жрецов).

Специализация знания требовала разработки методологии познания и специальной терминологии. В брахманах и текстах, близким им по жанру, можно встретить свидетельства поста-

<sup>38</sup> Шохин В.К., 1997. С. 23; Он же, 2007. С. 47.

новки отмеченных теоретико-познавательных проблем: авторы брахман уже задумались над вопросом «Откуда берутся наши знания?» и нашли ответ на него, правда, пока на уровне перечислений источников знаний: знание получается из предания, восприятия, передается по традиции и посредством вывода. В перечисляемом легко опознаются будущие праманы (инструменты достоверного познания), проблема которых станет одной из главных для индийской философии.

Знание ценится высоко, но, в отличие от западноевропейской культуры, не рациональное, а эзотерическое, получаемое в интуициях. И это не знание эмпирического мира, а знание трансцендентного — того, что скрыто и от чувств, и от разума. В упанишадах неоднократно повторяется, что человек должен стремиться к познанию Абсолюта как Атмана и Брахмана. В этих текстах также различаются три вида познавательных способностей человека: органы чувств (их упоминается 5 — орган зрения, орган слуха, орган обоняния, орган осязания, орган вкуса), ум (манас), считавшийся внутренним чувством и йогическая интуиция. Последняя рассматривается как единственное средство познания Атмана-Брахмана и, по сути, самая совершенная познавательная способность. В «Майтрея упанишаде» описан механизм включения этой способности под названием «шестичастная йога». Интуиция включается после того, как последовательно сдерживают дыхание, затем — деятельность чувств, затем погружаются в размышление, сосредоточиваются, погружаются в глубокую медитацию, и только после всего этого полностью сливаются с Атманом.

Наряду с методологическими ставятся и мировоззренческие вопросы. Теоретическое решение они получают в даршанах. Преобладание религии в духовной жизни тогдашней Индии детерминировало преэминентность мировоззренческих принципов самхит и установило практически раз и навсегда проблемное поле для философских изысканий. В это поле вошли проблемы, связанные с исследованием главных категорий, о которых вопрошают авторы брахман, араньяк и упанишад: 1) Абсолют (Атман, Брахман), 2) личность (атман), 3) бытие-в-мире как страдание (сансара), 4) нравственный и социальный закон (дхарма), 5) закон воздаяния за деяния (закон кармы),

б) спасение (мокша, нирвана) и др. Индийская философия развивалась, отыскивая рационально обоснованные ответы на вопросы: «Что такое Атман?», «Что есмь я?», «От чего зависит человеческая жизнь?», «Что является целью жизни для людей?», «Что управляет миром?» и т.д.

Какой выглядела картина мира, сложившаяся в предфилософский период и ставшая отправным пунктом для переосмысления и доосмысления в шраманскую эпоху?

Лидерство в создании учения о мире принадлежит мыслителям упанишад. Хотя целостной непротиворечивой картины мира мы в упанишадах не найдем, но некий ее набросок уже имеется. Кроме того, в упанишадах хорошо заметны отход от мифологического мировоззрения (поскольку мифологические образы вед в них заменяются предфилософскими категориями, содержание которых раскрывается и иллюстрируется в диалогах персонажей) и ярко выраженная монотестическая тенденция.

Главными мировоззренческими категориями в упанишадах выступают два имени порождающего мир Абсолюта — Атман и Брахман. Они четко не определяются, но описываются, причем символически, что допускает различное их истолкование. Корни обеих категорий — в ведах. На санскрите «атман» означает «я», «я сам», «душа», «дух». Смысл этого понятия точнее всего передается возвратным местоимением «сам», поскольку атман — это то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма; это одушевляющее начало, носитель речи и разума. В «Ригведе» Атман первоначально обозначал «дыхание как таковое», «жизненный дух», частично перекрывая смысловое поле термина *пуруша* (санскр. — «человек, муж»; «духовное начало, духовная сущность»). Ранние употребления понятия Атман в философском смысле находят в «Шатапатха брахмане» и «Айтарея араньяке»: в них индивидуальное я (атман) рассматривается как тождественное первоначалу мира Брахману. В упанишадах Атман употребляется и в узком смысле (как индивидуальная душа, я), и в широком — как духовная сердцевина, коренящаяся во всех сознающих существах. Во всех он присутствует как их внутреннее я, понимаемое как часть мирового сознания — Атмана. То есть, согласно упанишадам, духовное начало проявляется в мире в двух разновидностях: как индивидуальное (во всех

существах) и как высшее, присущее мировому целому. Но по сути своей они не являются различными сущностями: и человеческое я, и мировое Я — это одно и то же духовное начало.

Похожим образом обстоит дело и с понятием Брахман: в текстах самхит оно изначально употребляется как ритуальное понятие, в смысле «молитва» и для обозначения персонального ведического бога Брахмы. В ранних упанишадах это понятие трансформируется и начинает обозначать единую абсолютную реальность, высшую по отношению к вещной реальности. Там много раз повторяется одна и та же мысль: все, что существует, происходит из Брахмана, заключено в нем. Эта сторона Брахмана именуется в упанишадах хираньягарбха (золотой зародыш). В «Тайттирия упанишаде» о Брахмане сказано, что он и первопричина, и конечное состояние всего: «Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и ...есть Брахман»<sup>39</sup>. «Мундака упанишада» повторяет ту же мысль, добавляя Брахману новые атрибуты: «Поистине, Брахман — это бессмертное, Брахман впереди, Брахман — позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз; поистине, Брахман — все это, величайшее»<sup>40</sup>.

В «Брихадараньяка упанишаде» Брахман и Атман различаются как «воспринимаемое и нескрытое» и находящееся «внутри всего»<sup>41</sup>. т.е. Брахман — это высшее начало, явленное в своих творениях, а Атман скрыт в нем как его духовная, чувственно не воспринимаемая сторона. Такое распределение «ролей» Атмана и Брахмана подтверждается «Чхандогья упанишадой», где сказано: «воистину, все это — Брахман»<sup>42</sup>, а Атман назван тонкой основой всего существующего, действительным<sup>43</sup>.

Атман ответствен за дыхание, речь, зрение, слух и разум (в древнегреческой философии за них отвечала душа). Когда он осознал себя как Брахман, возник мир<sup>44</sup>, а значит Атман является

<sup>39</sup> Тайтт. уп. Раздел Бхригу. Гл. I // Упанишады, 2000. С. 542–543.

<sup>40</sup> Мундака упанишада. II.2.12 // Там же. С. 624.

<sup>41</sup> Бх. уп. Раздел Яджнявалкьи. IV, 1 // Там же. С. 103.

<sup>42</sup> Чх. уп. III, 14.1 // Там же. С. 308.

<sup>43</sup> Чх. уп. VI, 8. 7 // Там же. С. 344.

<sup>44</sup> Бх. уп. Раздел Мадху. IV. 7 // Там же. С. 77–78.

творческим началом мира. О творении мира Атманом говорится в «Айтарея упанишаде»: «Поистине, это вначале было одним Атманом. Не было ничего другого. Что бы мигало. Он подумал: “Теперь я создам миры”. Он создал эти миры»<sup>45</sup> (имеются в виду три мира — земной, небесный и находящийся между ними воздушный).

В «Тайттирия-упанишаде» можно проследить ступени космогонического процесса: «Из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек»<sup>46</sup>.

В ранних упанишадах содержание категорий Атман и Брахман раскрывается, с одной стороны, через их противопоставление, с другой — через их отождествление. Их противопоставление в текстах отметил В. Н. Топоров: «когда Атман отождествляется с телом человека, брахман воплощается как космос; когда Атман отождествляется с мысленным или жизненным “Я”, брахман становится хираньягарбхой, или космической душой; когда Атман отождествляется с носителем самосознания (интеллектуальное “Я”, праджня), брахман выступает как самосознающий ишвара; наконец, на высшем уровне интуитивного “Я”, когда субъект и объект слиты воедино, Атман становится высшим брахманом, или блаженством (ананда)»<sup>47</sup>.

Разделение Атмана и Брахмана обусловлено тем, что они решают разные мировоззренческие задачи: первый иллюстрирует всеобщую одухотворенность мироздания, наделенность сознанием; второй утверждает наличие в бытии невидимого высшего уровня, освещающего и освящающего все сущее, обуславливающего единство мира. Но они не являются двумя различными Абсолютами. Два Абсолюта существовать не могут, и мудрецы упанишад, интуитивно понимая это, неоднократно разъясняют, что Атман и Брахман тождественны. Так, в пятой брахмане «Брихадараньяка упанишады» соотнесенность Атмана и Брахмана демонстрируется на примерах соотнесенности состояний вещества (земли, воды, огня и т.п.) и природных явлений (ветра, молнии, грома) с их ду-

<sup>45</sup> Ай. уп. I.1 // Там же. С. 500.

<sup>46</sup> Тайт. уп. Раздел блаженства Брахмана. I. 2 // Там же. С. 537.

<sup>47</sup> Топоров В.Н. Атман // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 41.

ховными сущностями (пурушами), и в итоге всех сопоставлений сказано, что пуруша «и есть этот Атман... Этот Атман — Брахман, всё воспринимающий»<sup>48</sup>.

И создатель «Айтарея упанишады» на поставленный им же самим вопрос: «Кто [он — тот], кого мы почитаем как Атмана?», — отвечает: «Он — Брахман, он — Индра, он — Праджапати и все эти боги, и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство..., и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное»<sup>49</sup>.

Единство первоначала означает, что мир, каким бы он ни казался, един, и явления, причисляемые в обыденном опыте к разным видам бытия (вещному, телесному, чувственно воспринимаемому и духовному, бестелесному, чувственно не воспринимаемому), с точки зрения высшей реальности не различаются. Единство мира чувственно невоспринимаемо. Постигание его требует специальных усилий, интенции (настроенности) на проникновение в суть вещей, которая нематериальна и есть Брахман.

В классических даршанах Атман и Брахман получают концептуальную проработку и станут философскими категориями, отношения между ними приобретут большую определенность: они будут различаться как две стороны Абсолюта. Под Атманом будут понимать «всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание», а под Брахманом — абсолютное первоначало бытия, сущность всех явлений, а не только феноменов сознания (таких, как мысли и чувства). Идея тождества Атмана и Брахмана, провозглашенного в упанишадах, в даршанах также сохранится и будет философски осмысливаться.

В другой части ведического комплекса — в брахманах для объяснения устройства мира используются еще две онтологические категории — *прана* (букв. «дыхание») и *вач* (речь). Различные формы дыхания (праны) названы там первостихиями бытия, обеспечивающими жизнедеятельность человека и природы. Введение понятия «прана» обосновывалось хорошо из-

<sup>48</sup> Бх. уп. Раздел Мадху. II.5.1–19 // Упанишады, 2000. С. 93–96.

<sup>49</sup> Ай. уп. III. 1, 3 // Там же. С. 504.

вестными эмпирическими фактами: человек может не говорить, не двигаться, не слышать, но пока он дышит — он существует; с исчезновением дыхания прекращается и сама жизнь. С этой точки зрения праны провозглашаются в брахманах центральным принципом бытия и отождествляются с высшим из ведийских божеств, Индрой.

*Речь* в брахманах предстает как космическая сила, пронизывающая собой весь мир, существующая от сотворения мира. Это представление выражается в поклонении устно запоминаемым текстам вед; их формулы, поэтические приемы, размер стиха признаются наделенными сверхъестественной силой, способной повлиять на процессы, идущие в природе. Так понятая позже, в индийской философии, речь приобретает онтологический статус, подобный статусу идей в идеализме Платона или универсалий — в средневековой философии. Включение речи в число первоначал мира указывает на важность проблемы отношения мысли и речи для авторов брахман. Эта проблема была важной и в западноевропейской философии, но решалась там несколько иначе.

Созданный Атманом-Брахманом мир — это не хаос, а порядок, потому что он подчиняется мировому закону, управляющему мирозданием, а именно закону *кармы* — закону воздаяния за деяния. В самхитах этот мировой закон назывался *Рита*, а в ранних упанишадах и в эпосе, как уже отмечалось, Рита вытесняется более абстрактным понятием кармы. Концепция кармы основывается на представлении об одушевленности всех существ и вещей и на вере в бессмертие души, ее переселение после смерти одного тела в другое. По закону кармы будущее место обитания души зависит от деяний ее носителя — в частности, человека — в прошлой жизни. Царь в новой жизни может возродиться в бедной семье, мужчина может родиться женщиной, животным, деревом, камнем. Души животного или дерева могут в следующем рождении вселиться в тело человека. Таким образом, весь мир от низших его видов до небожителей оказывался в едином круговороте переселения душ, а управляла всем этим движением карма. Такое представление о законе кармы сохранилось во всех ортодоксальных системах философии и в джайнизме.

Закон кармы – не чисто физический закон, он и моральный закон одновременно, потому что он карает за нарушение этико-социального закона – *дхармы*, работает в паре с ним. Представление о нравственном законе, которым должен руководствоваться в жизни каждый человек, сложилось еще в до-философских текстах, но закреплено было в брахманах в учении о *нравственном законе для каждого сословия (варна-ашрама-дхарма)*, или «учении о четырех жизненных стадиях». Согласно этому учению, каждый мужчина из трех высших варн проходит четыре жизненные стадии (ашрама). Для каждой из варн предусмотрен специфический круг социальных обязанностей – дхарма, т.е. каждая варна имеет свою дхарму.

Первая стадия – стадия ученичества (*брахмачарья*). Она начинается с обряда посвящения (*упанаяна*), символизирующего приобщение к священному знанию – ведам, который мальчик проходил в возрасте 5–7 лет. Во время обряда ему на шею надевают священный шнур (*упавита*). После церемонии мальчик считается получившим второе рождение, сакральное, поэтому членов трех высших варн называют «дважды рожденными». Только дважды рожденные раньше имели право изучать веды, женщинам и шудрам нельзя было не только заучивать наизусть, но даже читать и слушать священные тексты. Стадия ученичества могла длиться 12 лет и больше. За ней следует стадия домохозяина (*грихастха*). Дхарма домохозяина – общественно полезный труд, совершение жертвоприношений богам и предкам, обзаведение потомством. Состарившись и дождавшись внуков, домохозяин должен перейти на другую стадию – отшельничества (*ванастха*). На этой стадии ему предписывается передать дом и хозяйство сыновьям и удалиться в лес, одному или с женой. В лесной обители он должен совершать покаяние и предаваться размышлениям, готовя свою душу к освобождению от сансары (мирского бытия). Последняя стадия на жизненном пути человека – удел странствующего аскета (*саньяси*), блуждающего в одиночестве по городам и деревням. Тяготы такой жизни должны окончательно разрушить его привязанность к мирскому бытию и превратить его в идеал, описанный в Ваджрасучика-упанишаде: в мудреца, обладающего высшим знанием, свободного от земных привязанностей, от печали, зависти,

надежды, наделенного спокойствием, пребывающего в созерцании, не затронутого обманом и самосознанием<sup>50</sup>. Этот нравственный идеал сохраняется и в сегодняшней Индии.

С четырьмя жизненными стадиями индийская традиция соотносит четыре вида ведийских текстов: ученик должен был изучать 4 самхиты – Ригведу, Самаведу, Яджурведу, Аатхарваведу; домохозяин – брахманы; отшельник – араньяки; странствующий аскет – упанишады.

Считалось, что нравственное поведение, следование своей дхарме и превращение в нравственный идеал приводит человека к высшей цели, к которой должен стремиться всякий – к слиянию с субстанцией мира (Атманом) и освобождению (мокша) от уз мирского бытия (сансары), отождествляемого со страданием, и от действия кармы. Освобождение в упанишадах расценивается как достижимое уже при жизни через правильное знание о своем единстве с высшей субстанцией. Об этом говорил в «Чхандогья упанишаде» Уддалака Аруни своему сыну Ш्वетакету: «Тат твам аси» – «Ты есть Тот [Атман]»<sup>51</sup>. Душа человека, достигшего мокши при жизни, после смерти тела достигает «мира Брахмана» – высшего уровня бытия.

Дхарма, понимаемая пока в этическом и социальном смысле как «правило», «нравственный и социальный закон», «долг», «устой», включается в систему трех традиционных жизненных ценностей (*триварга*). Две другие – это *артха* («выгода», «польза») и *кама* («чувственное удовольствие», «любовь»). Эту систему ценностей имел в виду Ватсьяна (ок. V в. до н.э.) в «Камасутре», говоря, что к каме следует стремиться смолоду, к артхе – в зрелом возрасте, а к дхарме – в пожилом, но поскольку никто не знает, долго ли проживет, по возможности ко всем трем следует стремиться одновременно<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Ваджрасучика упанишада. I. 9 // Упанишады, 2000. С. 640.

<sup>51</sup> Текст в квадратных скобках реконструирован мною (Н.К.), исходя из контекста. В переводе А.Я.Сыркина эта фраза звучит как «Ты – одно с Тем», а перед ней говорится: «То – Атман» (Чх. уп. VI.8.7; VI.9.4; VI.10.3; VI.11.3 и др. // Упанишады, 2000. С. 344, 345, 346 и др.).

<sup>52</sup> Ватсьяна. Камасутра // История и культура Древней Индии. М., 1990. С. 240.

### б) Предфилософские идеи в эпосе

Эпические произведения «Махабхарата» и «Рамаяна» занимают особое место среди источников для изучения философии. Они начинают создаваться с середины I тыс. до н.э., но окончательно сложились к V в. н.э., поэтому в них оказались представлены идеи, относящиеся к самым разным историческим периодам. Здесь мы находим этические концепции — учения о дхарме, карме и мокше, учение о техниках йоги, концепции пракрити (материи) и гун (качеств), ставшие фундаментальными в системе санхья-йога и др. Однако удельный вес мифологии в эпосе как произведениях художественной литературы гораздо больше, чем в «окончании вед». Что представляют собой эти памятники?

«**Махабхарата**» («Великое [сказание о битве] потомков Бхараты») поражает уже своими размерами (100 тыс. двустиший — шлок, разделенных на 18 книг), в 8 раз превосходящими «Илиаду» и «Одиссею» вместе взятые. Содержание «Махабхараты» чрезвычайно разнообразно: здесь собственно героический эпос — сказание о значительном историческом событии — переплетается с другими произведениями, иногда совершенно самостоятельными, иногда косвенно связанными с основным сюжетом, за которыми часто просто теряется нить центрального повествования. В частности, в «Махабхарату» включены знаменитые поэмы «Наль и Дамаянти», «Сказание о Савитри», самостоятельная версия эпоса «Рамаяна», ряд философских поэм. В целом это произведение эпического, мифологического, сказочного, дидактического, религиозно-философского, юридического, исторического содержания. В нем раскрывается смысл таких важных понятий, как дхарма, карма, мокша и сансара, которые затем будут теоретически разрабатываться в философии. За широту и разносторонности охваченного в ней материала «Махабхарату» называют «энциклопедией древнеиндийской жизни».

Ядро «Махабхараты» составила поэма о великой битве, построенная на древних героических сказаниях и песнях. Исследователи считают, что она описывает реальные исторические события — сражение на Курукшетре (поле Куру), происходившее между серединой X и началом IX в. до н.э. Поэма позволяет судить о целой эпохе в ранней истории Индии, главным со-

держанием которой были межплеменные войны между куру и панчалами, предшествовавшие созданию крупных государств на западе Гангской долины. Авторство поэмы приписывается мифическому мудрецу Вьясе, приходящемуся дедом главным героям поэмы.

Главная сюжетная линия «Махабхараты» такова. В династии Куру (Лунной династии), основанной царем Бхаратой, родились два брата – Дхритараштра и Панду (санскр. – «Бледный»). Поскольку старший брат Дхритараштра родился слепым, трон, который по праву должен был принадлежать ему, достался младшему брату Панду. У Панду от двух жен родились 5 сыновей – Юдхишхира, Бхима, Арджуна, Накула и Сахадева, называемые по отцу Пандавами. Вскоре после рождения детей Панду умер. Его сыновей воспитал в своем доме Дхритараштра, который не преминул занять трон. У него самого родились одна дочь и сто сыновей, прозванные по имени основателя рода Кауравами. С детства Пандавы и Кауравы соперничали и враждовали. Старший из Кауравов, Дурьёдхана, злобствовал и завидовал больше всех и частенько выступал инициатором всяких подлостей против Пандавов.

По праву наследования страной Куру должны были править сыновья Панду, но естественным желанием отца Дхритараштры было передать власть собственным ста сыновьям. Поэтому он не раз шел на поводу у Дурьёдханы, желавшему истребить Пандавов. В результате козней Дурьёдханы Пандавам пришлось долго скрываться и скитаться под видом брахманов. Только когда они снова получили власть, благодаря браку с царевной панчалов Драупади, они смогли получить назад свою половину царства Кауравов. Их правление было чрезвычайно успешным, что еще больше разожгло зависть Дурьёдханы. Дурьёдхана по совету своего дяди Шакуни вынудил отца организовать игру в кости с Пандавами. В этой игре Юдхишхира проиграл искусному и коварному Шакуни всё богатство Пандавов, весь скот и земли, свою свиту, братьев, самого себя, а затем их общую жену Драупади<sup>53</sup>. Старый царь проявил великодушие и по просьбе

<sup>53</sup> Многомужество (полиандрия) было неарийской формой брака.

Драупади освободил ее и пятерых Пандавов. Но Дурьёдхана снова уговорил его вернуть соперников и сыграть в кости еще раз. Платой за поражение должно было стать добровольное изгнание. Пандавы снова проиграли. В течение 13 лет они жили в изгнании, но, будучи особами царской крови, они обязаны были править (такова дхарма кшатриев). И по истечении срока изгнания Пандавы послали к Дхритараштре гонца с требованием вернуть их вотчину. Получив отказ, они стали готовиться к войне.

Среди родственников Пандавов был бог Вишну в одной из своих ипостасей — в ипостаси Кришны, воплотившийся в теле племянника их матери Кунти. Кришна покровительствовал Пандавам и оберегал их. Когда же назрела опасность войны Пандавов с Кауравами, и весь мир разделился на две части — сторонников тех и других, — Кришна сначала попытался примирить враждующие стороны. Его попытка оказалась безрезультатной, и тогда Кришна предложил обеим партиям свою помощь, на выбор: либо свое войско, либо себя как советника и помощника. Царевич Дурьёдхана, сын Дхритараштры, выбрал военные силы Кришны, Пандавы — самого Кришну. Так Кришна стал возничим Арджуны, признанного лучшим лучником страны.

Перед началом братоубийственного кровопролития полководец Пандавов Арджуна устранился тем, что в предстоящей битве он и его братья должны перебить своих родственников. Арджуне пришла мысль, что нельзя быть счастливым, перебив свой род, ибо «с истреблением рода гибнут неизменные рода законы; если же гибнет закон, то род весь погружается в беззаконье»<sup>54</sup>. Эта мысль заставила его обратиться за советом к Кришне. Данный эпизод вместе с ответом Кришны описывается в 6-й книге «Махабхараты», называемой «Книгой о Бхишме». Здесь он составляет сюжет известной философской поэмы в 700 строф под названием «Бхагавадгита» (Божественная песнь). «Бхагавадгита» — один из многих философских текстов «Махабхараты», но самый известный. Что же ответил Арджуне Бог?

Кришна оправдывает войну. Он упрекает Арджуну в малодушии и напоминает, что сражение — долг (дхарма) кшатриев. «Лучше бездействия дело», т.к. освобождение достигается не че-

<sup>54</sup> Бхагавадгита, 1999. С. 14.

рез бездействие (несовершенство плохого), а через исполнение своей дхармы. Причем исполнять должно следует бесстрастно, без любви и отвращения, без желания плодов поступков. Кроме того, убивая врагов, Арджуна убивает их тело, но не душу (атман), т.к. атман убить нельзя, значит, в реальности он никого не убивает. Арджуна не может не убивать, говорит Кришна, т.к. Арджуна связан не только своей дхармой, но и своей кармой (деяниями в прошлых рождениях, подчиняющимися закону воздаяния. Плоды деяний накапливаются и обуславливают жизнь человека в новом рождении). Карма все равно заставит Арджуну сделать должное.

Битва потомков Бхараты продолжалась больше месяца и закончилась полным поражением Кауравов и победой Пандавов, из которых, впрочем, тоже уцелели очень немногие.

Другое эпическое произведение, **«Рамаяна»**, по размерам уступает **«Махабхарате»** — в ней 24 тыс. шлок и 7 книг, но оно композиционно похоже на первое — также содержит разнородный материал, не всегда имеющий прямое отношение к основному сюжету. Историческое прошлое индийцев находит свое отражение и в **«Рамаяне»**, но сюжет здесь определенно восходит не к фактам, а к мифу: земледельческому мифу, объясняющему смену времен года по аналогии с темой временной смерти и последующего воскрешения, или похищения и возвращения возлюбленной героя. Использование этого архаического мифа позволяет относить время действия **«Рамаяны»** к более древней эпохе, чем война Кауравов и Пандавов.

Рама — царь мифической Солнечной династии, представляет поколение более раннее, чем отпрыски Лунной династии — герои **«Махабхараты»**. Между тем сама поэма о Раме моложе сказания о битве на Курукшетре, и в ней отразились новая эпоха и новая, более высокая культура. Система художественных средств **«Рамаяны»** значительно богаче, поэтому филологи считают поэму переходной ступенью от устного эпоса к книжному. Автор **«Рамаяны»** считают легендарного поэта Вальмики, называемого **«адикави»** (первый поэт) Индии. О жизни Вальмики ничего не известно, но вполне возможно, что он существовал в действительности, т.к. текст **«Рамаяны»** демонстрирует определенные черты индивидуального поэтического стиля.

«Рамааяна», как и «Махабхарата», со временем была насыщена элементами религиозно-философского содержания, что превратило ее в священную книгу вишнуизма — одного из течений главной религии Индии — индуизма<sup>55</sup>.

Идеи, сюжеты и образы эпических поэм принадлежат не только индийской культуре, но всему Юго-Восточному региону. Притом что в эпических текстах мы находим множество предфилософских идей и концепций, говорить о наличии здесь разработанных и непротиворечивых систем философии пока нельзя, они появятся только в следующую историческую эпоху.

То, что предфилософские идеи шрути и смрити сложились в рамках мифологическо-религиозного мировоззрения, определило основания философских изысканий и **особенности** выросшей на их основании **индийской философии**: **1)** подчиненность сотериологии (учению о спасении); **2)** интравертив-

<sup>55</sup> Как Кришна в «Махабхарате», герой «Рамааяны» был объявлен земным воплощением бога Вишну. В 1-й книге основному сказанию предпослан своего рода «пролог на небесах». Здесь описано, как боги индуистского пантеона умоляли Вишну воплотиться в земного героя ради спасения мира от царя демонов Раваны, неуязвимого для остальных небожителей. Если исключить этот обрамляющий миф, то почти нигде более в тексте поэмы нет речи о божественном происхождении Рама. Он предстает в ней как земной человек, воплощающий идеал эпического героя: превосходящий всех здоровьем, красотой и силой; глаза у него — розовые, губы — малиновые, голос — зычный, плечи и руки — могучие, как у льва.

Рама женился на Сите, дочери Митхильского царя Джанаки. Обманом его вынудили отправиться в изгнание, якобы во исполнение обещания отца Рама, который за свое спасение во время войны богов и демонов обещал лишить сына Раму трона. В изгнание Раму сопровождали жена и брат Лакшмана. Десять лет эта троица прожила в лесу, пока на них ни обрушилось войско злых демонов — ракшасов. За то, что Рама разбил ракшасов, их повелитель Равана обманом похитил у него Ситу, унес ее на свой остров Ланку. Рама и Лакшмана долго искали Ситу по всей стране. Им помогли царь обезьян Сугрива и его первый советник, сын бога ветра Хануман. Хануман разыскал Ситу на Ланке и передал ей весточку от Рама, а Сугрива отдал приказ своему обезьянью войску помочь Рама и сразиться с ракшасами.

Описание битвы обезьян с ракшасами занимает всю шестую, самую большую по объему книгу «Рамааяны». Это совершенно фантастическая битва: сказочные обезьяны и демоны сражаются, бросая друг в друга вырванные с корнем деревья и целые скалы, ракшасы прибегают для одоления врага к колдовским чарам, их вождь Индраджит сражается невидимкой.

ность — обращенность на внутренний мир человека, а не на внешний, природный мир. Именно субъекта, по представлению индийских мыслителей, следовало спасать, а для этого его нужно перестроить, чтобы не мир приспособить под человека, а человека — под мир. Данная «интравертированность» будет отличать индийскую философию от «экстравертированной» (нацеленной, прежде всего, на изучение окружающего мира) греческой философии;

**3)** Включение в число специфически индийских методов философствования йогической практики, которая традиционно понималась как средство очищения тела и ума, их подготовки для постижения истины;

**4)** Включение в число познавательных процедур сверхрациональных методов телепатии, всеведения, йогической интуиции и т.п., способности к которым приобретаются в результате медитации. Это плохо совмещается со сложившимся в западной культуре пониманием философствования как **рациональной** теоретической деятельности, направленной на создание **рационально** обоснованной системы знаний о мире. И это говорит о существовании в Индии иных форм «рационально-

---

Сита, из-за которой разгорелась битва, является идеалом женских добродетелей своей эпохи. Она послушная дочь, любящая, преданная супруга. Любовь к Рама она пронесит через все испытания и искушения. После победы Рама над Раваной герой подверг свою жену испытаниям: только за то, что она долго жила в доме другого, он изгнал ее. Тогда Сита вошла в огонь, но бог огня Агни вынес ее оттуда и вручил мужу со словами: «О Рама, вот твоя Сита. Она чиста перед тобою, грех не коснулся ее — я, Бог огня, свидетельствую о том перед народом. Возьми ее — я повелеваю тебе». На тот раз все кончилось благополучно, и Рама и Сита вернулись в Айодхью через 14 лет после своего изгнания. Но вскоре Рама, поддавшись злым наговорам, вновь изгнал Ситу в лес, хотя она ждала ребенка. Любовь к мужу помогла ей преодолеть и это изгнание.

Сита поселилась у отшельника, у нее родились два сына Рама — Куша и Лава. Их воспитал отшельник, и однажды они, уже став взрослыми, пришли во дворец своего отца. Рама узнал в них своих детей и велел звать во дворец их мать, а когда она предстала, приказал снова доказывать свою безгрешность. На этот раз Сита обратилась за поддержкой к Матери-Земле, и Земля разверзлась на глазах у всех, из нее поднялся драгоценный трон, сверкающий как солнце, стоящий на головах чудовищных змей — нагов. На троне сидела Притхиви — богиня Земли. Она заключила Ситу в свои объятия, посадила ее рядом с собой на трон и исчезла с нею в подземных глубинах. С неба при этом просыпался дождь благоуханных цветов.

ти» и «теоретичности», иных отношений между ними, требующих специального исследования; 5) Отсутствие идеи истории как прогресса, играющей со времени появления христианства значительную роль в западноевропейской философии.

### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Раскройте смысл терминов: *даршана, анвикшики, веды, шрути, смрити, самхиты, брахманы, араньяки, упанишады, сутры, пураны, сат, асат, Атман, Брахман, веданги, нуруша, карма, сансара, мокша.*
2. Каковы исторические предпосылки появления индийской философии?
3. Какие периоды можно выделить в истории индийской философии?
4. Можно ли говорить о «ведийской философии»?
5. Какие предфилософские идеи появляются в ведах и древнеиндийском эпосе?

## ТЕМА 2. ЭПОХИ ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ И ПЕРВЫХ ШКОЛ

*1. Шраманский период: а) Культурный контекст эпохи. Источники изучения; б) Многообразие новых типов духовных учителей и их идеи. 2. Период первых школ: а) Источники изучения; б) Оформление главных школ астика и настика.*

### 1. Шраманский период

#### а) Культурный контекст эпохи. Источники изучения

Третий период в истории индийской философии получил свое имя от санскритского названия бродячих проповедников шраманов, или саманов (на пали), во множестве распространившихся на территории Индии на рубеже VI–V вв. до н.э. и выступавших с собственными антибрахманскими учениями. Шраманы не просто нападали на догматы брахманизма, на неприкосновенность авторитета вед и освящаемую ими социальную иерархию; они предлагали собственное видение мира, широко применяли рациональную аргументацию, развивали ее, благодаря чему стали создателями первых философских теорий, первыми собственно философами Индии. Шраманский период, который называют также «эпохой брожения умов», занял почти все V столетие до н.э. «Эпохой брожения умов» его называют за то, что именно в это время начинаются бурные дискуссии между мыслителями – брахманами и небрахманами, – в большом количестве бродившими по просторам Джамбудвипы<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Джамбудвипа – название полуострова Индостан в мифологии, означающее «континент цветка яблоневого дерева», производно от от санскр. «джамбу» – «цветок яблоневого дерева». Джамбудвипа считалась в мифологии одним из семи центральных континентов, окружающих гору Меру – центр мироздания. Ассоциировался с яблоневыми деревьями, в изобилии растущими на континенте или на горе Меру.

Откуда взялись эти бродячие проповедники, усомнившиеся в авторитете брахманской идеологии и давшие название начальному периоду индийской философии? Чем обусловлено их появление?

Бродячие проповедники-шраманы поставляются из местного населения, а также из арийских варн кшатриев и брахманов. Причины их появления исследователи видят в тех исторических событиях, которые изменили духовный климат в Индии. Первая, этническая, состояла в том, что арийское вторжение на Индостан завершилось, началось взаимопроникновение арийской и неарийской культур. Местное население Индостана (преимущественно дравидийское), «оправившись» от натиска индоариев, перешло к активному выражению неприятия их системы ценностей и стало в свою очередь оказывать влияние на пришельцев. Столкновения между двумя идеологиями, брахманской и антибрахманской, носителями которых были два этнических субстрата — арийский и неарийский, стали одной из причин появления шраманов и, как уже отмечалось, причиной появления философии в Индии.

Второй причиной можно назвать социально-политическое развитие. Начался рост городов, среди которых стали выделяться «лучшие» — экономические и культурные центры (шесть новых — **Шравасти, Чампа, Раджагриха, Сакета-Айодхья, Каушамби и Каши-Варанаси**; один — ранее существовавший, **Таксила-Такшашила**, последний из центра ведийской образованности становится всеиндийским учебным центром); начали создаваться сильные монархические государства и их объединения, в которых усиливаются социальные позиции военного сословия (кшатриев), монополизировавшего политическую власть. Сильные монархические образования, как показывает история, создают более благоприятные условия для интеллектуальной жизни. В них созревает необходимость в создании общегосударственных идеологий, которые консолидировали бы население, а не разделяли его. Брахманская идеология не могла стать такой консолидирующей силой, поэтому в это время индийские правители начинают оказывать покровительство не только брахманским мудрецам, но и небрахманским. Цари сильных государств Магадхи, Кошалы и других соперничают друг с другом в

организации публичных диспутов странствующих мудрецов, а супруга правителя Кошалы Прасенаджита Маллика даже строит специальный холл для этих встреч.

Традиция публичных диспутов в Древней Индии связана с ритуальной практикой и восходит к игре в священное знание (*брахмодья*), практиковавшейся еще в дофилософский период во время торжественных жертвоприношений, особенно связанных с встречей нового года. На эти жертвоприношения помимо собственно жрецов и чтецов гимнов приглашались специалисты в загадывании загадок. Участники игры делились на две партии, которые состязались между собой в загадывании и разгадывании такого типа загадок: «О каком боге известно, что он темно-рыжий, разноликий, юный и украшает себя в золото?» — Сома, или «Кто этот некто сияющий, опустившийся в лоно, самый мудрый из богов?» — Агни. Победители в этом состязании получали призы<sup>57</sup>.

Потребность в общегосударственной идеологии и поощрение всех участников ее теоретической разработки стали второй (социально-политической) причиной появления шраманов (и философии в Индии).

Но третьей и самой важной причиной шраманского «брожения умов» можно назвать развитие теоретического мышления, которое подстегивалось и направлялось ростом полемической культуры в брахманской среде. Несистематичность и противоречивость представлений, выраженных в священных текстах, породили возможность «свободомыслия» и плюрализм точек зрения на их истолкование. Сами брахманы в своих закрытых ритуаловедческих школах начинают вести полемику по вопросам ритуала, о смысле ведийских гимнов, авторитетности текстов, статусе ведийских богов. В этой полемике они совершенствуют свое «оружие» и фиксируют результаты своей работы в специальной дисциплине, называемой *vākoṽka* (искусство задавать трудные вопросы сопернику, отвечать на трудные вопросы и побеждать в состязании). Эта дисциплина называется в ряду дисциплин, традиционно изучающихся брахманами, в «Чхандогья упанишаде (VII.1.2, VII.1.4, VII.2.1,

<sup>57</sup> Шохин, 2004. С. 71–72.

VII.7.1)<sup>58</sup>. Новое теоретическое «оружие» брахманы применяют в и публичных диспутах, делая его всеобщим достоянием. Эффективность полемических средств послужила их принятию в качестве парадигм как для брахманов, так и для не-брахманов, начавших использовать их для решения мировоззренческих проблем и превративших в средства философских изысканий.

Источниками изучения шраманского периода являются тексты обеих противоборствующих идеологий, но главным образом тексты двух главных шраманских течений: буддизма и джайнизма. Третье главное шраманское течение — адживика — уже в следующем столетии перестало быть одним из ведущих, поэтому канонических текстов адживиков не сохранилось. Больше всего сведений мы находим в текстах канона ранних буддистов-тхеравадинов **Типитака** («Три корзины»), который начал записываться в I—II вв. н.э. на Ланке (Цейлоне). В книге В.К.Шохина «Первые философы Индии» приводятся переводы трех таких канонических текстов — **«Брахмаджала-сутта»** (Наставление о сетях Брахмы), **«Саманнапхала-сутта»** (Наставление о плодах подвижничества) и **«Поттхапада-сутра»** (Сутра о [паривраджаке] Поттхападе), в его же «Индийской философии. Шраманский период» — переводы еще целого ряда сутр. Данные канонических текстов дополняются околосанскритскими, такими как **«Милиндапаньха»** (Вопросы Милинды), ок. II в. н.э., **комментарии к текстам Сутта-питаки Буддагхосы**, V в. н.э., биографии Будды, в первую очередь **Буддхачарита Ашвагхоши**, I—II вв. н.э. (там содержатся сведения о протосанскритской Араде Каламе), в **«Махавасту»** (II—III вв.) и **«Лалитавистаре»** (III—IV вв.). Некоторые сведения можно найти в **«Истории буддизма в Индии и Тибете»** средневекового тибетского ученого Будона, XIV в.

Среди джайнских текстов важными источниками по изучению шраманского периода являются тексты канона шветамбаров (одного из двух направлений джайнизма), записанного только в V в. н.э., но включающего тексты древних сутр «Сутракританга», «Стхананга-сутра», «Бхагавати» (содержащей биографии Джини Махавиры и Маккхали Госалы) и др. Памят-

<sup>58</sup> Шохин, 2004. С. 73.

ники брахманской литературы («Махабхарата», «Рамаяна» и некоторые упанишады, в частности «Шветашватара-упанишада») также имеют вспомогательное значение.

### б) Многообразии новых типов духовных учителей

Буддийские тексты сообщают о существовании в этот период не менее 62 «бра́хманов и шра́манов», предлагающих собственные учения, а в комментарии к джайнскому канону их упоминается около 363. Разобраться в этом многообразии довольно трудно, тем более что разные авторы дают собственные названия и классификации странствующих мудрецов. Выделим наиболее известных учителей и их главные идеи, чтобы показать интеллектуальную атмосферу шраманского периода.

Во-первых, джайны и буддисты делят всех брахманов и шраманов на **кириявадинов** (признающих значимость действий для будущей судьбы индивида) и **акириявадинов** (не признающих значимости действий), в которых можно опознать сторонников брахманизма и их противников. Во-вторых, буддийские тексты помимо собственных учителей-проповедников, называют еще четыре группы шраманов: 1) общины тапасинов (аскетов), возглавляемые харизматическими лидерами. Среди аскетов заметны общины «неодетых» аскетов (ачелака), очень напоминающих греческих киников. 2) Среди «неодетых» выделяются адживики<sup>59</sup>. Их название производно от санскр. «аджива» — буквально, «образ жизни», поскольку именно эпатирующий образ жизни привлекал к ним внимание. Согласно «Махасачака-сутте» (Маджджхима-никая I.238), они расхаживают без набедренных повязок, облизывают руки после трапезы, т.к. не употребляют даже миски. Они — строжайшие вегетарианцы и уделяют особое внимание правилам питания, но не всегда их придерживаются, так же как не всегда соблюдают нормы нравственности и никогда не соблюдают законов уважения к другим людям. Адживикизм представляли шраманы Маккхали Госала, Нанда Ваччха, Киса Санкичча, Пурана Кассапа, Па-

<sup>59</sup> Об адживиках подробно можно узнать из книги: Basham A.L. History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion. Delhi etc., 1981.

кудха Каччаяна, Пандупутта, Упака, Аджита Кесакамбала и др. К ним относят также вельможу Паяси<sup>60</sup>, который не был бродячим проповедником, но разделял представления вышеназванных учителей. Среди поклонников адживиков было немало вельмож, которые охотно дарили общине пещеры и привилегии. Община адживиков была хорошо организована, свидетельством чему — факт составления ими канона, который, однако, до нас не дошел. С адживиками вел беседу Александр Македонский, сограждане которого называли адживиков гимнософистами («нагими мудрецами»). Они же подняли мятеж против Александра в Северной Индии.

Поскольку сведения об адживиках и их учениях получены из вторых рук — как правило, оппонентов, — то принимать их надо с некоторой поправкой. Очевидно, что «неодетых» интересовали вопросы космологии и биологии, что они были строгими детерминистами. Однако полного идейного единства среди них не было.

Прозвище первого из них представляет собой задачу, имеющую два решения: в буддийской традиции Маккхали Госала с языка пали переводится как обидный окрик: «Не оступись, коровник». Получил его мыслитель якобы за то, что родился в коровнике, и в юности, будучи слугой, проигнорировал хозяйское предупреждение «Не оступись!», упал и пролил доверенное ему масло. В джайнской традиции его зовут Госала Манкхалипутта, составляющая «Манкхалипутта» означает отчество и переводится как «сын Манкхали». Манкхами<sup>61</sup> тогда называли странствующих поэтов или бардов, которые выступали перед публикой с картинками, изображающими эпические сюжеты, и сопровождали демонстрацию распеванием стихотворных текстов. Сыном такого барда джайны считают «Коровника». Он имел и более уважительное брахманистское имя Маскарина, означающе «аскет с бамбуковым посохом».

<sup>60</sup> Некоторые исследователи видят в Паяси намек на царя Кошалы Прасенаджита (см.: Шохин, 2007. С. 101).

<sup>61</sup> О манкхах см.: Varua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi etc., 1970. P. 298.

Госалу называют детерминистом и фаталистом, поскольку он верил в безличную и слепую силу необходимости (нияти), управляющую земной жизнью людей (сансарой). Необходимость считал одной из трех первоначал. Двумя другими в его картине мира назывались окружающая среда (сангати) и собственное бытие, или собственная природа (бхава). Необходимость представляет собой программу, заложенную в структуре мира. Каждое живое существо выполняет эту программу, соответственно его собственной природе (бхава) и в зависимости от условий, в которых оказывается (сангати). Структура мира, по Госале, излагается в Саманнапхаласутте и включает, в частности, 1 млн 400 тыс. основных воплощений; 6600 дополнительных; 509 с половиной карм; 62 пути жизни, 62 малых мировых периода, 6 классов людей, 8 стадий человеческого существования, начиная с младенчества, 49 способов поддержания жизни, 49 видов странничества, 49 областей нагов; 2000 способностей чувств; определенное количество разных видов живых существ, 707 горных хребтов, 707 снов; 8 400 000 больших мировых периодов, в течение которых все проходят все ступени мироздания, очищаются от грехов через перевоплощения, поэтому в конце концов спасутся<sup>62</sup>. При Госале адживики организовались в орден, которым он руководил 16 лет. Был сильным конкурентом Джинны Махавиры.

Биография Пураны Кассапы в пересказе буддиста Буддагхосы тоже выглядит не слишком достойно. Его имя с пали переводится как «Заполняющий», оно было дано ему за то, что он стал сотым рабом богатого хозяина и заполнил собой недостающую до сотни единицу. Не удовлетворяясь рабским существованием, Пурана бежал в нагие аскеты; окончил жизнь тем, что утопился. Его фамилия Кассапа (санскр. Кашьяпа) является известной брахманской фамилией и говорит о том, что буддисты, скорее всего, придумали «плохое» происхождение для своего оппонента. Некоторые авторы называют его первым адживиком. В философии Пурана был защитником теории акирия-вада.

Адживик Пакудха Каччаяна, чье прозвище на пали «Пакудха» означает «горбатый», тоже принадлежал к знатному брахманскому роду, на санскрите называвшемуся Катьяянами. Па-

<sup>62</sup> Дигха-никая. 20 // *Шохин*, 1997. С. 270–271.

кудха в жизни вел себя неординарно: пользовался только горячей водой (скорее всего, из-за приверженности ахимсе – принципу ненанесения вреда живым существам), считал грехом пересекать поток, поэтому в искупление ставил курганчик; не любил споров, за скромность почитался народом.

Эпатирующим персонажем был и Аджита Кесакамбала, относящийся к старшему поколению шраманов. Его имя означает «непобедимый в плаще из человеческих волос», он получил его за то, что не снимал напоминающее плащ одеяние из волос ни зимой, ни летом, испытывая при этом большие неудобства.

Теории мироздания Аджиты и Пакудхи по характеру напоминают учения первых греческих философов-физиков, поскольку они учили, что все состоит из первоначал (бхута) и многообразии объективного и субъективного мира зависит от определенного соединения и разъединения неизменных бхут. Таковых, по мнению Аджиты, существует четыре: земля, вода, воздух, огонь. Пакудха выделяет 7 первоначал, к вышеназванным бхутам добавляет еще три: оживотворяющую, движущую силу (дживу), силы соединяющую (любовь) и разъединяющую (страдание). Две последние похожи на любовь и вражду в учении Эмпедокла. Пакудха считал Атман и мир вечными. Его идеи оказали влияние на локаятиков, джайнов, буддистов.

Аджита, Пурана Кассапа и Пакудха всецело отрицали закон кармы-сансары и принцип освобождения. Для Аджиты они не имели смысла, т.к. он не признавал существования души, для Пураны – из-за его фатализма. Другие адживики давали карме и сансаре своеобразные интерпретации.

Пурана признавал сверхчувственное знание – всеведение, которое он понимал как всевидение.

Примкнувший к адживикам Паяси отрицал существование потустороннего мира, аргументируя это отсутствием достоверных чувственных свидетельств о нем: сколько ни просил он своих умирающих родственников рассказать ему, как им будет на том свете, ни один не вернулся и ни о чем не рассказал. В буддийской «Паяси-суттанте» из Дигха-никаи приводится его афоризм: «Я этого не знаю, я этого не наблюдал, следовательно, этого не существует». Паяси прославился также как довольно жестокий экспериментатор. В поисках души он уморил не одного человека, но душу так и не нашел.

Большинство из представителей адживики проповедовали бездействие в социально-нравственном плане.

Как периферийная учительская традиция адживикизм просуществовал до XIV в. на юге Индии, в Восточном Майсуре.

3) Еще одной разновидностью шраманов были париббаджаки (пали), или паривраджаки (санскрит) – «пилигримы», называемые так за то, что вели странствующий образ жизни и не объединялись в постоянные общины. К паривраджакам причислялись мужчины и женщины, которые давали обет безбрачия и странствовали в течение девяти месяцев в году, распространяя популярные знания (в том числе по искусству красноречия). Буддийские тексты оставили нам имена паривраджаков, ставших буддистами: Пасура (с его веткой джамбу, спорил с буддистами, за что стал немым), Сабхия (с его двадцатью тезисами, унаследованными от матери), Поттхапада (прозвище означает «страдающий слоновой болезнью»), Ясадатта, Ваччаготта, Уггахамана, Джамбукхадака. Жили они милостыней. В сезон дождей они собирались в специально устраиваемых для них дискуссионных «залах» (в частности, бывали у царицы Кошалы Маллики) и вели там шумные дискуссии. Среди паривраджаков не было идейного единства. Они совпадали лишь в вере в возможность бессмертия и блаженства в мире Брахмы, которое можно заработать следованием обету безбрачия (брахмачарья) и воздержанием от зла делом, словом, мыслью и образом жизни. Их заслугой перед философией считают составление списка «обязательных предметов» дискуссии – по сути, куррикулума главных мировоззренческих проблем: вечность мира и Атмана, конечность мира в пространстве, отношения души и тела, возможность жизни после смерти, возможность самообусловленности мира и Атмана, вечность переживаний радости и страдания, наличие плода добрых и злых дел. Обращает на себя внимание тот факт, что среди перечисленных тем для дискуссий первых философов в шраманский период (и позже) мы не найдем проблемы соотношения добра и зла и темы истории как прогресса.

В обсуждениях перечисленных топиков развивалась не только небрахманская, но и брахманистская ученость.

4) Четвертую группу шраманов составляли джайны, называвшие себя ниргрантхи — «свободные от силков». 5) Пятую — буддисты. Доктрины двух последних разновидностей шраманов будут представлены ниже.

Нападки шраманов побудили и брахманов перейти от обсуждения узкопрофессиональных, связанных с выполнением ритуальных обязанностей, проблем к теоретическому решению мировоззренческих вопросов, создавать таким образом свою философию. Тексты свидетельствуют, что в этой деятельности брахманы, во-первых, не стеснялись заимствовать достижения шраманских течений (хотя никогда это не афишировали) и, во-вторых, не выступали единым фронтом, а делились на группы, наиболее заметными из которых, согласно Брахмаджала-сутте, были локаятики, догматики, скептики<sup>63</sup>.

**Локаятиками** (от «локáята» — «распространенный в мире», имелся в виду устойчивый набор дисциплин, изучаемый в брахманских школах и университете в Таксиле на севере Индии) назывались профессиональные брахманские философы-эристы (спорщики), специализацией которых были разработка каверзных вопросов оппоненту и доказательство альтернативных тезисов типа: «Всё существует» — «Ничего не существует»; «Всё есть единство» — «Всё есть множественность»<sup>64</sup>. В III главе «Ланкаватара-сутры»<sup>65</sup> (I в. н.э.) предметы упражнений локаятиков перечислены более подробно. Ими, помимо приведенных выше, были бинарные утверждения: «Всё создано кем-то — Ничего никем не создано», «Ни что невечно — Всё вечно», «Всё является следствием чего-то — Ни что не является чьим-либо следствием», «Атман есть — Атмана нет», «Этот мир существует — этот мир не существует» и т.п. У Буддагхосы в комментарии на палийский канон приведены примеры их софизмов: «Ворона белая, потому что кости ее белые. Журавль красный, потому что кровь его красная» и т.д. Доказательства локаятиков очень похожи на доказательства древнегреческих софистов, которые также брались доказывать все что угодно, поскольку не призна-

<sup>63</sup> См.: *Шохин В.К.*, 1994. С. 90–103.

<sup>64</sup> Цит. по «Локаяттика-сутте» в «Самьютта-никае» // Самьютта-никая II. 77–78.

<sup>65</sup> Ланкаватара-сутра III // *Шохин*, 2007. С. 411–413.

вали объективной истины. Подтверждение тому можно найти, например, у Аристотеля, приводившего их софизмы: «...если индиец, будучи весь смуглый, имеет белые зубы, то он белый и не белый»<sup>66</sup>.

Локаятиками, как сообщают буддийские тексты, были Поккхасаради и Паччаника («Противоречник») из Шравасты, которому Будда ответил отказом на его просьбу о наставлениях, потому что считал его безнадежно испорченным. Позже локаятиками стали называть представителей самостоятельного натуралистического (или физикалистского) направления в философии. Причину перенесения названия можно усматривать в склонности натуралистов к рациональной аргументации, не опирающейся на авторитет священного писания.

Брахманы-догматики, по «Брахмаджала-сутте»<sup>67</sup>, выступают как сторонники четырех основных доктрин, объясняющих отношения субъекта (атта) и мироздания (лока): а) этерналисты — признающие вечность и субъекта, и мира (в них видят предшественников системы санкхья); б) полуэтерналисты — признающие, что субъект и мир в одном случае могут характеризоваться как вечные, в другом — как невечные; в) полуфинитисты — разрабатывавшие концепцию конечности мира в пространстве; г) окказионалисты — считающие субъект и мир ничем не обусловленными, случайными. Именно из учений догматиков вырастет вся ортодоксальная (признающая авторитет вед) философия.

Брахманы-скептики получили в «Брахмаджала-сутте» прозвище «скользких угрей»<sup>68</sup>, за то что особенностью их позиции стало ускользание от ответа, отсутствие определенной позиции. Какой бы вопрос ни задали такому брахману, ответ его будет похож на ответ Санджай Белаттхипутты из «Саманнапхала-сутты»: «Это не мое мнение. Я не считаю так, я не считаю иначе, я не говорю, что “нет”, и не говорю, что “не нет”»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Аристотель. О софистических опровержениях. // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 541.

<sup>67</sup> Брахмаджала-сутта I.30–37; II. 1–21 // Шохин, 1997. С. 227–237.

<sup>68</sup> Брахмаджала-сутта II. 24–27 // Шохин В.К., 1997. С. 238–240.

<sup>69</sup> Саманнапхала-сутта 30–32 // Шохин В.К., 2007. С. 330–331.

Позиция Санджаи на первый взгляд может показаться чрезвычайно странной, потому что не предлагает никакого положительного знания. Да и буддисты, повествующие о Белаттхипутте, называют его «самым глупым и тупым»<sup>70</sup> из всех шраманов и брахманов, с которыми беседовал царь Аджаташатру по сюжету упомянутой сутты. На самом деле критический пафос буддистов был вызван вовсе не тупостью Санджаи, а тем, что они видели в нем серьезного соперника и заимствовали у него диалектические приемы и принцип бессмысленности метафизических суждений<sup>71</sup>, который был использован и развит основателем «школы срединности» Нагарджуной, но признаться в заимствованиях не могли. Согласно Палийскому канону, Санджая возглавлял в Раджагрихе довольно большую школу, членами которой были известные паривраджаки Суппия, Сарипутта и Моггалана. Кстати, этот факт дает основания считать и Санджаю паривраджаком.

Кроме названных групп шраманов и брахманов, выдающуюся роль в развитии теоретического мышления шраманского периода сыграли отдельные учителя, происходившие часто из брахманов, которых невозможно соотнести ни с одним из означенных направлений, но у которых учились многие. Среди таких влиятельных персонажей особого внимания заслуживает Алара Калама. Санскритский вариант его имени — Арада, прозвище Калама означает «длинный, красно-бурый». По рождению Алара был частично брахман. Он был одним из первых учителей будущего Будды. У него царевич Сиддхартха научился четырехступенчатой медитации, завершающейся созерцанием пустоты и дематериализацией исполнителя. Эта практика была включена в буддийскую практику. Учение Арады пересказывается в «Буддхачарите» Ашвагхоши.

В.К.Шохин считает философию Арады Каламы теоретическим истоком не только буддизма, но санкхьи и йоги на том основании, что система Арады является дуалистической: в ней

<sup>70</sup> Саманнапхала-сутта 33 // Шохин В.К., 2007. С. 331.

<sup>71</sup> Г.Малаласекера и Б.Баруа обратили внимание на то, что Санджая отказывался отвечать именно на те вопросы, на которые с точки зрения чувственного опыта ответов дать нельзя (см.: *Malalasekera G. Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1–2. L., 1960. Vol. 2. P. 1000*).

противопоставляются духовное начало («чистый субъект») и человек как объединение духовного и материального (психофизический агрегат)<sup>72</sup>, называются те же, что в санхье, «проявленные» начала. Система йоги становится наследницей Арады в силу того, что заимствует онтологические категории санхьяиков.

Арада Калама построил категориальную систему, которая фиксирует структуру бытия субъекта в мире, позволяет понять причины возвращения в круговорот рождений и смерти (сансару) и освобождения индивида из круга сансары. Категории вводятся через определения, что является признаком развитой теории.

Таблица 2

Система категорий Арады Каламы

Бытие:		
природа	модификации	рождение – старость – смерть
<ul style="list-style-type: none"> <li>– 5 физических элементов (бхута)</li> <li>– самость</li> <li>– интеллект</li> <li>– непроявленное</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– 5 объектов восприятия</li> <li>– 5 способностей восприятия</li> <li>– 5 органов действия</li> <li>– ум</li> </ul>	<p style="text-align: center;"><b>Причины сансары:</b>            неправильность, самость,            смешение, наложение,            неразличение,            неправильные средства,            привязанность,            отпадение в сансару</p> <hr style="width: 50%; margin: auto;"/> <p style="text-align: center;">↓</p> <p style="text-align: center;">незнание, действие, жажда</p>

Исходной категорией у Арады является бытие индивида (саттва), которое обуславливается природой (пракрити) и модификациями (викара), а проявляется как рождение, старость и смерть. Природа человека объединяет неизменные первоначала и складывается из пяти материальных элементов (бхута), самости (аханкара), интеллекта (буддхи) и непроявленного (авьякта). Из материальных элементов (земли, воды, огня, воздуха и эфира) состоит тело человека. Самость есть осознание себя

<sup>72</sup> Шохин, 2007. С. 143.

как «Я» в любом сознательном и волевом акте, примысливание себя ко всякой совершаемой операции; оно выражается в высказываниях типа: «Я говорю», «Я знаю», «Я иду», «Я стою» и т.п. Интеллект познает мир и производит суждения, такие как: «это — горшок», «это — ткань» и т.п. «Непроявленное» в тексте определяется как противоположное рождению, старости и смерти, что позволяет понимать его как некое нематериальное ядро человеческого бытия, «чистый субъект», который не подвержен изменениям, бессмертен и является субъектом освобождения из сансары. Его единственный атрибут, согласно Араде, — «познающий поле»; т.е. он есть чистая активность сознания без самосознания и содержания, противостоящая изменчивой сансаре. Чистый субъект (как становится понятным из критических замечаний пришедшего к Аларе за наставлениями Будды) приобщается к Атману, освобождается от тела, но не от «познающего поля» — различения себя и бытия. Алара называет освободившееся «непроявленное» — высшим Брахманом — лишенным знаков и неубывающим (XII. 65).

Под «модификациями» имеются в виду основания видоизменения бытия индивида как потока сознательной и деятельной жизни. В этом потоке Алара различает четыре группы структурных элементов: пять видов объектов восприятия, пять способностей восприятия (индрий), пять органов действия (руки, ноги, органы речи, органы испражнения и размножения) и ум (манас) — синтезатор результатов работы органов восприятия и деятельности. Его отличие от интеллекта, выступающего как способность суждения, можно усмотреть в том, что ум «отдает команды» органам действия на основе данных о чувственной реальности, полученных индриями.

Природа и модификации являются первоначалами и причинами очередного витка проявленного бытия — рождения, старости, смерти. Общеизвестно, говорил Алара, что незнание, действие, жажда (жизни) ведут к повторному рождению. Но они детерминированы наличием в структуре бытия таких самостоятельных сущностей, как неправильность, самость, смешение, наложение, неразличение, неправильные средства (спасения), привязанность и отпадение (в сансару). Именно они обуславливают незнание, действия и жажду сансарного бытия субъекта.

Неправильность распространяется на действия и мысли. Самость обуславливает связи Я с эмпирической реальностью, заставляя чистого субъекта думать о себе как о совершающем некоторые действия, думающем и чувствующем: «Я говорю», «Я знаю», «Я стою», «Я хочу эту вещь», «Я страдаю». На самом деле, «непроявленное» отделено и от материального тела, и от самости, и мыслит о себе неправильно. Чистый субъект «смешивает» себя с телом, «не различает» себя от него по природе, «накладывает» на себя интеллект и органы деятельности, поэтому и мыслит себя как действующего. Именно по этим причинам чистый субъект может выбрать неправильные средства спасения (ведийские ритуалы), совершать неправильные действия и привязаться к сансаре.

Для того, чтобы выбрать правильные средства к спасению, обладающее сознанием бытие (т.е. человек) должен обладать правильным знанием (имеется в виду знанием учения Алары Каламы) о своем бытии и духовной сущности. Если он понимает причины появления в нем «неправильных» мыслей и желаний, он может прекратить действие причин и таким образом избавиться от «плода» — от привязанности к сансаре. Но сделать это он может только при условии выбора правильного образа жизни: он должен покинуть семью и заняться четырехчастной медитацией, разрушающей его «неправильные» мысли, чувства и поступки. Сначала он учится избавляться от страстей, затем — активизировать разум для свободного, бесстрастного размышления о различных предметах, испытывая при этом неведомое доселе божественное блаженство, на третьей ступени он избавляется и от этого блаженства, переходит на четвертую ступень, где всякое мышление и всякое блаженство прекращаются, материальная форма отбрасывается. На этой высшей ступени человек «извлекает из себя Атмана», который и есть Брахман — высшее бытие.

Идейные искания первых философов были направлены на *теоретическое* решение мировоззренческих вопросов, что, собственно, и отличает философию от дофилософии и предфилософии. Эта оговорка существенна, поскольку практически все первые философы исходили из веры в высшую, трансцендентную реальность, рационально не познаваемую, в их учениях еще

много мифологии. При этом брахманские философы хотели создать целостные учения о мире, исходя из того, что написано в ведической литературе, а небрахманские строили свои учения, не ограничивая себя догматическими рамками.

Исходным пунктом расхождений между брахманскими и небрахманскими философами стала проблема кармы, формулирующаяся в таких, к примеру, вопросах: являются ли для будущей судьбы индивида решающими его действия, или они сами детерминированы какими-то внешними и совершенно не зависящими от индивида факторами? От решения этого вопроса зависел выбор жизненных целей и ценностей, к которым относились веды, принятие или непринятие ведийского мировоззрения.

## 2. Период первых школ

### а) Источники изучения

В следующий период индийской философии, названный периодом первых школ, и охватывающий с IV в. до н.э. по II в. н.э., на фундаменте, заложенном в шраманский период, усилиями организованных коллективов мыслителей начинает строиться здание «школьной» философии. При этом оказалось, что появившиеся в этот период учения не вполне являются преемницами предшествующих им концепций, многое из того, что бурно цвело в шраманскую эпоху, просто исчезло. Изменился статус отдельных учений: одни перестали быть влиятельными (как адживикизм), другие приобрели философский статус взамен узко специального (как теории локаятиков).

Первоисточников для изучения этого периода много и они имеют разную принадлежность. Среди них уже упоминавшиеся тексты грамматистов Яски («Нирукта», V–IV вв. до н.э.) и Шаунаки («Брихаддэвата», V–III вв. до н.э.), Панини («Восьмикнижье», IV в. до н.э.) и Патанджали («Махабхашья», II–I в. до н.э.), буддийский и джайнский каноны, околочанонический буддийский текст «Вопросы Милинды<sup>73</sup>» (II–I в. до н.э.), базовые текс-

<sup>73</sup> Милинда – греко-бактрийский царь (130–100 до н.э.), вторгшийся в Северо-Западную Индию.

ты даршан и комментарии на них, сочинения античных, китайских, тибетских историков («История буддизма в Индии и Тибете» Будона, XIV в., и «История буддизма в Индии» Тарантахи, XVI в.), новые упанишады (в частности, Шветашватара, IV–III вв. до н.э., Майтри, Катха и Мундака, II–I вв. до н.э.), своды законов — дхармасутры и дхармашастры (в особенности «Законы Ману»), тексты по науке политики («Артхашастра» Каутильи, I–II вв.), пураны, медицинский текст «Чарака-самхита» (I–IX вв.)<sup>74</sup>, «Махабхарата» и «Рамаяна», беллетристическая литература. В это время традиционная брахманистская культура распространяется и на юг, а центр развития индийской цивилизации смещается в Северо-Восточный регион, в Гангскую долину.

### б) Оформление главных школ астика и настика

Характерной чертой периода первых школ является признание философствования самостоятельной областью деятельности, причем чрезвычайно ценной для общества. В «Законах Ману» теоретический курс под именем «анвикшики» включается в перечень главных образовательных дисциплин. При этом анвикшики понимается исключительно как познание Атмана (атмавидья). В «Артхашастре» анвикшики трактуется иначе: как общеметодологическая дисциплина — та, что осуществляет исследование посредством аргументации в различных областях знания и деятельности; в трех ведах она рассматривает законное и незаконное, в политике — правильную и неправильную политику, в экономике — пользу и ущерб. За ее методологическую функцию она характеризуется также как приносящая пользу людям, укрепляющая их дух и в радости, и в унынии, как умение правильно рассуждать, говорить и действовать, как

«Светильник всех знаний, средство совершения всех начинаний, Опора всех установлений — [такой] всегда мыслится анвикшики» («Артхашастра» Каутильи)<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Растянность времени создания текста объясняется тем, что его ядро было создано в I–II вв. врачом Чараккой, а затем в VIII–IX вв. текст был дописан Дридхабалой.

<sup>75</sup> Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994. С. 163.

Источники сообщают о большом количестве философских школ. Школы, в отличие от сект, объединяющих монахов и мирян вокруг одного харизматического лидера для совместной религиозной жизни и привязанных к одной местности, обосновывались в монастырях, включали только монахов, занятых теоретической деятельностью, но распространяли свое влияние на огромные территории. Секты представляли более низкие социальные слои, как правило, хуже образованные. Школы были носителями «большой традиции», поскольку именно в них происходила теоретическая разработка доктрины. Известно несколько классификаций философских школ, среди которых обращают на себя внимание две. Первая – классификация Панини, поделившего их по **трем** направлениям на **астика** (от санскр. – «те, кто считает, что есть», признающие авторитет вед, ортодоксальные), **настика** (от санскр. – «те, кто считает, что нет», не признающие авторитет вед, неортодоксальные) и **ниятивада** (санскр. – «учащие предопределенности», что можно переводит как «исповедующие фатализм» (Восьмикнижье, IV. 4, 60)<sup>76</sup>. Вторая – классификация Каутильи<sup>77</sup>, данная им в виде дефиниции философии: «Философия – это **санкхья, йога и локаята**» (Артхашастра, 1.2.). Деление школ по направлениям астика и настика, сделанное Панини, стало классическим. Школы астики и настики дали начало главным системам (даршана). И сегодня все философские учения в Индии делят на девять систем, принадлежащих двум названным направлениям – шесть ортодоксальных, группируемых попарно: санкхья – йога, миманса – веданта, вайшешика – ньяя, и три неортодоксальных – чарвака (или локбьята), джайнизм и буддизм. Все эти девять систем в разной степени получили свое оформление в период первых школ, и все они представлены в текстах.

Изо всех кружков шраманской эпохи в период первых школ сохранились пять: локаята, адживика, протосанкхья, джайнизм и буддизм. Главным вопросом эпохи становится вопрос об Атмане: он-то и разделил астиков и настиков. Традиционалисты

<sup>76</sup> Шохин, 2004. С. 88.

<sup>77</sup> Каутилья – премьер-министр родоначальника династии Маурьев Чандрагупты (кон. IV–нач. III вв. до н.э.). Другое имя Каутильи – Чанакья.

считали, что Атман есть, а антитрадиционалисты — что его нет. Самым большим авторитетом в названный период пользовались *буддийские школы*. Их поддерживали северные и южные правители, наиболее знаменитыми из которых были Ашока из династии Маурьев (268—232 гг. до н.э.) и Кушанский царь Канишка (первая пол. II в.).

Среди буддийских школ выделяются **махасангхики, какатики, бахушрутии, чайтики**, ветви **стхавиравады (тхеравадины, сарвастивадины)** и т.д. Хотя школ было много, не все из них стали известными и дожили до сегодняшнего дня, большинство канули в лету. Из школ первоначального буддизма сохранилась только южная **тхеравада**. Многие из школ имели свои собрания священных текстов (каноны) на санскрите. Наибольшей поддержкой двора пользовались **махасангхики и сарвастивадины**. Тогда же были написаны важнейшие разделы известного учебника по буддийской дхарме для миссионеров и профессиональных полемистов «Милиндапаньха». Здесь беседуют царь Менандр (на пали — Милинда) и буддист Нагасена. Царь пытается найти противоречия в буддийской доктрине, цитируя различные буддийские тексты, а Нагасена показывает, что в цитируемых фрагментах нет противоречий.

Из брахманистских систем раньше других оформилась санкхья. *Санкхьяики* первыми стали разрабатывать систему из «60 предметов» (категорий), чтобы дать отпор буддистам и джайнам. Есть основания предполагать, что в начале периода первых школ санкхья еще не отделилась от *йоги*, хотя написанные в этот период тексты (к примеру, «Артхашастра» Каутильи) их различают, и что синкретическая санкхья-йога была полубрахманистской. Доказательством их первоначального единства исследователи считают единство их учительских традиций: Капилу называют основателем обеих систем, Панчашикха почитается авторитетом в обеих системах, а это значит, что идеи обоих были базовыми и для учения санкхьяиков, и для учения йогов. Расхождения между санкхьей и йогой начались, вероятнее всего, в конце периода — ко II в. н.э., когда они связали между собой дискуссию по фундаментальным вопросам о спасении (сотериологии): какие средства можно считать достаточными для достижения освобождения, а какие — допол-

нительными, необязательными? Связано ли признание или непризнание Бога-Ишвары с возможностью или невозможностью освобождения? Санкхьяики делали упор на знание, а йогины — на веру. Первые считали, что для достижения спасения необходимо знать двадцать пять начал санкхьи, а йогины считали это не главным, приоритетной для них была вера в Ишвару. Это расхождение было столь важным для обеих систем, что в литературе они нередко стали обозначаться как «санкхья с Ишварой» и «санкхья без Ишвары».

*Локаята* в названный период начинает смещаться из числа брахманистских дисциплин в небрахманистские философские школы. Процесс этот можно проследить по текстам. Статус брахманов-эристов (локаятиков) в обществе начинает понижаться, брахманская локаята распадается на группы, но не исчезает: в «Вопросах Милинды» повествуется об обучении Менандра навыкам брахманской эристики, тексты называют имена живших тогда наставников локаята (так, Патанджали писал об учителе Бхагури). За их критицизм «спорщиков» начинают отождествлять с нигилистами чарваками, отрицающими существование духовных первоначал, своего рода «материалистами» Древней Индии. Такое отождествление присутствует в «Артхашастрах» Каутильи, где локаята называется в числе философских направлений, в текстах, примыкающих грамматической традиции Патанджали, и у писателя VIII в. Харибхадры.

*Джайнизм* в названный период также претерпевает ряд существенных изменений. Весь интересующий нас период джайнизм не был очень популярным, но также пользовался покровительством отдельных восточногангских правителей (в частности представителей династии Нандов Нанды-Уграсены и Чандрагупты, III в. до н.э.). Первые датированные сведения о джайнских общинах относятся к III в. до н.э., они встречаются в наскальных эдиктах Ашоки. В первые века до н.э. часть джайнов переселилась на юг, в Декан. Причиной переселения историки считают жестокий голод. Переселение послужило причиной раскола джайнов на две секты, *шветамбаров* («одетых в белое») и *дигамбаров* («одетых пространством», нагих). Дигамбарами стали переселенцы на юг, требовавшие соблюдения обета ритуальной наготы, установленного Джиной Маха-

вирой. Шветамбарами стали члены северной общины, носившие белые одежды. Деление окончательно закрепилось в I в. н.э. и существует по сей день. У каждой из сект сложился свой свод канонических текстов. Канон шветамбаров называется Сиддханта или Агама, включает одиннадцать анг (разделов) и двенадцать упанг (малых разделов), он написан на джайнском пракрите и был принят в III в. до н.э. на соборе в Паталипутре (ныне Патна). Дигамбары не признают этого канона, считая, что первоначальный священный вариант утерян, а принятый вариант собран Ришабхой. Поэтому они составили свой свод священных текстов на пракритах и санскрите, содержащий «Пратхама-ануйогу» (Исторические предания), «Карана-ануйогу» (космологические тексты), «Дравья-ануйогу» (религиозно-философские трактаты) и «Чарана-ануйогу» (этические и ритуальные предписания).

*Миманса и веданта* в период первых школ также еще не разделились и составляли общую учительскую традицию. Базовые тексты этих школ «Миманса-сутра» и «Веданта-сутра» дают практически идентичный набор предшествующих авторитетов: Джаймини, Бадараяна, Бадари и др. Предполагаемый основатель мимансы Джаймини цитируется в сутрах веданты одиннадцать раз, а предполагаемый основатель веданты Бадараяна в сутрах мимансы — пять. О традиционном единстве двух систем свидетельствуют и их названия «пурва-миманса» — первая миманса, для мимансы, и «уттара-миманса» — вторая миманса, для веданты. Философская деятельность и мимансаков и ведантистов разворачивается как истолкование ведийских текстов (экзегетика), только мимансаки основное внимание уделяют ритуальной практике, а ведантисты занимаются истолкованием и снятием противоречий в мировоззренческих текстах вед. Название даршаны мимансаков производно от рода их деятельности, ибо «миманса» означает «интенсивное размышление», «изыскание», иногда противопоставляемое практике, т.е. теоретическое. Термин «веданта», как мы уже знаем, обозначает «конец вед» и стал употребляться для обозначения «вторых мимансаков» потому, что они работали в основном с текстами упанишад. В центре их внимания была проблема соотношения Абсолюта (Атмана, Брахмана) и индивидуальной души (атмана).

**Вайшешика** как школа философии оказывается последней из четко обозначенных в текстах традиционалистских школ, причем вполне определенно о ее существовании и особенностях можно говорить, начиная со II в. до н.э. Базовый текст школы «Вайшешика-сутры» сообщает, что представители школы решали проблемы онтологических первоначал (субстанций-дравья) и инструментов их познания (праман).

Близкая по онтологическим позициям вайшешике школа **ньяя** начала обособляться от других систем одновременно с вайшешикой (у Панини и Патанджали встречаются категории, введенные и разрабатываемые именно найяиками), но пока анонимно: у своих современников она пока еще не имела собственного имени «ньяя». Это объясняется, во-первых, тем, что в это время термин ньяя обозначал специальную науку о логическом доказательстве и употреблялся всеми именно в этом смысле, и, во-вторых, тем, что категории ньяи разрабатывались пока как система элементов диспута, а не система мировоззренческих категорий, как то, о чем можно спорить, а не то, через призму чего следует смотреть на мир.

Важное место в развитии философии данного периода принадлежит школе грамматистов, которая хотя и не исследовала всего комплекса философских проблем (как это делали девять главных школ), сосредоточилась на языковых проблемах, разрабатывала одну область философского знания – философию языка, но сделала в этой области много теоретических открытий, до которых западная мысль созрела только в XIX в. Школа грамматистов была представлена не раз упоминавшимися **Панини и Патанджали**, а также Вьяди и Ваджапьяной. Панини построил первую строгую теоретическую систему (метасистему) для описания языка, санскрита. При построении этой системы он использовал специальный символический язык (метаязык). Названные достижения Панини и сделали грамматику образцом для построения всех теорий в Индии, включая философские. Кроме того, он дал ответы на вполне философские вопросы: откуда берется смысл слов, что происходит со смыслом слова в случаях словообразования и словоизменения, как связаны слово, его смысл и значение.

У Патанджали мы находим новые проблемы, связанные с функционированием языка, в частности: означают ли сами слова индивидуальные вещи (дравья) или родовые характеристики целых классов объектов (джати), например, слово «корова» обозначает конкретную корову или качество всех коров «коровность». Он считал, что связь слова и обозначаемого вечна, но отсюда вытекал второй вопрос: а вечны ли сами обозначаемые словами объекты? Заслужой грамматистов считают постановку сложных философских вопросов, задавших работу всем индийским философам последующих эпох.

### в) Философские итоги школьного строительства

Представив основные вехи развития философской мысли двух периодов, следует выделить результаты теоретической работы первых философов и первых школ, с тем чтобы использовать эти обобщения как систему координат в более подробном изложении концепций главных даршан<sup>78</sup>. В числе достижений:

1) разработка основных типов рациональных процедур (диалектики, аналитики, нумерологизации и иерархизации сущего и уровней познания).

Среди диалектических приемов, зафиксированных в текстах, — широко применявшаяся тетралемма, определяющая порядок рассмотрения высказываний в процессе диспута (1.  $A$ , 2.  $\neg A$ , 3.  $A \wedge \neg A$ , 4.  $\neg(A \wedge \neg A)$ )<sup>79</sup> и антитетралемма Санджаи Белатхипутты (1.  $\neg A$ , 2.  $\neg\neg A$ , 3.  $\neg(A \wedge \neg A)$ , 4.  $\neg\neg(A \wedge \neg A)$ ), десятичленный силлогизм джайнов, семичленный силлогизм найяиков (представленный в «Чарака-самхите»), установка на избежание крайних позиций в решении полемических вопросов, названная у джайнов анэкантавада.

2) Создание теории диспута.

3) Интуитивное использование формально-логических правил, в частности закона тождества, закона непротиворечия и принципа достаточного основания. Так, их использовал санхья-

<sup>78</sup> Более подробно достижения индийской философии рассмотрены в книге: Шохин, 2004. С. 241–254.

<sup>79</sup> Знак  $\neg$  — отрицание, читается перед переменной как «не», а перед выражением в скобках — «неверно, что».

яик Панчашикха в полемике с локаятиками и буддистами. Локаятиков он критиковал за подмену высказывания «Существует множество материальных причин» высказыванием «Все причины материальные», которое логически не следует из первого, т.е. нарушает аристотелевский закон тождества:  $(A \supset A)$ . Буддистов – за отрицание бессмертной души, подчиняющейся закону кармы. Ведь если неизменной души нет, то действию закона кармы подвергаются разные субъекты: один накапливает карму, а другой подвергается наказанию, что нарушает аристотелевский закон непротиворечия  $A \vee \neg A$ : «Субъект существует и закон кармы его наказывает» либо «Субъект не существует и закон кармы никого не наказывает».

4. Использование аналитических приемов для структуризации феноменов опыта и создания систем категорий, объясняющих человеческое бытие, иерархизации уровней бытия и познаваемых объектов.

5. Самоосознание философии, появление специальных терминов для обозначения теоретической мировоззренческой деятельности – анвикшики, Атма-видья, – и отдельных ее направлений – астика, настика, санкхья, йога, локаята, ньяя, вайшешика.

6. Появление устойчивых форм коммуникации и преемственности результатов теоретической деятельности – философских школ с главными видами их деятельности (исследовательской, преподавательской и полемической). Эти формы были позаимствованы у брахманистской локаяты, скопированы у жреческих школ эристов.

Поскольку конкуренция сложившихся учительских традиций мешала дальнейшей теоретической разработке их доктрин, заставляла без конца доказывать одни и те же «истины», то следующий этап в развитии индийской философской мысли начался с создания базовых текстов, которые закрепляли положения, пережившие «отбор» в процессе дискуссий, и окончательно обособляли друг от друга «смежные» направления. Базовые тексты изначально создавались для нужд школьного образования, что обусловило их композиционные каноны.

***Вопросы для самоконтроля***

1. Раскройте смысл терминов: *шраман, тапасин, паривраджак, адживика, джайн, локаятик, этерналист, полуэтерналист, финитист, окказионалист, астика, настика, тетралемма*.
2. Что стало причинами появления философии в Индии и как разделились теоретические позиции первых философов?
3. Кого называют первыми философами Индии?
4. Какие идеи защищали адживики?
5. Что вы знаете о начале формирования главных философских школ астика и настика?

### ТЕМА 3. УЧЕНИЕ ЧАРВАКОВ-ЛОКАЯТИКОВ

1. *Источники изучения системы чарваков-локаятиков.*
2. *Учение о четырех физических первоэлементах.*
3. *Взгляды на процесс познания.*

Последующее развитие индийской философии связано с превращением учений отдельных школ в религиозно-философские теоретические системы — *дършаны* (санскр., букв. «видение», «познание», «точка зрения»). Термин возник потому, что содержащееся в даршанах знание считалось (в духе ведийского понимания происхождения знания) не просто результатом эмпирического и рационального познания действительности, но продуктом некоего озарения, постижения трансцендентной реальности, скрытой от обычных познавательных способностей людей. Созданию систем чрезвычайно способствовала разработка и кодификация текстов, считавшихся каноническими. Они были результатом особой формы текстовой деятельности, обеспечивающей единство даршан. Основные идеи каждой даршаны записывались в базовых текстах, которые были довольно короткими для удобства их запоминания (индийский мыслитель должен был держать в памяти множество текстов и использовать цитаты из них в диспутах). Базовые тексты сочинялись либо в виде прозаических афоризмов (сутр), либо в виде двустиший (карик)<sup>80</sup>. Краткость базовых

---

<sup>80</sup> Только в системе санхья базовый текст был написан в форме карик, а соответствующие сутры были созданы позднее. Базовые тексты остальных систем составлены в виде сутр.

вых текстов побуждала их авторов концентрированно располагать в них информацию, часто только намекать на сложные идеи, не поясняя их. Это чрезвычайно затрудняет их понимание, поэтому на базовые тексты писались обязательные комментарии, называвшиеся *бхашья*. Они объясняли или разрабатывали проблемы, означенные или кратко выраженные в сутрах. На эти комментарии писались другие комментарии — *вритти*, представляющие дискуссии по спорным вопросам, на те, в свою очередь, субкомментарии — *варттика* и *тика*, уделяющие внимание деталям учения школы. На один и тот же текст, особенно если он принадлежал известному учителю, существовало множество комментариев. Базовый текст с несколькими комментариями называется учебником или «наукой» (*шастра*). Развитие философских учений происходило в Индии в рамках такой комментаторской деятельности. Мыслители не стремились обнаруживать свой приоритет в выдвижении каких-либо идей, напротив, всегда старались доказать, что эта мысль принадлежит основателю школы или еще большему авторитету, жившему в незапамятные времена.

В композиции школьных текстов отразилась обстановка дискуссий, сопровождавших теоретическое развитие. Учения там не просто излагаются: они обосновываются посредством опровержения концепций оппонентов, поэтому теоретический текст строится в форме диалога. Чем больше учений оппонентов опровергнуто, тем лучше обоснованной считается собственная позиция. Наличие такого теоретического диалога создало условия для взаимообмена: даршаны легко перенимали друг у друга отдельные идеи и целые концепции, если это не подрывало их собственные основания и усиливало позиции.

Результаты работы мыслителей, знания, систематизировались иначе, чем в западной традиции. Индийская философия никогда не знала деления на философские дисциплины, вроде онтологии, эпистемологии, этики, эстетики и т.д. Напомним, что в античности самым общим было деление на логику, физику и этику. В индийских текстах знание структурировалось по темам дискуссии (*адхикарана*), что связано с сохранением там диалогической формы изложения материала (в западноевропейской традиции благодаря Аристотелю прочно утверждается

форма монолога для научных и философских сочинений). Все сочинения, создававшиеся в недрах школ, были предназначены для обучения навыкам подобной полемики.

В средние века для решения такого рода задачи создавались специальные компендиумы категорий (санграха), охватывающие все главные категории ведущих школ. В числе наиболее известных компендиумов – «Таттвасанграха» (Компендиум категорий) буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и «Сарва-даршана-самграха» (Свод всех систем) ведантиста Мадхавы (XIV в.). Среди тем-топиков «Таттвасанграхи», например, более 20 категорий: индрия, пуруша, пракрити, атман, карма, гуна, пратьякша, аумана и т.д. Можно соотнести обсуждавшиеся индийскими мыслителями топикомы с философскими дисциплинами западной традиции, но отношение между ними не будет отношением равнозначности.

В школе буддиста Нагарджуны (II–III вв.) впервые появляются трактаты по отдельным проблемам: «Юктишаштика» (60-стишие об аргументации), «Пратитьясамутпадахридая-карика» (Карики о сути [учения] о зависимом происхождении). У джайнов автором монопроблемных сочинений был Кундакунда (III – IV в. н.э.).

Наличие устойчивого ядра теорий облегчает знакомство с философскими учениями различных систем и школ, поскольку позволяет концентрироваться на базовом тексте данной школы и наиболее значительных комментариях. Наше знакомство с классическими системами начнем с неортодоксальных систем, а именно: с даршаны чарвака-локаята, которую часто называют индийским материализмом.

## 1. Источники изучения системы чарваков-локаятиков

Это, пожалуй, самая загадочная система, потому что сведения о ней очень скудны и неопределенны, даже имен ее представителей известно очень мало. Смысл названия системы **локаята** (от санскр. «лока» – мир) объясняют как «распространенный в мире» или «признающий реальность феноменального мира». Ее отождествление с материализмом представляется не вполне корректным. Более рациональной выглядит позиция

известного нидерландского индолога Валле Пуссена, утверждавшего, что материалистической школы или системы в точном смысле слова в Индии никогда не было<sup>81</sup>.

Почему чарвака-локаята — не материализм? Во-первых, потому что в качестве первоосновы всех вещей они принимали не предельно общую категорию материи, а вполне представимые чувственные физические элементы, которых выделяли четыре: землю, воду, воздух и огонь<sup>82</sup>; во-вторых, потому, что их уровень теоретического и абстрактного мышления соответствовал уровню первых древнегреческих философов-физиков, также искавших первоначал природного мира на уровне чувственной природы, а не абстрактного мышления. И, в-третьих, потому что в теории познания, как мы увидим далее, они пока не шли дальше конкретного, образного мышления, отрицали пользу и возможность использования абстрактных, общих понятий, а значит, не признавали абстрактного теоретического мышления. В целом, многие их положения и аргументация черпаются из простого здравого смысла.

Термин «лока́ята» появляется в буддийских текстах шраманской эпохи, где первоначально, как уже говорилось, обозначает одну из дисциплин, входящих в систему классического брахманского образования. Брахманы-локаятики были заняты исключительно доказательством и опровержением парных тезисов и антитезисов, вроде уже упоминавшихся: «Всё создано кем-то — Ничего никем не создано», «Всё невечно — Всё вечно» и т.д. Поскольку их аргументация не преследовала цели достижения объективной истины, а приводилась лишь для приобретения навыков дискутирования ради победы в споре, в своем комментарии на палийский канон Буддхагхоса назвал их «витандиками» — «диспутантами, не выдвигающими своих доктрин и занятых разрушением чужих». В «Артхашастре» Каутильи локаята называется уже в числе философских систем. В средневековых индуистских текстах происходит слияние локаяты с чарвакой. Основателем школы локаята называют Брихаспати Лаукью (другое его имя — Брахманаспати), ок. VI в. до н.э.

---

<sup>81</sup> См. статью: L. De la Vallé Poussin. Materialism (Indian) // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by James Hastings: In Vols. 1–12. Edinburg. Vol. 8. 1926. P. 493–494.

<sup>82</sup> Очевидно, эту концепцию они заимствовали у адживиков.

Происхождение второго названия системы, «чарвака», не вполне ясно. Некоторые исследователи считают его производным от имени ученика легендарного основателя локаятики Брихаспати Чарваки; другие возводят этимологию термина к объединению корней «чару» — красивый, привлекательный и «вак» — речь, тогда смысл термина можно перевести как «красноречие» или «привлекательные рассуждения». Основанием для такой интерпретации считаются позиции чарваков, критиковавших религию и религиозную мораль как бесполезные, что должно было привлекать простых людей, природные влечения и склонности которых религия ограничивала.

Главным источником системы считаются несохранившиеся сутры Брихаспати. О самом Брихаспати ничего не известно: кто он был, где жил, у кого учился и учился ли вообще? О его философской позиции можно судить по текстам остальных религиозно-философских систем, полемизировавших с чарваками-локаятиками по всем проблемам. Только делать это нужно с некоторыми поправками на недоброжелательность оппонентов, которые представляли точку зрения чарваков-локаятиков. В конце XII в. была попытка восстановить сутры локаятиков по разным источникам, но она не удалась, т.к. аутентичность цитированных оппонентами фрагментов была сомнительной, и остается таковой до сих пор.

Некий ведантист Садананда (ок. 1500 г.), на которого ссылается Радхакришнан<sup>83</sup>, в своем сочинении «Ведантасара» упоминает о четырех школах локаятиков, разошедшихся в толковании души. Он писал, что одна школа отождествляла душу с материальным телом, другая — с чувствами, третья — с дыханием, четвертая — с органом мышления. В библиографическом томе «Энциклопедии индийской философии» К. Поттера 1983 г. издания можно найти только 2 имени предположительных чарваков: Джаяраши (жил, возможно, в 650 г., автор «Таттвопаплавасимхи»), Кришна Мишра (ок. 1090 г., автор «Прабодхачандроаи»). В «Таттвасанграхе» Шантаракшиты среди оппонентов буддизма фигурирует чарвак Авиддхакарна (ок. 820 г.), называемый автором «Таттватики» (автором этого сочинения его считает и Пот-

<sup>83</sup> Радхакришнан С., 1993. Т. 1. С. 235.

тер, но при этом не относит Авиддхакарну к чарвакам); в комментарии на «Таттвасанграху» Камалашила называет автором «Таттватики» другого якобы чарвака — Пурандару, Поттер же имени последнего вообще не включает в свою «Энциклопедию».

## 2. Учение о четырех физических первоэлементах

Представление о том, чему учили чарваки-локаятики, можно почерпнуть в «Сарва-даршана-самграхе» ведантиста Мадхавачарьи (XIV в.). Текст свидетельствует, что исходным пунктом их учения является положение о реальности феноменального мира и его возникновении из четырех физических элементов — **бхута**: земли, воды, огня и воздуха, «в силу их собственной природы», т.е. в силу природных закономерностей. Из различных соединений четырех элементов рождается многообразие вещей. Происхождение жизни из неодушевленных элементов они объясняли через появление одушевленности как нового качества, являющегося следствием определенных сочетаний четырех элементов, по отдельности одушевленностью не обладающих. В качестве аргумента они приводили факт возникновения опьяняющих качеств в напитке, которые отсутствовали в перепробованных ингредиентах. Таким образом, с точки зрения тех локаятиков, о которых говорит Мадхава, душа есть тело, обладающее сознанием. В индийской философии, как и в греческой, душа понималась как некое движущее и мыслящее начало. Чарваки утверждали, что со смертью тела разрушается и душа, поэтому вся наша жизнь — на земле, никакой загробной жизни, никакого переселения душ нет, так же как нет никакого воздаяния за деяния (кармы).

Целью жизни является не выполнение долга (дхарма) ради освобождения (мокши), цель жизни — сама жизнь и приносимые ею удовольствия. Не следует избегать их из боязни следующих за ними страданий. Разумный человек может избежать их, так же как мы собираем рис вместе с соломой и шелухой, но берем, что нужно, а ненужное — выбрасываем. Те, кто говорят, что нужно совершать жертвоприношения богам для нашей пользы, просто плуты и мошенники, которые таким образом живут

за наш счет. Если жертвенное животное попадает на небеса, почему же жертвователю не отдает на заклатие своего отца, ведь тот моментально попал бы в лучший мир? Почему поминальная пища (шраддха) может насытить умерших родственников, но не может насытить родственников, находящихся в пути?

### 3. Взгляды на процесс познания

Теория познания натуралистов допускала адекватную познаваемость мира с помощью единственного источника достоверного знания – непосредственного чувственного восприятия (*пратьякша*). Согласно «Сарва-даршана-самграхе» Мадхавы, восприятия они делили на внешние (в которых воспринимается окружающий мир) и внутренние (посредством которых познаются психические состояния человека). Их позиция представляется весьма слабой, поскольку склонность чувственных восприятий вводить нас в заблуждение была отмечена чрезвычайно давно. К тому же в чувственных восприятиях мы получаем знания о конкретных вещах, которые могут быть выражены либо в единичных высказываниях, типа «Эта лампа разбита», «Этот человек толстый», либо в частных высказываниях, типа «Некоторые лампы суть разбитые», «Некоторые люди толстые». На основании чувственных восприятий нельзя получить теоретического знания – знания о всеобщем и необходимом, выражаемого в общих высказываниях типа «Все лампы светят» или «Все люди должны есть». Но именно такого рода истинами оперирует абстрактное теоретическое мышление. Философам и в Индии, и в Западной Европе пришлось решать вопрос о познаваемости мира посредством абстрактного мышления и способах представления реальности через идеи, доказывать способность нашего мышления давать нам знания о реальности, учиться самим и учить других пользоваться нашей мыслительной способностью. В обеих традициях довольно быстро сложилось представление о двух ступенях познания, чувственной и рациональной, и понимание того, что чувства могут обманывать, и что на чувственной ступени получают конкретные знания о единич-

ных качествах вещей, на рациональной — получаются знания обобщающего, абстрактного, теоретического характера, которые не непосредственно связаны с чувственной реальностью и поэтому таят в себе возможность ошибок. Чарваки, если верить полемическим текстам, представляли в Индии тех мыслителей, которые выступали против такого абстрактного рационального знания. Их позиция напоминает аналогичную позицию английского сенсуалиста Джорджа Беркли (1685–1753), боровшегося против общих понятий, таких, к примеру, как «человек», «треугольник», «материя» и т.п. Он полагал, что они должны быть отвергнуты, поскольку им в реальности непосредственно не соответствует ни одна вещь. Мы не знаем «человека вообще», но знаем конкретных людей, мы даже мысленно не можем представить себе «треугольник вообще», но всегда — большой или маленький, тупоугольный или прямоугольный. Из-за того, что абстракции связаны с вещами не непосредственно, а через мышление тех, кто их создает, их практически невозможно проверить на истинность, и поэтому они, по Беркли, являются опасными заблуждениями ума, проистекающими из «злоупотребления словами».

В «Трактате о принципах человеческого знания» и других сочинениях он по поводу понятия «материи» доказывал, что оно содержит в себе противоречия, «влечет за собой многочисленные вредные выводы», порождает «бесчисленные разногласия и споры в философии». Это действительно так: употребление абстрактных понятий, которые являются обобщением многих реальных объектов одновременно, создает массу проблем, если обобщение проведено неправильно. Но при этом наше мышление не может обходиться без таких абстракций, т.к. удачные абстракции позволяют нам экономить время для передачи информации сразу о многих предметах.

В текстах всех даршан зафиксированы нападки чарваков на остальные праманы, так или иначе представляющие рациональное знание. Возможно, их позиция в теории познания была крайним скептицизмом, что демонстрирует текст «Таттвопаплавасимха», открытый и изданный в 1940 г., принадлежащий предположительно упоминавшемуся выше Джаяраши, возможно, являвшемуся чарваком. В «Таттвопаплавасимхе» автор подры-

вает авторитет и единственного признаваемого его школой источника достоверного знания, отмечая способность даже чувственно очевидного вводить в заблуждение.

Пример полемики чарваков со многими даршанами можно найти в «Компендиуме категорий» буддиста Шантаракшиты. Чарваки выступают в компендиуме под именем брихаспатьяев – последователей Брихаспати, и представлены Авиддхакарной (ок. 820 г.). Они спорят с буддистами по поводу принадлежности вывода к источникам достоверного знания.

Когда мы совершаем мысленный переход от одного знания к другому, мы делаем вывод (анумана), например, «На горе огонь, т.к. там дым». Чарваки-локаятики отрицали надежность, достоверность такого знания. При этом, как отмечает комментатор Шантаракшиты Камалашила в комментарии, называемом «Панджика», они сами пользовались выводным знанием, т.к. утверждали это не голословно, а на основании каких-то аргументов, содержащих знание, и из аргументов выводили свое утверждение. Камалашила свидетельствует, что Пурандара (которому сам Камалашила приписывает авторство «Таттватики») представляет чарваков, допускавших употребление выводного знания в повседневной жизни (не в философии).

В «Таттвасанграхе» и «Панджике» представлены несколько аргументов чарваков против выводного знания. Они критикуют различные конкретные выводы и показывают, что всюду, где знание опирается не на чувственное восприятие, а только на операции мышления, возникают ошибки.

В заключение можно отметить отношение чарваков-локаятиков к власти. Коль скоро чарваки не признавали существования трансцендентной, недоступной чувствам реальности, то и политическую власть они считали получаемой с одобрения подданных, а не имеющей трансцендентный источник.

### *Вопросы для самоконтроля*

1. Разъясните смысл терминов: *даршана, чарвака-локаята, прамана, пратьякша, бхута*.
2. Назовите источники изучения системы чарвака-локаята.
3. В чем суть философского учения чарваков-локаятиков?

## ТЕМА 4. ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА

*1. Происхождение джайнизма и источники изучения даршаны. 2. Основные догматы джайнизма. 3. Онтология джайнизма. 4. Освобождение. 5. Теория познания.*

### **1. Происхождение джайнизма и источники изучения даршаны**

Джайнизм – вторая неортодоксальная (настика) система религиозно-философской мысли, зародившаяся в древней Индии. Его название производно от прозвища его основателя «Джина», что переводится с санскрита как «Победитель», имеется в виду победитель земных страстей. «Джина» зовут также всех учителей джайнизма. Это не единственное имя основателя джайнизма. Согласно индийской традиции, у него много имен-эпитетов: Махавира («Великий герой»), Вира («Герой»), Ативира («Супергерой»), Санмати («Благомыслящий»), Гьятапутра («Сын Гьяты»). Собственное же его имя, полученное на двенадцатый день после рождения, – Вардхамана (букв. «процветающий», «растущий», данное потому, что ко дню его рождения процветание отцовского государства достигло апогея). В буддийских текстах на пали он именуется Нигантха Натапутта (санскр. Ниргрантха Натапутра), первое имя переводится как «Порвавший узы», имеются в виду узы кармы, и указывает на достижение им освобождения, второе имя – Ната – указывает его клан, входивший в племя личчхавов.

Биография Джины излагается в различных шветамбарских и дигамбарских текстах, среди которых основными считают «Ачаранга-сутру» и «Джайначаритру» («Биографию Джины») –

части шветамбарского канона, а также главу известного агиографического сочинения Хемачандры (XIII в.) «Тришаштишалакапурушачаритра» (Биографию шестидесяти трех славных лиц). Шветамбарский и дигамбарский варианты жизнеописаний Джинны несколько расходятся по причине несовпадения в названных течениях отдельных догматических положений. Согласно всем джайнским биографиям, Махавира происходил из кшатрийского рода Джнятрипутра, жившего недалеко от г. Вайшали (тогдашней столицы республики Вайшали — ныне это Северный Бихар), и был сыном правителя государства. Жил он примерно с 30 марта 599-го по 527 г. до н.э., и его еще недавно считали старшим современником Будды<sup>84</sup>.

Отца его звали Сиддхартха (букв. «выполнивший свое предназначение», как Будду до просветления; вообще в биографиях основоположников джайнизма и буддизма много общего), а также Шреямса, Яшашви; мать — Тришала, Видехадатта и Приякарни. Мать будущего пророка видела (по разным источникам) 14–16 снов, предсказывающих рождение выдающегося сына. В этих снах ей являлся белый слон (так же, как матери будущего Будды), белый бык, лев, богиня счастья и процветания Шри, полная луна, восходящее солнце, молочный океан и многое другое. Эти сны часто воспроизводятся в джайнской литературе и в храмовых изображениях.

Еще в лоне матери основатель джайнизма начал демонстрировать будущие добродетели: начал практиковать ахимсу — обет непричинения зла, самую первую этическую заповедь джайнов. Он старался не причинять матери боли при движениях и дал себе молчаливую клятву не оставлять мира до смерти родителей.

Махавира получил стандартное образование и воспитание, подобавшее индийскому принцу, женился на принцессе Яшодде (или Яшодхаре — так же звали и невесту Будды), у него родилась дочь. Впоследствии муж этой дочери Джамали стал первым инициатором раскола в джайнской общине. Родители Ма-

---

<sup>84</sup> Английский индолог К.Норман относит дату смерти Махавиры к 395 г. (*Norman K.R. Collected Papers. Vol. IV. Oxf., 1993. P. 198–201*), правда, его мало кто из исследователей поддерживает. После недавней корректировки даты жизни Будды Бехертом Джина перестал считаться его современником и стал рассматриваться как предшественник.

хавиры были сторонниками учения Паршвы — называемого в джайнской мифологии одним из тиртханкаров (санскр. «нашедших переправу» [через океан сансары], учителей джайнизма), и в соответствии с нормами этого вероучения решили покончить с собой, уморив себя голодом. Такое ритуальное медленное самоубийство считается у джайнов высшей формой аскетизма, религиозным подвигом. Чтобы совершить его, испрашивают разрешение у своего наставника-ачарьи. После смерти родителей Махавира, которому было тогда тридцать лет, получив разрешение старшего брата, ушел от мира и начал подвижничество. Он раздал все свое имущество, даже волосы отдал богу Индре (этот сюжет отражается в джайнской иконографии) и покинул дворец. Двенадцать лет он вел суровую, уединенную жизнь странствующего аскета-шрамана, обходясь без одежды и почти без пищи, очень мало спал и все время медитировал, готовя себя к деятельности проповедника. Ни опасности, ни прекрасные девушки, пытавшиеся соблазнить будущего тиртханкара, не смогли отвлечь его от цели — «освобождения». Правила, которыми руководствовался в этот период своей жизни Махавира, составили пять первых обетов джайнского монаха и признаются главными уже почти 2,5 тыс. лет. В течение шести лет до просветления Махавира странствовал вместе с известным адживиком Макхали Госалой. Расстались они врагами: каждый из них обвинял другого в неблагодарности и утверждал, что другой был его учеником.

Результатом духовного подвига Нигантхи Натапутты стало обретение им одной летней ночью 557 г. до н.э. всеведения (кевала-джняна). В «Джайначаритре» об этом совершенном знании говорится, что Джина «познал и увидел все состояния всех живых существ в мире — что они думали, говорили и делали в каждый момент своего бытия. Он, таким образом, достиг полного знания о мире и не-мире (который в джайнской онтологии является наряду с миром частью бытия), о прошлом, настоящем и будущем всех его обитателей — божественного, адского, животного и человеческого происхождения»<sup>85</sup>. Обретенное совершенное знание принесло Джине освобождение, «просветление», и было изложено им в собственном вероучении.

<sup>85</sup> Терентьев А.А., Шохин В.К., 1994. С. 318.

Тридцать лет затем он проповедовал и объяснял свою доктрину. Во время своей проповеднической деятельности, как сообщают буддийские рукописи, Махавира встречался с великим аскетом Манкалипуттой, с которыми вел долгие споры.

Джина является тиртханкаром — «создателем переправы», по которой адепты джайнизма покидают мир, загрязненный кармой, и уходят в обитель спасения (Сиддхашила, Сиддхакшетра). В обители живут в полном спокойствии освободившиеся души.

В джайнской мифологии утверждается, что Джина был не первым, а двадцать четвертым тиртханкаром. Двадцать третьим «нашедшим брод» был уже упоминавшийся Паршванатха, умерший около 776 г. Ему в мифологии джайнов приписывается создание джайнской общины, включающей мирян (шр́авака — назывались мужчины, шр́авика — женщины) и аскетов (ими также могли быть мужчины — яти, муни, садху, и женщины — арджика, садхви). Так же организована джайнская община и сегодня. У каждой из групп верующих есть свои руководители (ачарьи). Ачарья сам ведет праведную жизнь, наставляет в ней свою сангху, следит за правильностью поведения ее членов, отвечает за каждого.

Паршва проповедовал четыре истины, ведущие к прозрению: неубийство, неворовство, непривязанность к мирским вещам и полную правдивость. Махавира реформировал учение Паршвы, добавил к его четырем истинам правило полного целомудрия для монахов. Первым тиртханкаром источники называют Ришабху, следовавшие за ним тиртханкары — Аджитанатха и Ариштанеми. Согласно традиционной истории джайнизма, за время текущего «мирового периода» джайнизм в Индии исчезал семь раз и всякий раз возрождался новым спасителем-тиртханкаром, заново провозглашавшим священные тексты, причем, в новой редакции.

Первую после просветления проповедь Махавиры слушали одиннадцать учеников, из которых только двое пережили учителя — Судхарма и Индрабхути Гаутама. Именно они стали трансляторами джайнизма. Источники описывают историю приобретения Джиной первых учеников следующим образом. На следующий день после просветления Джина дошел до Модхьям Пава и остановился в саду Махасены. Там в эти дни

собрались одиннадцать пандитов (ученых-брахманов) для совершения большого жертвоприношения. Махавира решил проповедовать и сохранить жизнь живым существам, приготовленным к закланию. Все пандиты пытались обратить его в брахманизм, но он посредством своего всеведения проник в их тайные сомнения в брахманистском учении и обратил на путь джайнской дхармы. Эти первые ученики называются *ганадхары* (санскр. — «вожди общины»). Двенадцатой стала женщина Чанданабала, возглавившая впоследствии женскую часть монашеской общины.

На четырнадцатом году после просветления Джинны в общине произошел первый раскол. Зять Махавиры кшатрий Джамали подверг критике его доктрину и ушел вместе с пятьюстами монахами, находившимися под его началом.

Последние два года перед уходом из жизни Джина усердно постился и непрерывно проповедовал. Однажды за полтора часа до рассвета, сидя в уединении, произнеся согласно одним источникам, пятьдесят пять, согласно другим, — тридцать пять наставлений о результатах кармы, он ушел в нирвану, т.е. умер. Это событие произошло в городке Пава, близ современной Патны (древняя Паталипутра) на берегу Ганга<sup>86</sup>. Вскоре после смерти Джинны в его общине начался новый процесс разделения. Раскол был окончательно институализирован в 142 г. Из нескольких возникших сект две сыграли и играют до сих пор большую роль в джайнизме — дигамбары и шветамбары. *Дигамбары* (санскр. — «одетые пространством», или «одетые сторонами света»), одним из идейных вдохновителей которых называют Бхадрабаху (умер в 297 г. до н.э.), стоят ближе к исходному джайнизму. Их учение распространилось в Южной Индии. Они считают, что во время выполнения ритуалов и медитации монах должен быть обнаженным, требуют, чтобы на изображениях тиртх, которым они молятся, не было даже украшений. Дигамбары считают, что человек, достигший всеведения (кевалин), на пути к спасению не нуждается больше в пище и питье и должен полностью забыть о теле. Канон шветамбаров они не при-

<sup>86</sup> День рождения Махавиры отмечается в Индии как всенародный праздник (Махавира Джаянти), во время которого закрыты все скотобойни.

знают. Считают, что женщина не может достичь освобождения, для этого она должна родиться еще раз в облике мужчины (это положение аналогично буддистским представлениям тхеравады). Дигамбары не соблюдают кастовых ограничений и при заключении браков считают себя одной кастой.

**Шветамбары** (санскр. — «одетые в белое»), которых первоначально возглавил Стхулабхадра (умер в 252 г. до н.э.), менее аскетичны в своем отношении к вере и более либеральны. Они не настаивают на полной ритуальной обнаженности и разрешают монахам носить белые одеяния, не догматизируют отсутствие украшений у изображений вероучителей, не настаивают на строгой аскезе для людей, достигших просветления высшим знанием, допускают полное освобождение женщин от круговорота рождений и смерти, почитают записанный в III в. до н.э. канон. Они верят, что Махавира был женат до того, как в тридцать лет ушел из дома (в то время как дигамбары возводят целомудрие в догму всей его жизни). Шветамбары соблюдают кастовые ограничения и допускают браки только между членами одной касты. Учение шветамбаров получило наибольшее распространение в Северной и Западной Индии.

Секты дигамбаров и шветамбаров в свою очередь разделяются на подсекты (дигамбары — на пять, шветамбары — на три), расходящиеся во взглядах на догматику и отправление культа. Например, монахи из шветамбарской подсекты терапанатха (устар. пуджера) так ревностно выполняют правило ахимсы — нанесения вреда живым существам, — что даже завязывают рот белыми повязками, чтобы случайно при дыхании не проглотить какую-нибудь мошку; в сезон дождей они из тех же соображений вообще не выходят из хижины.

Как сообщают источники, священные тексты джайнов-шветамбаров составлены одиннадцатью ганадхарами (первыми учениками). Они собрали все изречения Учителя и составили четырнадцать лекций (пувва), затем каждый ганадхар составил по одному тому наставлений, основанных на проповедях Махавиры. Их одиннадцать книг стали ядром **джайнского канона** (называемого «Агама» или «Сиддханта»), а четырнадцать пувва вошли в двенадцатую книгу — «Диттхивайа» (санскр. «Дриштивада»). Все вместе двенадцать книг именуется анга

(члены канона), они написаны на джайнском пракрите — среднеиндийском языке ардхамагадхи. Среди них особое место с точки зрения развития философии джайнизма принадлежит второй книге — «Сутра-кританга» (Различение истинного и ложного учения), представляющей собой учебник по полемике.

Кроме названных 12 анг в шветамбарский канон входят и другие тексты более позднего происхождения (есть датируемые V в. н.э.), всего сорок пять текстов. Наиболее древняя часть канона в течение нескольких веков передавалась изустно со слов Судхармы. Записана он был только в III в. до н.э. на Первом вседжайнском соборе в г. Паталипутре, а действующий канон принят еще позже — в 453 или 466 гг. на Втором вседжайнском соборе в Валлабхи<sup>87</sup>.

Дигамбары, как уже говорилось, этого канона не признают, считают подлинный канон утраченным. Авторитетным изложением учения для них являются поздние трактаты (шастры), разделяемые на «четыре веды»: Пратхама-ануйюга (содержит пураны), Карана-ануйюга (посвящена космологии), Дравья-ануйюга (излагает философию) и Чарана-ануйюга (посвящена этике и ритуалу).

Для изучения джайнской философии большое значение имеют канонические тексты дигамбаров, в частности сочинения, приписываемые известному автору III–IV вв. Кундакунде<sup>88</sup>, включенные в «третью веду»: «Правачана-сара» (Суть изложения [учения]), «Самайя-сара» (Суть наставления), «Нияма-сара» (Суть [учения] о воздержании); сочинения Умасвати (I–II вв.), называемого первым систематизатором джайнизма и некоторыми исследователями рассматриваемого в качестве ученика Кундакунды. В состав джайнских вед включена его «Таттвартха-адхигама-сутра»; она признается и шветамбарами, и дигамбарами. Почти все известные учителя обоих течений составили на нее комментарии. Одним из первых авторитетных

<sup>87</sup> Подробнее о джайнском каноне см.: Железнова Н.А., 2005. С. 9.

<sup>88</sup> Индийский ученый Н.Премисчитает, что Кундакунда жил около III в.. Филологический анализ текстов Кундакунды заставляет относить его к IV в., поскольку язык, на котором он писал, появился не ранее этого столетия. Кундакунде всего приписывается 84 текста.

комментариев стал комментарий «Ньяя-аватаравиврити» Сиддхасены Дивакары (VII в.), второй авторитетный комментарий — «Дипика» — принадлежит Сиддхасене Гани (между VI—IX вв.). Вехами в развитии джайнской философии стали также сочинения Акаланки (VIII в.), «Шаддаршана-самуччая» Харибхадры (VIII—IX вв.), «Сьядвада-маньджари» Маллишены (XIII в.), «Тарка-рахасья-дипика» Гунаратны (XV в.).

Первыми из европейцев джайнизм стали изучать англичане — служащие Ост-Индской компании: Т.Кольбрук, Г.Уилсон; затем подключились немецкие исследователи — А.Вебер, Э.Виндиш, Г.Якоби, Э.Лойманн, Д.Клатт, Г.Бюлер, Р.Хорнле. В начале XX в. сами джайны стали переводить на английский и исследовать свои канонические тексты<sup>89</sup>. Сегодня имеется много исследований по джайнской философии, преимущественно зарубежных. У нас пока опубликованы только две специальные монографии: *Терентьев А.А., Шохин В.К.* Философия джайнизма. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994; *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005. Имеются также материалы по джайнизму в общих исследованиях по индийской философии: раздел в канонической буддийской «Саманнапхала-сутте» (в книге: Шохин В.К. Первые философы Индии); в книге В.К.Шохина «Школы индийской философии», небольшие разделы о джайнизме в книгах Ф.И.Щербатского, главы в переводных учебниках по индийской философии. Изданы словари по джайнской религии: «Джайнизм и сиккхизм» /Под ред. А.В.Парибка. М., 1993; «Индуизм. Джайнизм. Сиккхизм» /Под общ. ред. М.Ф.Альбедиль и А.М.Дубянского. М., 1996. Однако в целом уровень изученности философии джайнизма у нас пока недостаточен.

<sup>89</sup> Об этом см.: *Железнова Н.А.*, 2005. С. 10.

## 2. Основные догматы джайнизма

Джайнизм как религия в Индии довольно влиятелен. Об этом свидетельствует не столько численность джайнов (они составляют всего около 0,5 % населения страны), сколько тот факт, что день рождения Джинны Махавиры 30.03. отмечается как всенародный праздник.

Джайнскому вероучению присуще многое из того, что является общим и для других индийских религий: джайны принимают концепцию о существовании души, о ее перерождениях, о подчиненности закону кармы и возможности достижения освобождения. Основу их догматики составляют **4 жизненных принципа** (количественно, но не содержательно! аналогичные «четырем благородным истинам» буддистов): 1) бытие человека носит двойственный характер, ибо человек состоит из двух начал: души (*джива*) и вещества (*пудгала*). Каждая душа от рождения облечена в вещественную оболочку (карма), привязывающую чистую душу к нечистым земным делам; 2) Человек несовершенен, но может и обязан совершенствоваться. Каждый человек обязан через самосовершенствование стремиться к освобождению от кармы и к достижению совершенного состояния души, в котором он приобретет 4 новые качества: безграничную веру, безграничное знание, безграничную силу и безграничное счастье; 3) Человек должен держать свою вещественную оболочку под контролем духа, т.к. только преодолев связующую силу кармы, душа достигает совершенства; 4) Человек может достичь совершенства только своими собственными усилиями. Никто не может помочь ему на этом пути. Каждый несет полную меру ответственности за свои поступки, как хорошие, так и плохие.

Цель жизни — освобождение. Путь к освобождению (*мокша-марга*) определил Джина — это следование «**трем драгоценностям**» (*триратна*), воплощение их в жизнь (у буддистов мы встретимся с их «тремя драгоценностями»): *Первая* — «совершенное воззрение», или «правильная вера» (*самьяг даршана*), т.е. видение мира и своего места в нем, целей человеческой жизни такими, какими они представлены в учении Джинны. Пра-

вильная вера укрепляет решимость человека к знанию и добродетели. **Вторая** — «совершенное знание» (*самъяг джняна*): познание учения Джинны, постижение истинной сущности души и окружающего мира, преодоление неведения, являющегося главной причиной страстей и желаний; знание укрепляет веру и способность к добродетели<sup>90</sup>. **Третья** — «правильное поведение» (*самъяг чарита*); соблюдение установленных Джинной правил, применение совершенного знания на практике.

Воплощение третьей ценности — правильное поведение для монахов включает выполнение «**пяти великих обетов**» (*панча-махаврата*); **1)** ахимса — нанесение вреда живым существам. Это правило встречается во всех индийских религиях, но у джайнов оно является особенно строгим по причине их панпсихизма. По их представлениям, не только души людей, но души всех живых существ способны к достижению совершенства, поэтому нужно относиться с уважением ко всякой жизни, какую бы форму она ни приняла. Джайны должны и сами удерживаться от умерщвления живых существ, и удерживать от этого других. Не только монахам, но и джайнам-мирянам запрещено заниматься охотой и рыболовством, земледелием и скотоводством, поскольку эти виды занятий неизбежно связаны с умерщвлением живых существ. Традиционными занятиями для джайнов являются торговля, ростовщичество и некоторые ремесла (например, ювелирное). Все джайны и теперь строгие вегетарианцы. Наиболее ортодоксальные из них (*терапантхи*) пьют лишь процеженную воду, ходят с повязкой на рту и с веником в руке, которым размазывают перед собой дорогу, дабы не раздавить насекомых.

Другие «великие обеты» представляют собой **2)** сатью — абсолютную правдивость, **3)** астею — неприсвоение чужого (монаху не разрешается брать что-либо без разрешения наставника, даже подаяние), **4)** брахмачарью — целомудрие (под которым имеется в виду не только запрет на сексуальную жизнь, но даже на разговоры о

<sup>90</sup> В джайнской философии обсуждалась проблема различения видения и знания. У Кундакунды они понимались как два вида направленности сознания: знание направлено на объекты внешнего мира, видение — только на сам Атман; у Вирасены знание — то, что понимает внешние объекты в общем и частном, видение схватывает внутреннюю сущность природы (См.: Железнова Н.А., 2005. С. 84–86).

ней, а также отказ от специй и приправ к блюдам), 5) *анариграху* — непривязанность, т.е. отказ от собственности, развлечений, привязанности к людям, даже близким и учителям (включая Махавиру), просто к благу как таковому. Целью выполнения пятого обета является разрыв эмоциональных связей с миром. Пять джайнских «великих обетов» без каких-либо изменений приняты и в индуизме, и в буддизме. Они составляют первую ступень (яма) восьмеричной йоги в «Йога-сутрах» Патанджали. В «Правачана-саре» (3.8) монашеские обеты для дигамбаров дополняются более конкретными правилами: «...осторожность, контроль над индриями (органами чувств. — *Н.К.*), вырванные волосы<sup>91</sup>, дополнительные обеты, нагота, спанье на земле, запрет на то, чтобы мыться и чистить зубы, [принятие] пищи раз [в день] стоя»<sup>92</sup>.

Правила поведения для мирян менее строги, хотя число их больше — двенадцать. Принадлежность к джайнизму в настоящее время, как правило, определяется рождением в джайнской семье, хотя, конечно, бывают случаи обращения в него взрослых людей. В период зарождения джайнизма новую веру принимали многие. Тогда сложился ритуал посвящения в джайнизм. Он очень простой: принимающий джайнизм оповещает о своем решении, затем в присутствии десяти членов общины он оглашает, какие из джайнских обетов намерен выполнять, и становится джайном. Строгость принесенных обетов с течением жизни возрастает, и порой некоторые миряне живут, как монахи.

Чисто религиозных обязанностей у джайнов-мирян немного: почитание тиртханкаров и богов (в джайнский пантеон включены все боги индуизма и Будда), наставников, священных рукописей, практика йоги, покаяние и принесение даров, но выполняются эти обязанности постоянно. Джайны строго следуют этическим нормам: имеют лишь одну жену, не заводят связи на стороне, не употребляют алкоголь и пьют лишь теплую кипяченую воду. Состоятельные джайны тратят много средств на благотворительность, покровительствуют наукам и искусствам, содействуют публикации джайнских книг.

<sup>91</sup> Имеется в виду ритуальное выщипывание волос. Буддийские монахи тоже избавляются от волос, но они их сбрасывают.

<sup>92</sup> Железнова Н.А., 2005. С. 144.

Монах — высший член общины, идеал для верующего; стать монахом нелегко, поскольку это требует полного самоотречения. Подготовка к принятию монашества — послушание — продолжается три года, чтобы выбор был сознательным. Снять с себя сан и возвратиться в мир джайн не имеет права. Приняв посвящение, монах три года изучает священные тексты, а затем становится странствующим монахом без дома и имущества. У дигамбаров нет даже одежды. Все достояние дигамбарского монаха — миска для сбора подаваний пищей, сделанная из скорлупы кокосового ореха, и опахало из павлиньих перьев, которым монах подметает землю, прежде чем сесть. Аскету-шветамбару разрешается иметь три облачения, миску для принятия пищи со всем необходимым, метелку и кусок материи для закрытия уст. В период сухой погоды монахи группами ходят по деревням и городам. В деревне они могут оставаться не более трех дней, в городе — не более семи. Дигамбарские аскеты обычно ночуют в лесах или садах, шветамбары — в домах для путников при храмах.

Монашеская часть общины включает пять разрядов монахов: *архаты*, *ачарьи*, *упадхьяйи*, *садху* и *пратиiccaки* (ученики). Архатами называют монахов, разрушивших карму и ожидающих нирваны. Они не принимают деятельного участия в делах общины. Ачарьи выполняют общее духовное руководство общиной. Упадхьяйи — наставники, непосредственные руководители монахов и мирян, заместители ачарьи в его отсутствие. Упадхьяйи назначают послушания монахам, распределяют полученные общиной пожертвования, контролируют проведение служб, чтение сутр<sup>93</sup>. Садху — «святые», те, кто ведет монашеский образ жизни, но еще до конца не освободился от кармы. Ученики готовятся к постригу.

День монаха-шветамбара начинается очень рано, около четырех часов утра, с совершения ритуалов внутренней исповеди и сосредоточения. Затем монах внимательно осматривает свое платье (если оно есть) и ложе: каждое насекомое, которое он там найдет, нужно положить в сухое и тенистое место под деревом. Потом он предается утренним размышлениям (выполняет обряд для души) и затем отправляется в пункт своего временного пребывания проповедовать. Один из отшельников идет собирать

<sup>93</sup> Железнова Н.А., 2005. С. 151–153.

милостыню; дождавшись его возвращения, остальные приступают к совместной трапезе, по окончании которой начинается прием гостей, в том числе и неджайнов. Повторно собрав милостыню до захода солнца (т.к. после захода есть им, равно как оставлять еду на следующий день, запрещено), отшельники ужидают. Дигамбарские монахи принимают пищу только один раз в день. В сезон дождей порядок дня несколько изменяется.

### Космологические представления

В джайнской космологии, являющейся компонентом верования, Вселенная делится на лока (мир) и алока (не-мир), последний невидим, в нем нет ничего, кроме пространства (акаши). Мир отделен от не-мира трехслойной бездной из «густой» воды, «густого» ветра и «тонкого» ветра. Видимый мир похож на слоеный пирог, составленный из трех конусов: два верхних сложены основаниями, а нижний примыкает вершиной к вершине среднего. Верхний конус — Урдхвалока (Верхний мир), средний конус — Мадхьялока (Средний мир), нижний конус — Аддхалока (Нижний мир), и все они расслаиваются на различные «миры». Два последних слоя Нижнего мира населены демонами, в самом нижнем из них 15 разновидностей демонов терзают души грешников. В Среднем мире находится круглый континент Джамбудвипа с горой Меру посередине (гора Меру или Сумеру фигурирует и в индуистской мифологии). Около вершины Меру расположен Верхний мир, где живут боги, святые и души людей, близких к совершенству (девата). На самой вершине Меру находится зенит вселенной (сиддха-шила — букв. «верхушка сиддх», или иштапрагбхара — букв. «слегка наклоненное»), где в сверкающей вечности ведут жизнь освободившиеся души-сиддхи. Это небо мокши (освобождения), имеющее форму слегка наклоненного диска.

### Пантеон

Джайнизм отрицает единое духовное начало, Абсолют как первооснову мира и бога-творца, но не отрицает богов вообще. Джайнский пантеон чрезвычайно богат: он включил в себя местных племенных богов и весь индуистский пантеон, но некоторые

боги стоят в нем ниже тиртханкаров и почитаются скорее как святые, поскольку, по представлениям джайнов, они — всего лишь души, ранее находившиеся в человеческих телах и добившиеся освобождения от пут кармического вещества. Они не могут вмешиваться в жизнь физического мира и окончательного освобождения могут добиться только через перерождение в мире людей. Один из трех главных богов индуизма Вишну, по их представлениям, стал сиддхой после воплощения в Раму. Некоторые индуистские божества включены в список тиртханкаров. Вошел в джайнский пантеон и архаический культ богинь-матерей, выступающих у джайнов под именами богинь-посланниц. Считается, что у каждого из двадцати четырех тиртханкаров есть своя богиня-посланница (шасана-деви), связывающая его с миром смертных: у Паршвы — Падмавати, у Неминатхи — Амбика и т.д. Кроме них джайны почитают индуистских богинь Сарасвати (богиню просвещения) и Лакшми (богиню процветания), своих шестнадцать «богинь знаний», божества различных каст и божества-покровителей семьи. Джайны помещают в своих храмах изображения всех упомянутых божеств и тиртхов, а также их скульптуры. Богов и богинь изображают по канонам, сложившимся в индуизме, а всех тиртхов изображают почти одинаково. Различить их можно только по цвету или по знакам на пьедесталах статуй: так, первого тиртху Ришабху окрашивают в желтый цвет, на пьедестале у него — знак слона; двадцать третий тиртха Паршва — синий, его знак — змея; двадцать четвертый тиртха Махавира — золотой, его знак — лев. Жрец храма ежедневно оmyвает статуи молоком, а в праздники — особым ароматным составом, убирает их цветами.

В каждом джайнском храме обязательно есть изображение сиддхачакры — священного колеса, изображаемого восьмигранной пластиной, на которой начертаны священные слова и помещены пять фигур парамештхинов — людей, стоящих на пяти ступенях к спасению.

Джайны всегда выступали против сложных ведийских ритуалов, их ритуал почитания богов довольно прост. Жрец от имени молящегося адепта брызгает воду и шафран на статую, водит перед ней тлеющими ароматными палочками (агарабатти), читает молитвы, кладет к статуе цветы, рис, плоды, сладости и т.п. Чаще всего ритуал вообще сводится к обходу статуи

три раза по часовой стрелке и чтению краткой молитвы, на санскрите звучащей так: «Намо архатанам, намо сиддханам» (Слава архатам, слава освободившимся душам). Утром читается такая молитва: «Да будут прощены грешные мысли, которые посетили меня ночью». Джайнские молитвы — форма выражения почтения, а не просьбы о помощи, о чуде. Освободившиеся души чудес не творят, они безразличны к происходящему в мире, не оказывают помощи, потому что каждый только собственными силами может осознать истину и освободить себя.

### 3. Онтология джайнизма

Онтология служит в джайнизме теоретическим фундаментом сотериологии (учения о спасении). Она не подвергалась рационализации в связи с развитием естествознания, которого в европейском смысле этого слова в Индии не появилось. В силу этого в джайнском учении о бытии наряду с теоретическим дискурсом присутствуют черты мифологии.

Онтологические построения джайнов базируются на признании объективного существования мира вещей и человеческого бытия. Устройство бытия объясняется посредством двух групп категорий: онтологических (*падартха*) и космологическо-сотериологических (*таттва*). Падартхи фиксируют неизменные основания изменчивого феноменального бытия, именуемые на санскрите *дравья* (субстанция); у субстанций выделяют неотъемлемые качества — санскр. *гуна* (атрибут) и способы проявления — санскр. *парьяя* (модус). По дефиниции Кундакунды, «субстанцией называют то, что, имея [различные] модусы, сохраняет природу сущего» (Панчастикая-сара 9).

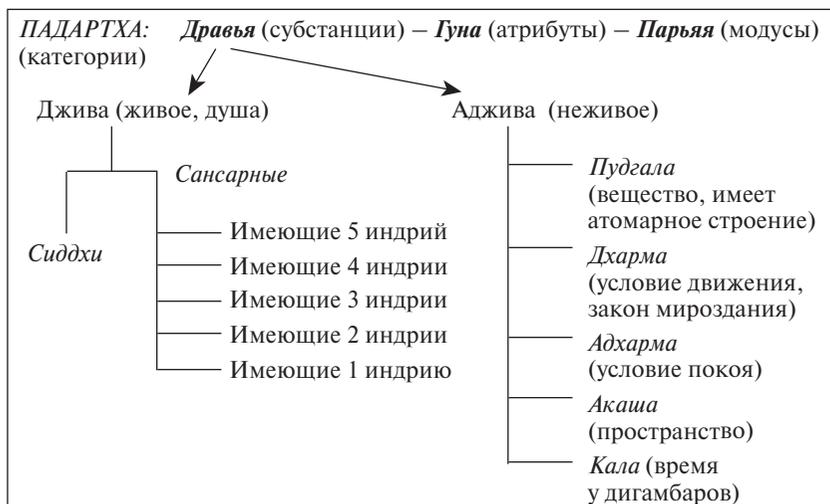
Джайны рассматривают субстанции как несотворенные, вечные и не существующие в чистом виде, но порождающие в соответствии со своими атрибутами различные проявления, или модусы, и пребывающие в этих своих проявлениях. Примером соотношения субстанций, атрибутов и модусов могут служить изделия из золота: их субстанция золото, ее атрибут — желтый цвет, а модус данной субстанции — золотое кольцо или серьги. Отношения между субстанциями, атрибутами и модусами в джайнской философии пред-

ставляли собой проблему и широко дискутировались<sup>94</sup>. Решением проблемы стала концепция *бхеда-абхеда*, различия в тождестве. Согласно этой концепции, субстанция есть то, что сохраняется как **постоянное** в своих **различных** атрибутах и модусах.

На основе чувственного опыта в мире выделяются два рода субстанций: *джива* — «живое», «душа» и *аджива* — «неживое», «неодушевленное». Обе они множественны, включают отдельные субстанции и субстанциальные виды. Каждая индивидуальная душа (*джива*, *атман*) является самостоятельной субстанцией. Все они разделяются на два вида субстанций: *сиддха* (оставившие тело души) и *связанные души* (пребывающие в сансаре)<sup>95</sup>. В сансаре джива не существует сам по себе, но всегда — в соединении с определенным телом, т.е. как модус субстанции, что побудило Кундакунду написать: «Атрибуты души — сознание и направленность сознания, модусы души многочисленны — боги, люди, обитатели ада, животные» (Панчастикая-сара 16).

Таблица 3

Система онтологических категорий джайнов



<sup>94</sup> Дискуссию по проблеме см.: Железнова Н.А., 2005. С. 64–65.

<sup>95</sup> Джайнскую классификацию душ можно посмотреть на схеме 1 в кн.: Железнова Н.А., 2005. С. 83.

Аджива, в свою очередь, включает следующие виды субстанций: *пудгала* (вещество, или «то, что поддается соединению и разъединению»), *дхарма* (условие движения, структурности) и *адхарма* (условие покоя, стабильности), *акаша* (пространство), *кала* (время). Время в число субстанций включается только дигамбарами, которые отличают его от первых пяти субстанций, именуемых «телесными» (буквально, «существующими телами» — *астикая*) и протяженными (обладающими пространственными размерами). Время же они протяженным (то есть имеющим пространственные размеры) не считают.

Таблица 4

Система космологически-сотериологических категорий джайнов  
(Таттва)

7.	Мокша (освобождение)	 <p>Направление космологического процесса</p>
6.	Нирджара (уничтожение кармы)	
5.	Самвара (остановка притекания кармы)	
4.	Бандха (связь дживы с кармой)	
3.	Асрава (притекание кармы)	
2.	Джива	
1.	Аджива	

Вещество, или материя, (*пудгала*) определяется Кундакундой как «все воспринимаемое индриями, [сами] индрии, тела, ум, кармы и все телесное (ПС 89). Пудгала — носитель движения и энергии, физическая основа видимого и невидимого мира, обладающая атомарным строением, воспринимаемая посредством чувств (*индрий*). Многообразие видов и типов вещества обуславливает многообразие телесного мира. *Атомы* (*ану*, *параману*) являются структурной единицей вещества. Джайнские представления об атомах не имеют ничего общего с демокритовым. В «Панчастикая-сара» Кундакунды об атомах сказано, что они бесконечно малы («размером с точку пространства (прадеша)» — ПС 87), имеют «атрибут изменения (*паринама*)», беззвучны, бессознательны (ПС 85), наделены «од-

ним вкусом, цветом, запахом, двумя [видами] осязания» (ПС 88), — под которыми имеется в виду «грубое» и «тонкое» осязания, — но лишены звука, т.е. беззвучны.

Все физические предметы образуются в результате слияния и комбинаций атомов, из которых сначала складываются три вида соединений, которые для удобства условно можно назвать «молекулами»: 1) сочетание размером с точку (*скандхапрадеша*) — четверть полной «молекулы»; 2) сочетание размером с место (*скандхадеша*) — половина целой «молекулы», и 3) *скандха* — целая «молекула». Именно из скандх состоят чувственно воспринимаемые объекты. Соединения атомов возникают благодаря качествам самих атомов — «вязкости» (соединяющей атомы) и «сухости» (ответственной за распад). Взаимодействуют, по представлениям джайнов, атомы с противоположными качествами или с одинаковыми, если эти качества ярко выражены.

Сочетания атомов обуславливают шесть состояний вещества: *стхула-стхула* — «очень грубое», т.е. твердое состояние; *стхула* — «грубое», например, жидкость; *стхула-сукшма* — «грубо-тонкое», например, тени и отражения в зеркалах; *сукшма-стхула* — «тонко-грубое», например, не воспринимаемые глазом газы, запахи; *сукшма* — «тонкое», например, не воспринимаемые никакими органами чувств вещество кармы, энергии; *сукшма-сукшма* — «сверхтонкое» состояние, вещество в виде атома.

Происхождение звука в джайнской онтологии объясняется столкновением сочетаний атомов.

Остальные аджива-субстанции неделимы и чувственно не воспринимаемы, но мыслимы (об их существовании мы заключаем на основании размышлений). *Дхарма* у джайнов выступает как некий закон мироздания, необходимое условие движения, не причина космического процесса или первотолчок, а именно условие. Признак «условие движения» назван Кундакундой «атрибутом» дхармы (ПВС II.41). Он поясняет, что дхарма протяженна, но бестелесна, непрерывна, лишена каких-либо чувственных качеств, заполняет мир и обладает бесчисленным количеством точек пространства (Панчастикая-сара 90). Джайны иллюстрируют ее роль в универсуме таким примером: она погружена в пространство, как масло погружено в семена кун-

жута<sup>96</sup>. Дхарма сохраняется неизменной на протяжении всех событий, в которых она участвует, обуславливая движение вещества и джив. Дхарме противостоит парная категория адхарма.

**Адхарма** пространственно совпадает с дхармой и не отделена от последней. Она определяется как «то, что поддерживает дживы и вещество в состоянии покоя или движения», и в таком качестве отдаленно напоминает понятие инерции из физики. Атрибут адхармы — место расположения (ПВС II.41).

**Пространство** определяется как вместилище всего сущего (ТС V.12). Пространственностью обладают все субстанции, включая души — они занимают определенные точки пространства (ПВС II.48). Пространство обуславливает даже проявление времени, т.к. время, хотя и непротяженно, тем не менее воздействует только на вещи, существующие в пространстве, и поэтому без пространства проявиться не может<sup>97</sup>. Атрибут пространства — проникновение (ПВС II.41). Пространство неделимо (ТС V.5), но измеримо в «наитончайших вместилищах атома» — прадешах. Согласно Умасвати, оно занимает «бесконечно много прадеш» (ТС V.9). Джайны использовали эту пространственную единицу для измерения и других субстанций: в прадеше могут существовать один элемент дхармы, один — адхармы, одна частица времени и многие атомы вещества в тонком состоянии<sup>98</sup>. Пространство мира безгранично, но видимая вселенная (лока) конечна. Это устройство космоса рационально обосновывается: видимая вселенная конечна потому, что только в ней присутствуют дхарма и адхарма — движение и покой. За пределы этой части ничто не проникает, даже свет, поэтому абсолютно пустое пространство, лишённое дхармы и адхармы, остается невидимым. Рассуждая таким образом, джайнские мыслители разделили все безграничное пространство на две области: видимую, называемую «миром» (лока), вмещающую «неисчислимое» количество прадеш дхармы и адхармы, и невидимую, называемую «не-мир» (*алока*), также имеющую протяженность бесчисленного количества прадеш, но совершенно пустую.

<sup>96</sup> Терентьев А.А., Шохин В.К., 1994. С. 339.

<sup>97</sup> Такой вывод делается в монографии: Терентьев А.А., Шохин В.К., 1994. С. 336.

<sup>98</sup> Цит. по: Радхакришнан С., 1993. Т. 1. С. 266.

**Время**, признаваемое субстанцией только дигамбарами, рассматривается как основа развития, возникновения, пребывания и исчезновения всех проявлений всех субстанций в мировом пространстве. Атрибутом времени называется движение по кругу, «вращение»<sup>99</sup>. Дигамбары различали две разновидности времени: абсолютное и относительное. Абсолютное, объективное, или действительное время (*кала*, *нишчая*) и есть субстанция — неизменное первоначало относительного времени. Оно воздействует на все вещи и заставляет их меняться. Относительное, или эмпирическое время (*вьявахара*), является проявлением абсолютного времени и служит для исчисления действительного времени. Относительное время дискретно, оно состоит из «атомов» времени, или мгновений (*самая*), которые равны «[времени, в течение которого] субстанция размером с точку пересекает пространство [размером] с точкой» (ПВС II.46). Мы исчисляем именно относительное время, когда говорим: «первый год правления Бимбисары», «третий день светлой половины месяца». Начало и конец могут быть приписаны только относительному времени, абсолютное время безначально, бесконечно и не дискретно.

Относительное время — основа джайнских представлений о космогенезе, «мировой истории». Его «атомы» — основа развития и изменения в материальном мире. Хотя мир как целое вечен и неразрушим, но в его центральной части, населенной живыми существами, — области Бхарата<sup>100</sup> и Айравата<sup>101</sup> — время пульсирует, порождая чередования периодов прогресса (*утсарпини*) и регресса (*авасарпини*).

Если система падартх фиксирует первоначала мира, то система космологически-сотериологических категорий объясняет течение космического процесса, его цели. Эта система вклю-

---

<sup>99</sup> В индийской культуре не сложилось понятия линейного времени, время понималось циклически, что обуславливало периодическую повторяемость мировых событий.

<sup>100</sup> В смысле «земля Бхараты и его потомков».

<sup>101</sup> Айравата — имя слона бога Индры, полученное им при пахтании океана. Айравата в индийской мифологии называется одним из 4-х слонов, охраняющих стороны света; он охраняет Восток.

чает у Умасвати семь таттв: *джива* (живое), *аджива* (неживое), *асрава* (притекание кармы), *бандха* (связанность дживы с кармой), *самвара* (остановка притекания), *нирджара* (уничтожение кармы), *мокша* (освобождение). Кундакунда добавляет к ним еще две: *папа* (порок) и *пунья* (добродетель). Смысл этих категорий и их соотношение раскрываются в джайнском учении об освобождении.

#### 4. Освобождение

Главным разделом джайнской философии является учение о целях человеческой жизни, первое место среди которых отводится освобождению души (мокше, нирване). На приоритетность данной цели указывает тот факт, что с указания на нее начинается, как правило, изложение целостного джайнского учения (см., например, ТС I.1, ПВС I.6, ПС 2, НС 2). Специфику джайнского понимания мокши очень точно определил С. Радхакришнан: «Это освобождение от тела, но не от существования»<sup>102</sup>.

Поскольку субъектом освобождения является душа, то учение о целях тесно связано с учением о душе. Духовная субстанция (*джива*), как отмечалось, у джайнов множественна. Будучи бестелесными, *дживы* могут вступать в соединение с любыми вещественными телами (*пудгала*). При этом *джива* может занимать любой объем пространства в зависимости от того, с каким вещественным телом связан. *Джива* может сворачиваться (чтобы войти в семя будущего рождения, причем любого живого существа) и разворачиваться (по мере роста тела). Аргументом, обосновывающим эту способность души, служит пример со светом лампы, которой может освещать любое помещение. Тела — результат воздействия кармической материи на душу; вместе с разрушением тела разрушается и карма.

В джайнизме нет представления о Боге-творце или Единой Душе. Множество *джив-монад* никем не созданы, существуют изначально и вечно, поэтому число индивидуальных душ не-

<sup>102</sup> Радхакришнан С., 1993. Т. I. С. 281.

изменно. У Кундакунды духовной субстанции приписывается семь атрибутов, определяющих ее бытие: жизнь, характеризующая наличием от четырех до десяти *пран* (жизненных проявлений — таких, как сила тела, сила ума, обоняние, осязание, зрение и т.п.); сознание (*четана*), интенциональность/направленность сознания (*упайога*); волевая активность и способность к переходу с одного уровня бытия на другой; бестелесность; неумничтожимость; соразмерность телу<sup>103</sup>.

Праны присваиваются душой, когда она принимает новую телесную форму в следующем рождении. Отношения между пранами и «проявляемым» в текстах Кундакунды не вполне прояснены, однако понятно, что ум (манас) отличен от сознания (четана) и состоит из атомов (ПВС II 69). Наличие сознания и направленности сознания делают души способными к развитию, которое джайны понимали как переход от состояния полной неразвитости к состоянию освобождения. Развиваются дживы под воздействием силы времени, их развитие — объективный закон, но важную роль в процессе развития играет и собственная активность дживы (имеется в виду практика йоги) и его сознания. Подчиняясь этому закону и по собственной воле, каждый джива может находиться в одном из двух состояний: совершенном — освобожденном от материи (мокша или нирвана) или несовершенном — связанном с кармой, в мирском бытии (сансаре). Дживы в зависимости от уровня своего развития обладают различными способностями воспринимать и познавать мир, но всякий джива потенциально всеведущ, всепроникающ и всемогущ (а значит, и потенциально свободен), хотя эти качества в полной мере может проявить лишь в мокше, а в своем сансарном бытии он ограничен конкретным телом, в котором живет. Освобождение — это модус души.

Всего, согласно Умасвати, существуют пять видов тел (*шарира*), с которыми может быть связан джива: 1) «пищевое» (*аударика*) — состоящее из физических элементов — земли, воды, дерева, огня или воздуха — и складывающееся из съеденной пищи; 2) «изменчивое» (*вайкрия*), им обладают боги и злые духи, они могут по своему желанию принимать любой вид; 3) «выде-

<sup>103</sup> Железнова Н.А., 2005. С. 91.

ляемое» (*ахарак*) — это тело, эмануемое при необходимости аскетами, развившими оккультные способности, 4) «огненное» (*тайджаса*) видимое как аура; 5) «кармическое» (*карманаша-рира*) состоящие из кармического вещества (ТС II.37). Триада — джива, кармическое и огненное тела постоянно присутствует в живом существе; два названных «тела» не погибают после смерти их носителя. В момент рождения живого существа триада соединяется с пищевым (у обычных существ) или изменчивым (у богов и духов) телом, в момент смерти дополнительные тела отделяются от триады. Пищевое тело погибает, изменчивое может менять свои очертания по воле дживы. Один джива может обладать только четырьмя телами одновременно (ТС II.44).

Тело привязывает дживу к сансаре потому, что состоит из различных видов материи, в том числе — кармической. **Карма** — *разновидность тонкого вещества*, притекающего и составляющего кармическое тело дживы (ПС 140). Понимание кармы как особого вида материи — специфика джайнской философии. До джайнов, в ведической литературе, этимология термина «карма» возводится к значению корня *каг* — «делать», «совершать», «выполнять»; и санскритское «*кбрман*», редуцированное до «карма», употребляется в значении «относящийся к действию». Это значение не было отброшено в джайнизме, но было сужено до «относящийся к действию сознания». Рационально обосновывая такой смысл термина, джайнские мыслители вышли на еще один его смысл: **карма** — это *особого рода активность души* (Железнова Н.А., 2005. С. 114). Карму как разновидность вещества джайны называют «физической», карму в смысле психического процесса — психической. Примерами этих видов кармы в джайнской литературе являются идея горшка в уме гончара (психическая карма) и материальное бытие готового горшка (физическая карма).

В «Бхашье» Умасвати говорит, что получение кармического вещества — прирожденное свойство дживы. В «Таттвартха-адхигама-сутре» он описывает девяносто семь видов кармы (VIII, 6), которые делит на восемь групп, в зависимости от того, чему они препятствуют. У Кундакунды приток (асрава) кармического вещества толкуется двояким образом: как «налипание» самой кармической материи (ПВС II.29) и как формирование

ложных состояний сознания, являющихся «каналами», по которым кармическая материя пропитывает атман, как вода губку (ПС 71, 141). Такие ложные состояния сознания проявляются в поведенческих формах в виде гнева, гордыни, алчности и т.п.

Джайны учили, что загрязненность кармическим веществом обуславливает практически все качества живого существа. Мокша понимается джайнами как освобождение от кармического вещества и от ложных состояний сознания. Состояние соединенности дживы с кармой называется «связанностью» (бандха). Оно возникает в процессе всякой деятельности дживы: благая деятельность вызывает притекание благих карм, неблагая — неблагих. В «Правачана-саре» Кундакунда объясняет, что связанность состоит не в том, что материя и душа соприкасаются, а в том, что они занимают одни и те же точки пространства (ПВС II. 86).

Кармическое вещество после созревания кармы расходуется, порождая определенные следствия в жизни людей (настоящей или будущей). Благие кармы обуславливают в будущем рождении удовольствие, праведность, веселость, страстность, мужской пол, благоприятную семью, социально одобряемые особенности тела и характера, долгую жизнь. Неблагие кармы дают в следующем рождении качества, противоположные названным выше. Кармы определяют не только моральные, но и осязаемые качества дживы. В «Таттвартха-адхигама-сутре» Умасвати говорится о том, что дживы окружены сияющим ореолом (аура, лешья), обладающим вкусом и запахом. Цвет ауры (их в канонических текстах<sup>104</sup> называется шесть: черный, синий, серо-сизый, оранжевый, розовый, белый) определяется кармаи: чем праведнее джива, тем светлее его аура.

Кармическое вещество не фатально определяет жизнь дживы, т.к. оно расходуется. Джива обладает свободой воли, направленностью сознания (*упайога*) и активностью (*йога*), которые помогают ему избавиться от оков кармы либо естественным образом, либо через сознательное следование заповедям джайнизма остановить притекание кармы и разрушить ее, а затем и достичь мокши. Правда, спастись способны не все<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> «Тхананга» 361b и «Самавая» 11b, 145b.

<sup>105</sup> В Самая-саре 291–293 Умасвати говорится о неспособных к достижению мокши.

Освобожденный джива (сиддха, или буддха) достигает абсолютного знания (кевала), абсолютной веры, безграничной силы и безграничного счастья. Сразу после обретения освобождения сиддха взлетает вверх и летит до самой вершины горы Меру, где находится обитель сиддхов – Сиддхакшетра, или Сиддхашила. Состояние освобождения у джайнов, определяется как счастье, по выражению Кундакунды сверхчувственное, безболезненное, запредельное, безграничное, несравненное и непрерывное. Освобожденная душа свободна от добродетели и порока, независима, постоянно пребывает в медитации, становясь всецело размышлением<sup>106</sup>. Сохранение в мокше индивидуальной души, отличающее джайнскую концепцию освобождения от других, ведет последователей Махавиры к идее возможности спасения души, еще не расставшейся с телесной оболочкой – *дживан-мукти* (санскр. «освободившийся при жизни [тела]»), принимаемой в других религиозно-философских системах.

## 5. Теория познания

Проблеме происхождения достоверного знания джайны уделяли большое внимание, поскольку знание считалось необходимым для достижения освобождения. А в буддийском каноническом собрании текстов «Самьютта-никае» (IV.298) даже утверждается, что Джина ставил знание выше веры. Джайнские философы чрезвычайно скрупулезно структурировали познавательный акт и классифицировали его составляющие. Они различали субъект познания (*четас*), объект познания (*артха*), несколько познавательных способностей, или инструментов познания (*праман*), строили модели процессов, происходящих на разных уровнях познания, разрабатывали концепции методов познания и рассуждения.

Знание они делили на пять видов: 1) абсолютное (*кевала-джняна*), оно считалось целью познания, а также присущим душе изначально, но затемняемым кармой; 2) ясновидение

<sup>106</sup> Железнова Н.А., 2005. С. 205.

(*авадхи*), 3) телепатию (*манах-парья*), 4) чувственно-логическое (или чувственно рациональное, *мати*) и 5) авторитетное свидетельство (*шрута*). Эти виды знания они классифицировали также как **непосредственное знание** (пратьякша) — три первых, и **опосредованное знание** (парокша) — два последних.

Необходимость вести полемику с представителями других школ, а также тот факт, что рационально объяснимым было только опосредованное знание (непосредственное — иррационально, недоказуемо и его истинность — догма), побудили джайнов разрабатывать свое учение об опосредованном знании и логику. В этом направлении им принадлежит несколько примечательных теоретических нововведений, обнаруживаемых у таких крупных теоретиков, как автор «Кальпасутр» Бхадрабаху, Самантабхадра (VI в.), Сиддхасена Дивакара, Маллишена и др.

Опосредованное знание получается с помощью инструментов получения достоверного знания (праман) и определенных исследовательских процедур (*найя*). Джайнами признаются три основных праманы: *пратьякша* (чувственное восприятие), *анумана* (логический вывод), *шабда* (санскр. — «слово», «звук», авторитетное свидетельство). Посредством первых двух праман обнаруживается бытие всех неодушевленных существ (аджива), тогда как о наличии души (джива) свидетельствует каждая из трех праман. В число источников достоверного знания авторитетное свидетельство включили ортодоксальные школы. Для них в качестве таковых выступали, прежде всего, четыре веды. Для джайнов авторитетным свидетельством является их священное писание, а не индуистские веды.

Теория восприятия джайнов довольно проста. Умасвати говорит, что восприятие обуславливается сигналами органов чувств (*индрий*) и мышлением. Формирование восприятия проходит 5 этапов: 1) объект выделяется в поле восприятия; 2) формируется познавательная установка («Я хочу познать это»); 3) распознавание образа; 4) уточнение; 5) удержание. Результатом такого познавательного акта будет суждение, выражающее знание: «Я познал этот голубой горшок».

Джайнские философы приняли участие во всеиндийской дискуссии по проблеме выводного знания. Бхадрабаху из многоступенчатых правил ведения публичных диспутов был выде-

лен так называемый «десятичленный силлогизм» — рассуждение, состоящие из десяти обязательных элементов, наличие которых должно было гарантировать истинность выводимого из посылок заключения<sup>107</sup> :

1) тезиса (*пратиджня*): Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель;

2) ограничения тезиса (*пратиджня-вибхакти*): Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель, согласно джайнским тиртханкарам;

3) основания (*хету*): Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель, потому что тот, кто воздерживается от этого, обретает религиозную заслугу;

4) ограничения основания (*хету-вибхакти*): Только тот, кто воздерживается от этого, может обладать высшей добродетелью;

5) противоречия (*пратишедха*): Можно, однако, предположить, что некто, пренебрегший предписаниями джайнских тиртханкаров и уничтоживший живое существо, обретет заслуги и приобретет уважение людей;

6) противоречия противотезису (*винакша-пратишедха*): Это не так; пренебрегший предписаниями и т.д., не обретет заслуги;

7) примера (*дриштанта*): Архаты и святые даже не готовят пищи и поэтому не уничтожают живые существа. Они получают подаяние пищей от домохозяек;

8) подвержения сомнению правильности примера (*ашанка*): Еда, которую готовят домохозяйки, точно так же предназначена для архатов и святых, как и для них самих. Поэтому если в огне гибнут насекомые, архаты и святые должны разделить грех домохозяек. Следовательно, приведенный пример необедителен;

9) ответа на сомнение в правильности примера (*ашанка-пратишедха*): Архаты и святые идут к домохозяйкам за пищей в неведении, а не к определенному времени. Как можно сказать, что они готовили для них? Если и совершен грех, то архаты и святые не имеют к этому отношения;

<sup>107</sup> *Vidyabhusana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978. P. 166–167.*

10) заключения (*нигамана*): Поэтому неуничтожение живых существ есть самая большая добродетель, и тот, кто придерживается этой заповеди, обретет самую большую для людей религиозную заслугу.

Ценность приведенного «силлогизма» состоит в том, что он был, наряду с пятичленным силлогизмом найяиков, шагом на пути долгих поисков надежных интеллектуальных процедур получения выводного знания. А.А.Терентьев и В.К.Шохин высказали предположение, что джайнский силлогизм стал результатом усложнения силлогизма найяиков<sup>108</sup>, но теоретические побуждения такого усложнения пока не вполне понятны.

Джайны приняли участие и в обсуждении проблемы способов описания изменяющегося, динамичного мира посредством неизменных понятий. В этом направлении ими было разработано учение об относительности опосредованного познания истины, отрицающее крайности и признающее множественность точек зрения, с которых может рассматриваться предмет (*анеканта-вада*). Поскольку сама действительность непостоянна, а изменчива, не одностороння (*анэканта*), а многогранна, многомерна, нельзя категорично ничего утверждать о вещах. Любой способ познания дает знания о предмете, характеризующие его только в некотором отношении. В рамках анэканта-вады джайны предложили свою методологию познания, включающую описание различных методов, или точек зрения (*найя*)<sup>109</sup>, в том числе метод рассмотрения объектов познания, получивший название «*сантабханга*» — «семичастный паралогизм», или *сьяд-вада* — «утверждение возможного». По этой семичастной формуле следует вести описание всякого объекта или явления, рассматривая различные случаи возможного проявления исследуемого качества. В сочинении «Сутра-кританга-нирьюкти», приписываемом Бхадрабаху, этот паралогизм формулируется следующим образом:

1. Некоторым образом это существует (*сьяд асти*).

<sup>108</sup> Терентьев А.А., Шохин В.К., 1994. С. 367–368.

<sup>109</sup> Доктрина точек зрения (санскр. — наявада), по мнению В.Шубринга, имеет свои истоки уже в шветамбарском каноне (см.: *Schubring W. The Doctrine of the Jainas. Delhi, 1962. P. 163–164*).

2. Некоторым образом это не существует (*сьяд настй*).
3. Некоторым образом это существует и не существует (*сьяд асти настй*).
4. Некоторым образом это невыразимо (*сьяд авактавья*).
5. Некоторым образом это и существует, и невыразимо (*сьяд асти авактавья*).
6. Некоторым образом это и не существует, и невыразимо (*сьяд настй авактавья*).
7. Некоторым образом это и существует, и не существует, и невыразимо (*сьяд асти настй авактавья*).

При этом ни одно высказывание не исключает другие, и все они могут быть истинными одновременно, каждое в каком-то отношении: цветоформы (*рупа*), субстанции (*дравья*), места (*кшетра*) и времени (*кала*). Уточнение, вводимое выражением «некоторым образом», указывает на ограниченность и конкретность высказываемой истины. Например, говоря о кувшине «Некоторым образом существует», имеют в виду, что он обладает определенными качествами и не обладает другими. Такое уточнение позволяло джайнам во время публичных диспутов формулировать тезисы, наименее уязвимые для критики. Использование сьядвады побуждало начинать любую дискуссию с определения терминов, что имело огромное значение в древнеиндийской философии, где различные школы использовали различную терминологию, и для ведения диалога им нужно было для начала хотя бы понимать друг друга. Семичастный паралогизм встречается не только у Бхадрабаху, но также у Кундакунды (ПС 14) и у Маллишены («Сьядвада-маньджари»).

### **Вопросы для самоконтроля**

1. Раскройте смысл терминов: *шветамбары*, *дигамбары*, *джива*, *аджива*, *пудгала*, *дхарма*, *адхарма*, *акаша*, *кала*.
2. Что вы знаете о становлении и источниках изучения джайнизма?
3. Охарактеризуйте основные догматы джайнизма.
4. Каковы основные положения онтологии джайнизма?
5. В чем специфика джайнского учения о карме?
6. Как понимали джайны процесс познания?

## ТЕМА 5. БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*1. Три направления и четыре главные школы индийского буддизма. 2. Источники изучения буддизма. 3. Основные категории буддийской онтологии и сотериологии. 4. Теория познания и логика.*

### **1. Три направления и четыре влиятельные школы индийского буддизма**

Буддизм, как известно, является одной из трех мировых религий, и сегодня число его последователей по приблизительным оценкам составляет около 1 млрд 400 млн человек (1 млрд — монахи, остальные миряне; в Индии его исповедуют около 0,9% населения страны). Вместе с тем он включает чрезвычайно сложную философию. Европейцы открыли для себя буддизм сравнительно недавно — в начале XIX в., хотя португальские, голландские, английские и прочие путешественники встретились с этим видом «идолопоклонства» (как они его называли) с первых своих шагов по этой древней земле — уже во второй половине XVII в.

Сложился буддизм около V в. до н.э. на территории Индии. Название свое получил по имени основателя Будды (санскр. буддха — Просветленный [высшим знанием]). Будда не похож на христианского Бога или на Аллаха мусульман. Будда не творит мир, как они, он приходит в уже существующий мир, чтобы указать живущим путь к избавлению от страданий мирского бытия (сансары). Христианское и мусульманское вероучения Бог сообщал людям через своих посланников — Иисуса Христа и Мухаммеда, — Будда проповедовал свое учение сам.

Основателя новой даршаны называют Буддой Шакьямуни (санскр. — Пробужденный мудрец из рода Шакьев). Это имя — религиозный титул, так же как Татхагата («Так пришед-

ший», «Так ушедший», Истинносущий), а собственное имя основателя буддизма — Сиддхартха Гаутама. Сиддхартха, а полностью — Сарва-артха-сиддха, — означает «Достигший всех целей», или «Выполнивший свое предназначение». Гаутама (на пали — Готама) — имя почтенного кшатрийского рода. Сиддхартха родился возле деревушки Лумбини, мимо которой по дороге в гости к своим родителям в Девадаху накануне родов проходила (или проезжала) его мать Майя (санскр. «иллюзия», «наваждение»). Ныне это местечко называется Руминдией и находится в Непале. Она направлялась из города Капилавасту, где правил его отец Шуддходана<sup>110</sup>. Княжество шакьев располагалось у подножия Гималаев на территории современного Непала и входило в царство Кошала. Родители 20 лет ожидали появления наследника. Однажды Майя увидела во сне, как огромный белый слон вошел в ее лоно через правый бок. И через десять лунных месяцев после этого у нее родился сын. Родился он сверхъестественным образом, выйдя из правого бока матери.

Сведения о событиях из жизни Будды, реальных и мифологизированных, сохранились в канонических текстах («Сутта питаке»), в многочисленных жизнеописаниях, самыми известными из которых являются «Лалитавистара», «Буддхачарита» поэта Ашвагхоши, «Махавасту», «Нидана-катха». Эти биографии сообщают, что Учитель родился, обрел Просветление и ушел в нирвану в один и тот же день в мае (месяц *весак* по индийскому календарю), но годы его рождения, пробуждения и смерти (паринирваны) в разных буддийских традициях определяются по-разному: согласно сингальским хроникам, он жил в 624–543 (544) гг. до н.э.<sup>111</sup>; японские буддисты пододвигают его жизнь почти на 200 лет ближе к нам: 448–368 гг. до н.э.; В.К.Шохин, опираясь на исследования Х.Бехерта и других представителей геттингенской школы буддологии, называет 480–400 гг. до н.э.<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Имя Шуддходана означает «тот, кто одаривает рисом».

<sup>111</sup> Эта датировка официально признана ЮНЕСКО, в 1956 г. в соответствии с ней праздновалось 2500-летие буддизма.

<sup>112</sup> Шохин В.К., 2004. С. 52–53.

Мать царевича умерла через неделю после его рождения, ее заменила родная сестра, Праджapati (по другим источникам — Махападжapati Готами). Дворцовые брахманы увидели у ребенка тридцать два знака «великого мужа» (золотистую кожу, темно-синие глаза, знак колеса на ступне, широкие пятки, сросшиеся брови, длинные пальцы рук, длинные мочки ушей и т.п.<sup>113</sup>) и предрекли ему великое будущее либо царя, либо пророка — *чакравартина*, который спасет мир. Тогда во дворец был призван мудрец Асита<sup>114</sup> Девала, который однозначно увидел будущее царевича в духовной деятельности. Шуддходана старался сделать все, чтобы воспитать из сына настоящего правителя и оградить его от участи проповедника. Он дал ему традиционное образование, окружил роскошью, развлечениями, молодыми и красивыми людьми. С рождения Сиддхартха демонстрировал выдающиеся способности в науках и военных искусствах, превосходя в этом своих учителей. В шестнадцать лет его женили на принцессе Яшодхаре (имя означает «Приносящая славу»).

Жизнь с ее суровыми законами все же изредка прорывалась в его дворцовое процветание, наводила на грустные мысли. Однажды он заметил птичку, выхватившую червячка из борозды и проглотившую его. И он вдруг понял, что «все существа, дабы жить, вынуждены причинять вред другим существам. Все мы вредим друг другу. Обряды не способны изменить естественный ход бытия»<sup>115</sup>. Так он разочаровался в традиционной мудрости брахманов. Следующие четыре встречи привели его к мысли уйти на поиски собственной мудрости. В первый раз он встретил согбенного старца, заставившего его задуматься о краткости жизни. Вторая встреча, с прокаженным, открыла ему существование болезней и укрепила в мысли, что жизнь связана со страданием. Третья встреча, с погребальной процессией, напомнила, что страдания не заканчиваются одной жизнью, а

<sup>113</sup> Эти знаки отображаются в буддийской иконографии, а вместе с ними — *ушишиа* (выступ на темени) и *урна* (родинка на лбу, символизирующая «третий глаз» — орган духовного видения).

<sup>114</sup> Асита — букв. «черный».

<sup>115</sup> Андросов В. П., 2001. С. 68.

четвертая встреча, со странствующим отшельником, совершенствующим свой дух ради выхода из сансары, дала ему надежду. Сиддхартха захотел сам проверить надежность способа разорвать круговорот сансары через аскезу.

Когда ему было двадцать девять лет, у него родился сын Рахула («Препятствие», или «Путы»), а на седьмой день после рождения сына против родительской воли Сиддхартха ушел в отшельники. Он учился медитации у известных аскетов своего времени Алары Каламы и Удраки Рамапутры, предавался крайней аскезе и чуть не уморил себя голодом. Однако эти испытанные средства не принесли ему удовлетворения. Он понял, что самоумерщвление плоти — такая же кабала, проистекающая из самолюбования атманом, от гордыни, как и наслаждение жизнью. И тогда он, поев приготовленного деревенской девушкой Суджатой риса на молоке, сидя в саловой роще в местечке Бодх Гая у подножия дерева бодхи (*Ficus religiosa*, баньян), медитирует и достигает Пробуждения, в котором ему открываются четыре благородные истины. Ему было тогда тридцать пять лет. Так он стал Буддой.

Пять-восемь недель после просветления он проводит в размышлениях о своем открытии, а затем находит пятерых своих бывших товарищей по аскезе и в Оленьем парке (Исипатана, современный городок Сарнатх в окрестностях города Варанаси) провозносит свою первую проповедь, получившую название «Поворота колеса дхармы». Пять первых слушателей становятся первыми учениками Будды, положив начало сангхе (буддийской общине). Будда проповедовал сорок пять лет. Большинство своих проповедей Будда произнес на индоарийских диалектах: его языком был магадхи (разговорный язык — пракрит, существовавший на территории государства Магадхи), говорил он и на пали<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Проблемы языка Будды обсуждаются в исследованиях: *Bechert H. Remarks on the Date of the Historical Buddha // The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Т. 1–3 (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1–3). Göttingen, 1991; Он же. The Date of the Buddha — an Open Question of Ancient Indian History // Там же, 1992; Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Louvain, 1988. С. 549–593; Piyasilo. What Language did the Buddha Speak? // Buddhist Studies Review. L., 1996. Vol. 13. № 2.*

Умер Будда от несварения желудка в возрасте восьмидесяти лет, о чем подробно рассказывает «Махапариниббана-сутта» (санскр. — Махапаринирвана-сутра). Это печальное событие называется у буддистов переходом в махапаринирвану (окончательную нирвану), произошло оно в Кушинагаре республики Маллов, входящей в царство Магадха. Причиной смерти Истинносущего стала жареная свинина, приготовленная кузнецом Чундой для свиты Будды. Согласно жизнеописаниям, Учитель принес себя в жертву, съев запрещенную свинину. Тело его было кремировано, а останки (зубы и кости) разобраны учениками и развезены по разным концам страны. Над ними воздвигнуты культовые сооружения.

В буддизме, как и в остальных даршанах, объединяются *три элемента*: 1) догматика, 2) философия, 3) психотехники (йоги-ческая практика). Основу догматики составляет вера в «три драгоценности» (Будду, созданное им учение — Дхарму и буддийскую общину — сангху); четыре благородные истины (*арьяساتьяни*) и концепция «восьмеричного пути» (*арьяштанга-марга*). Психотехники были, с одной стороны, средством реализации религиозно-философских положений, с другой — источником материала для построения теорий.

Говорить о «буддизме вообще» невозможно, потому что он, как и прочие индийские религиозно-философские системы, не однороден. Сразу после махапаринирваны Будды среди его последователей обнаружили неустрашимые расхождения в понимании правил монашеской жизни, что стало первым толчком для их раскола и образования различных групп-никай, получивших у западных исследователей название «сект» и «школ» буддизма. По мере распространения буддизма на территории Индии и за ее пределами их число множилось, а несходства в их доктринах, обрядности, формах организации жизни и т.п. углублялись. В Индии буддизм просуществовал до VIII в. (по некоторым свидетельствам — до XIII в.), а затем был вытеснен в сопредельные государства (Тибет, Китай, Среднюю Азию и т.д.). С превращением буддизма в мировую религию его доктринальная разработка прекратилась, а вместе с прекращением выдвижения теоретических новаций перестали создаваться новые школы буддизма.

Одной из причин деления на школы можно считать воздержание Будды от категорических суждений по метафизическим вопросам (в западной культуре эта процедура получила название эпохе). Основоположник буддизма считал, что на имеющемся в его распоряжении обыденном языке, и даже в специальных терминах современной ему метафизики, невозможно дать адекватные ответы на названные вопросы. Вследствие занятой им позиции на первых порах буддийская картина мира оказалась не до конца прописанной и могла развиваться в различных направлениях.

Появлению вариантов буддизма способствовали еще целый ряд причин, главными из которых исследователи называют: приоритет Дхармы относительно слов учителя, что позволяло интерпретировать высказывания самого Будды с целью наилучшего разъяснения Учения, применять различные средства (*упая*); географическую и языковую разобщенность его последователей; отсутствие авторитетного центра, способного выработать единый канон; почти пятивековое существование буддийского канона в устной форме на множестве языков и диалектов; всегда присущую буддизму как религии высокую степень адаптивности к этническим условиям, ассимиляцию им местных традиций и культов; появление нового типа буддийских монахов-схоластов, живущих в монастырях (одновременно служивших и учебными заведениями) и занятых теоретическими разработками и дискуссиями; социальную неоднородность сангхи; учет запросов мирян; борьбу за влияние между большими монастырскими центрами. Что касается судьбы буддизма в Индии, то он вернулся туда в XIX в., благодаря усилиям монаха из Шри-Ланки Анагарики Дхармапалы, создавшего для новой популяризации буддийского вероучения в 1891 г. миссионерское общество Маха Бодхи.

Усилиями различных школ к V в. были выработаны три основных варианта буддийской доктрины, каждый из которых предлагал свой путь к спасению (*яна* — букв. «колесница») и содержал свою систему метафизики, культовой практики, свое священное писание и иконографические традиции: тхеравада (называемая ее оппонентами-махаянистами хинаяной), махаяна и тантраяна. Эти варианты буддийской доктрины именуют

также направлениями буддизма или периодами в развитии буддизма. Последнее не вполне соответствует реальной истории, т.к. в современном мире все три варианта учения сосуществуют.

**Тхеравада** (букв. «учение старейшин») — в первом значении одна из старейших школ, давшая название всему направлению буддизма, к которому принадлежала; во втором значении — направление буддизма, сложившееся в V—III вв. до н.э., или южный буддизм. Его второе название «хинаяна» переводится как «малая колесница», оно было дано консервативному крылу буддизма отколовшимся от него махасангхиками (буквально, «членами большой общины») и самими хинаянистами не принимается как обидное. Тхеравада определяла духовный климат в Индии до I в. н.э. С середины III в. до н.э. этот вариант буддизма начал распространяться в юго-восточном направлении, на Шри-Ланку, и на территорию современного Афганистана. В школе тхеравада около I в. н.э. был записан свод священных текстов буддизма «Типитака» (букв. «Три корзины»). Почему «корзины»? По одной из версий, потому, что древние тексты записывались на пальмовых листьях, свитки которых хранились в корзинах, и канонических текстов набралось как раз на три корзины. Языком священного писания южного буддизма стал пали (один из разговорных языков, пра-критов). От хинаяны ок. I в. н.э. отделяется **махаяна** («большая колесница»), северный или санскритский буддизм, названный так по причине того, что санскрит стал языком канона махаяны (на санскрите — «Трипитаки»). Махаяна также выходит за пределы Индии и переносится в Непал, Сиккхим, Тибет, Китай, Монголию, Вьетнам, Корею и Японию, где превалирует над другими разновидностями буддизма по сей день. В целом буддизм махаяны превосходит предшествующий вариант своей ориентированностью на мирян, склонностью к теоретизированию, мифологизированностью и числом религиозных практик.

Махаяна порождает из себя тантраяну («колесницу тантр»<sup>117</sup>) или **ваджраяну** («алмазную колесницу», «колесницу-молнию»), которой на некоторое время и в отдельных регионах уступает свое место. **Ваджраяна** зародилась в Индии в I—IV вв. и

<sup>117</sup> Тантра, санскр. — нить, основа, на которую что-то нанизывается; последовательность; короткий афоризм, собрание афоризмов; метод, техника.

по VIII в. существовала как тайное учение внутри махаяны, передаваемое устно от учителя к ученику. Получила распространение в Индии, Китае, Японии и особенно Тибете, просуществовала до XII в. Каноническими текстами для тантриков являются «Гухьясамаджа-тантра» (ок. III в.), «Хеваджа-тантра» (VII–VIII вв.), «Ваджрабхайрава-тантра» (VII–VIII вв.), «Калачакра-тантра» (X–XI вв.), руководства к порождению визуальных текстов (садханы), жизнеописания авторитетных личностей<sup>118</sup>.

Самостоятельность тантры как направления буддизма признают далеко не все, некоторые считают ее ветвью махаяны, потому что первая заимствует метафизику последней. Сами тантристы, подчеркивая своеобразие их доктрины (которую считали венцом учения Будды), называли свои канонические тексты не сутрами, как их предшественники, а тантрами, хотя среди значений этого полисемантического термина есть тождественные значения термина «сутра», а именно: «нить», «основа, на которую что-то нанизывается», «последовательность». На наш взгляд, основания для обособления ваджраяны действительно есть, поскольку, принимая онтологическую позицию махаяны, она сильно отличается от последней в понимании средств достижения нирваны, в области ритуала, канонических текстов и иконографии. Ритуалы тантрики объединили с йогой, техники которой разрабатывали сами. К примеру, один из теоретиков тантрического буддизма Наропа (1016–1100) разработал технику шести його: 1) йоги внутреннего тепла; 2) йоги иллюзорного тела; 3) йоги сновидений (техника «бодрствования во сне»); 4) йоги ясного света; 5) йоги промежуточных состояний; 6) йоги переноса сознания.

Обряды тантрики разделили на экзотерические (открытые, они ничем не отличались от махаянских) и эзотерические (тайные), предназначенные для продвинутых адептов, в которых широко применялась сексуальная символика, а впоследствии и практика (правда, Торчинов считает, что сначала была практика, а потом ее заменила символика<sup>119</sup>).

<sup>118</sup> О ваджраяне см.: *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. С. 221–236; *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма // *Андросов В.П.*, 2006. С. 620.

<sup>119</sup> *Торчинов Е.А.*, 1998. С. 272–273.

В буддийском тантризме выделяют три направления: ваджраяну (от *ваджра* — «громовик», «алмаз»), сахаджаяну (от *сахаджа* — «простой», «естественный») и калачакраяну (от *кала-чакра* — «колесо-времени») <sup>120</sup>. В ваджраяне признается возможность быстрого, как молния (санскр. — ваджра), просветления, дающего спасение за одну жизнь. Эту разновидность тантры практиковали в монастырях. Поскольку одним из основных ее положений является тезис о недвойственности тела и сознания, во время совершения ритуалов тантрики работают не только с сознанием, но и с телом. Техники такой йоги они частично взяли у индуистов-тантриков в кундалини-йоге.

В сахаджаяне считается, что жизнь адепта должна быть заполнена не самоограничениями, а наслаждениями вожделенными объектами. Чтобы освободиться от влечений к наслаждениям, нужно отдаться им и пресытиться ими. В связи с таким пониманием освобождения в тантризме снимаются многие этические запреты буддизма: разрешается убивать и есть мясо, лгать, отнимать то, что не дают, поощряются сексуальные отношения (даже инцестуозные) как один из главных источников наслаждения, ведущего к просветлению. В сочинении Индрабхути (ок. 717 г.) суть ваджраяны кратко резюмирована так: йогин может достичь освобождения той самой практикой, которая ведет других людей в ад; тот, кто лишен всех желаний, приобретет просветление уже в своей жизни; лучший способ избавиться от желаний — удовлетворять их; для удовлетворения желаний дозволено делать все: есть мясо животных и людей, совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами. Почему? Потому что, в отличие от хинаяны и махаяны, которые работали с сознанием, тантрики работали сначала с бессознательным, где коренятся наши аффекты и бессознательные («первичные», по выражению З. Фрейда, и потому самые сильные) влечения. В текстах алмазной колесницы неустанно повторяется, «что аффекты должны не подавляться и уничтожаться, а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание подобно тому, как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и сви-

<sup>120</sup> О них подробнее см.: *Лысенко В.Г.*, 2003. С. 221–223.

нец в золото и серебро»<sup>121</sup>. Очистив бессознательное, тантрики переходили к работе с сознанием. Наставники ваджраяны подчеркивали, что их путь не только самый быстрый, но и самый опасный, поэтому чтобы не сорваться в пропасть, нужно очень сильно желать достичь состояния буддовости (грешить не ради удовольствия, а ради освобождения от всяких чувств).

Другие названия этой формы буддизма – Мантраяна («колесница мантр») и Гухьямантраяна (от «guhya» – «скрытое», «колесница тайных мантр») – отразили такие характеристики этого варианта Учения, как практику использования во время литургий мантр (заклинаний) для предохранения ума от заблуждений, для постижения подлинной, а не иллюзорной реальности» (первое имя) и признания невыразимости реальности в понятиях (второе имя). Мантры читают и в махаянских сектах. Они рассчитаны на непосредственное понимание слов и предложений. Читают, к примеру, такие мантры: «Ом! Свабхава шуддха сарва дхарма свабхава шуддха. Хум! – Ом! Чистое своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хум!». Мантра из «Хридаясутры»: «Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха! – О ты, которая переводит за пределы, переводит за пределы пределов беспредельного, славься!». Будде Авалокитешваре (Сострадательному) читают такую мантру: «Ом мани падме хум – Ом! Драгоценнелотосовый! Хум!».

Е.А.Торчинов, исследовавший тантризм, обращал внимание на то, что в мантрах встречаются не имеющие словарного смысла сочетания (хум, ах, хри, ом), которые рассчитаны не на понимание их смысла, а «на непосредственное воздействие самого их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина»<sup>122</sup>.

Тантрики используют также техники визуализации божеств с помощью мандалы (мандала – буквально, «круг»). Эти изображения представляют собой либо объемные, трехмерные, либо на иконах двухмерные модели психокосма – просветленного сознания – кого-либо из будд<sup>123</sup> или боддхи-

<sup>121</sup> Торчинов Е.А., 1998. С. 271.

<sup>122</sup> Там же. С. 267.

<sup>123</sup> Наименование всех, достигших просветления.

саттв<sup>124</sup> (его изображают в центре). Йогин строит по данному образцу в своем сознании внутреннюю мандалу, совмещает ее с внешней и так добивается видения в себе того, чью мандалу он воссоздал в сознании, растворения своей личности в этом переживании. Самым подходящим для описания состояния нирваны считался символический язык, особенно язык сексуальной символики. В частности, махаянскую идею о том, что пробужденное сознание рождается тогда, когда в бодхисаттве одновременно возникают (соединяются) сострадание (каруна) и мудрость (праджня), тантрики представляли как соединение мужского и женского божеств. Это соединение они воплощали в эзотерических обрядах.

Общее число буддийских школ и полную картину их жизни по сохранившимся письменным источникам установить невозможно, т.к. сведения о них неполны и весьма противоречивы. К примеру, тибетский историк Будон (1290–1364) говорил о существовании восемнадцати школ хинаяны, а французский буддолог А. Баро, сопоставляя различные источники, называет двадцать пять – двадцать шесть школ (см.: *Bureau A. Buddhist Schools of Hinayāna // Encyclopedia of Religion /Ed. in Chief M. Eliade. N. Y., 1987. Vol. 2. С. 447. Раздел в статье «Buddhism»*). Другой буддийский историк Таранатха (1575–1634) в своей знаменитой «Истории буддизма в Индии» говорит о ста восьми махаянских школах, основанных полулегендарным учителем махаянского буддизма Нагарджуной (ок. 150–250 гг.). Современным буддологам точно известно едва ли больше десяти.

Наиболее значительными школами хинаяны, согласно крупному теоретику буддизма Васубандху (V в.), отразившему их полемику в своей «Энциклопедии Абхидхармы» (Абхидхармакоше), стали школы вайбхашиков и саутрантиков, образовавшиеся во время формирования махаяны в результате раскола школы сарваствивадинов. Школа **сарваствивада** была одной из

---

<sup>124</sup> Бодхисаттва – санскр. существо, стремящееся к просветлению, просветленное существо; тот, кто достиг просветления, но не уходит в нирвану, а помогает другим достичь просветления. В тхеравадинских книгах так называли Будду Шакьямуни до просветления. Подробнее см.: *Андросов В.П., 2006. С. 602.*

упоминавшихся Буденом школ раннего буддизма. Она получила свое название от санскритского выражения *Sarvāstivāda* — букв. «учение о том, что все существует», поскольку ее представители считали, что реально существуют все элементы бытия-дхармы: прошлые, настоящие и будущие. Школа **вайбхашика** получила свое название за то, что ее последователи признавали авторитетность комментариев Вибхаша к буддийскому канону, составленных по решению четвертого буддийского собора в Кашмире в начале нашей эры. Кроме того, вайбхашики считали аутентичными все три питаки из собрания священных текстов.

Школа **саутрантика** сложилась около II–III вв. в полемике с вайбхашикой. Ее название, буквально означающее «последователи сутр», стало фиксацией факта признания ее последователями авторитетности только сутр, без комментариев, и непризнания аутентичности третьей «корзины» текстов — «Абхидхарма-питаки». Основателем школы называли ближайшего ученика Будды Ананду. Сочинения ее ранних теоретиков Кумаралабхи, Шрилабхи, Махабахаданты и Васумитры не сохранились.

Среди школ махаяны наиболее значительными являются мадхьямика (а точнее, мадхьямака) и йогачара, или виджнянавада. Основателем школы **мадхьямиков**<sup>125</sup> (получившей свое название за призыв к «срединному пути» — санскр., *мадхьяма-пра-типат*) является Нагарджуна. «Срединность» пути к нирване, предлагаемого Нагарджуной, состоит в неприятии крайностей всех других сотериологических позиций: ни чрезвычайного аскетизма, проповедуемого в отдельных религиозно-философских школах, ни чрезвычайного гедонизма, к которому призывали чарваки-локаятики. Мыслитель подвергает предлагаемые оппонентами буддизма теоретические обоснования их пути к спасению разрушительной критике, используя диалектический метод сведения к абсурду (*прасанга*), не формулируя, однако, своих позитивных положений. И в этом он остается по-настоящему ортодоксальным последователем Будды, показывая недостаточность, «пустоту» (*шунья*) любых существующих понятий для изложения подлинной сути Дхармы. Другими выдающимися представителями школы мадхьямиков были Арьядева

<sup>125</sup> Мадхьямики — букв. «последователи учения о срединном пути».

(около 170–270 гг.), Рахула (или Рахулабhadра, около 200–300 гг.) и Кумараджива (умер в 413 г.). Их сочинения считались очень авторитетными в Китае и Японии и стали теоретической базой для образования там школ Саньлунь-цзун и Санрон-сю.

**Йогачара** (букв. «практика йоги»), называемая также *виджнянавада* (букв. «учение о сознании [как реальности]») и *дхармалакшана* («определение дхармы»), основана Асангой в IV–V вв. Последователями школы были брат Асанги Васубандху, Стхирамати, Дигнага (VI в.) и Дхармакирти (VII в.) – в начале их деятельности. Свое имя школа получила по названию базового трактата «Йогачара-бхуми-шастра» («Наставление по основам йогической практики») и за то, что придавала большое значение йогической практике. Считалось, что йога помогает избавиться от «семян» прежнего опыта, помочь сознанию обратиться к себе и достичь нирваны.

После Васубандху школа йогачара разделилась на две подшколы: агамаанусарино-виджнянавада, объединившую последователей Асанги, и ньяяанусарино-виджнянавада – сторонников Дигнаги. Идеи ее были принесены в Китай Парамартхой (499–590 гг.), где она была известна под именем Ше-лун. Представители второй подшколы Асвабхава (ок. 510 г.), Дхармапала (530–561), Дхармакирти, Дхармоттара (VIII–IX вв.) и др. разрабатывали гносеологические и логические проблемы. В VII в. учение этой подшколы йогачаров проникает в Китай благодаря Сюаньцзану (602–664) и дает начало школе Фасян-цзун, основанной учеником последнего, а затем – в Японию, где развивалось школой Хоссо-сю, одной из главных в эпоху Нара (710–785 гг.). От названной подшколы отделилась и другая ветвь, которую представляли Шилабhadра и Шубхагупта (ок. 650–750 гг.). В конце концов йогачара объединилась с мадхьямикой и перестала существовать как независимая теоретическая традиция.

Именно названные школы сыграли важную роль в разработке буддийской философии.

## 2. Источники изучения буддизма

То, что мы знаем о буддизме, известно по обширной буддийской литературе, дошедшей на многих языках: пали, санскрите, китайском, тибетском, японском, монгольском, уйгурском, вьетнамском и т.д. Колоссальный объем этой литературы уникален. Причем парадоксальным образом в самой Индии буддистских текстов сохранилось довольно мало, многие из текстов дошли до нашего времени только благодаря переводам в соседних странах, где буддизм сохранял свое влияние в то время, как в Индии он был тесним и гоним.

Важнейшими источниками по изучению буддизма являются тексты тхеравадинского канона «Типитака», записанные в I в. до н.э. на Шри-Ланке. Это не первая кодификация. Буддийские источники сообщают, что год спустя после махапаринирваны Будды в Раджагрихе состоялся Первый буддийский собор, на котором был принят свод канонических текстов, признанный всеми школами ханаяны, но он не сохранился.

Действующий вариант канона с комментариями вырезан на мраморных плитах в г. Мандалай (государство Мьянма — бывшая Бирма). Он был принят с уточнениями в 1871 г. на Пятом буддийском соборе<sup>126</sup>.

Буддийские каноны других школ сохранились в китайских и тибетских переводах фрагментарно, т.е. палийский канон является на сегодняшний день самым полным и авторитетным собранием священной литературы южного буддизма.

Типитака состоит из «Суттапитаки» — «Корзины поучений» (она содержит пять сборников, излагающих учение Будды в форме притч и бесед, авторство которых приписывают либо самому Учителю, либо его ближайшим ученикам), «Винаяпитаки» — «Корзины устава» (она содержит пять книг о правилах жизни монахов и мирян, условия приема в сангху и исключения из нее, историю общины) и «Абхидхаммапитаки» — «Кор-

<sup>126</sup> Над каждой плитой построен маленький храмик, а вместе они образуют храмовые комплексы Кутодо (729 плит «Типитаки») и Сандамани (Вибхаша).

зины разъяснения закона» (включающей семь книг религиозно-философского содержания). Многие школы буддизма эту питаку не считают канонической<sup>127</sup>.

Называемая на санскрите «Абхидхармапитака», последняя «корзина» принадлежит к жанру так называемой абхидхармической (от санскр. — «абхидхарма», пали — «абхидхамма», — «Высший закон») литературы, который сложился в буддизме задолго до канонизации одноименной питаки. Этот жанр представляет, в частности, одно из постканонических, но пользующееся авторитетом среди всех буддистов сочинение Васубандху «Абхидхармакоша». В Китае и Тибете к абхидхарме относят «Бриллиантовую (Алмазную) сутру».

Целью абхидхармической литературы является теоретическая систематизация буддийской доктрины. Основным предметом абхидхармических сочинений была сотериология. Их авторы были убеждены, что освобождение от страданий возможно как результат правильного интеллектуального видения, поэтому они пытались рационально обосновать все буддийские истины. В истории буддизма традиции абхидхармы противопоставляют традицию праджняпарамитской литературы (от санскр. *праджня* — «совершенная мудрость»), имевшей антиинтеллектуалистскую направленность. Создатели сочинений по праджняпарамите считали, что истинная мудрость является не результатом правильной интеллектуальной позиции, а результатом практики сострадания (*каруна*). В буддизме махаяны праджня считается одной из шести совершенств (*парамита*) и одной из двух (наряду с состраданием) «опор» для освобождения. В школах махаяны обосновывали также, что праджня потенциально присутствует в каждом сознании, объединяет все сознательные существа и является той скрытой частичкой абсолютного Будды, которая гарантирует каждому возможность освобождения от сансары.

К XIX — началу XX в. многие тексты из «Типитаки» были переведены на европейские языки и опубликованы, став доступными широкому кругу читателей. В России до революции на русском языке были опубликованы: Пратимокша-сутра,

<sup>127</sup> Со структурой буддийского канона подробнее можно познакомиться в книге: *Лысенко В.Г.*, 2003. С. 31–36.

буддийский служебник. Пер. И.Минаева. М., 1869; в переводе с английского — несколько главных буддийских сутр (Буддийские сутты. Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидса. М., 1900; Суттанипата. Сборник бесед и поучений. Пер. с пали Фаусбелля. М., 1899). Кроме того, был издан перевод с пали Дхаммапады. Издание называется Дхаммапада: Путь к истине (Dhammapāda). Изречения буддийской нравственной мудрости. М., 1898. Есть переводы отдельных сутр с китайского Торчинова и Игнатовича, с пали — Шохина (они помещены в в его книгах: «Первые философы Индии» и «Индийская философия. Шраманский период»).

Помимо канонических текстов до нас дошло много сочинений буддийских теоретиков разных школ, как на санскрите, так и в переводах. С их авторами и названиями мы еще встретимся в ходе знакомства с буддийской философией.

Для русскоязычного читателя, интересующегося буддийской философией, выбор текстов существенно увеличился в последние десять лет. Помимо названных канонических текстов можно порекомендовать два житийных текста буддийских авторов: Арья Шура. Гирлянда джатак<sup>128</sup>, или сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М., 1962 и Ашвагхоша. Жизнь Будды /Пер. Бальмонта. М., 1990. Сведения о личности основателя буддизма есть также в книгах: Классическая буддийская философия /Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. СПб., 1999; Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М., 2001.

Важными источниками для изучения буддийской философии являются сочинение Васубандху «Абхидхармакоша», принадлежащее заключительному периоду истории школы саутрантика, когда она была готова слиться с махаяной (6 книг из «Абхидхармакоши» переведены и изданы В.И.Рудым и Е.П.Островской в Санкт-Петербурге), перевод «Краткого учебника логики» (Ньяя-бинду) Дхармакирти с комментарием Дхарматтары, осуществленный Ф.И.Щербатским (переиздан Парибком в 1995 г.). Чрезвычайно много полезной информации в фундаментальных исследованиях В.П.Андросова («Буддизм Нагарджуны». М., 2000 и «Учение Нагарджуны о

<sup>128</sup> Джатаки — рассказы о перерождениях.

срединности», М., 2006), который перевел главные сочинения Нагарджуны, в исследованиях Ф.И.Щербатского (Избранные труды по буддизму. М., 1988), О.О.Розенберга (Труды по буддизму. М., 1990), В.Г.Лысенко («Ранняя буддийская философия». М., 1994; Ранний буддизм: Религия и философия. М., 2003), в монографии: Введение в буддизм /Ред.-сост. Рудой В.И. СПб., 1999 // *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников (М., 2002), в которой рассматриваются эпистемологические концепции буддистов и их полемика с другими даршанами.

### 3. Основные категории буддийской онтологии и сотериологии

Говорить о буддийской философии в целом невозможно, поскольку, как было отмечено выше, сложились три варианта буддийского учения, совпадающие по немногим основным пунктам: по постулированию веры в Будду, вере в «четыре благородные истины», принятию дхарм в качестве первоосновы бытия и нирваны в качестве жизненной цели и главной ценности. Доктрина тхервавадинов менее разработана, чем доктрина махаяны и ваджраяны, и вместе с тем в ней гораздо больше от философии, чем от религии. В буддизме в силу исторических особенностей сложились очень интересные, «перевернутые» отношения между философией и дофилософией – мифологией и ритуалом. Поскольку буддизм был лишен корней в ведической культуре, в раннем буддизме отсутствовала мифология и почти не было ритуала, его доктрина первоначально не считалась эзотерическим (тайным) знанием. Зато по мере развития буддизма в ответ на запросы простых верующих учение Будды Гаутамы прирастало усложняющейся мифологией и космологией, более изощренными становились буддийские ритуалы, и в конце концов буддизм в лице тантризма превратился в эзотерическое, тайное учение. Рассмотрим четыре главные категории буддизма и их концептуальное наполнение.

### а) Будда

Представление о личности родоначальника буддизма — Будде — подвергается постепенной исторической трансформации и онтологизации. Сиддхартха Гаутама, прославившийся как Будда, был реальным персонажем индийской истории, но только в раннем буддизме он считался конкретным человеком, собственными силами достигшим вершины духовного совершенства. В буддизме махаяны он превращается в Таттхагату («Так пришедшего», «Так ушедшего», «Истинносущего»<sup>129</sup>) — одного из бесконечных перерождений абсолютного Будды или проявление в мире состояния «буддовости», которое буддийские мыслители обозначили термином **татхата** — санскр., «*таковость*». В легендах из буддийского канона говорится о 550 перерождениях Просветленного<sup>130</sup>.

Татхата буддистов сильно напоминает Абсолют (Атман, Брахман) ортодоксальных систем<sup>131</sup>. Она толкуется в текстах как подлинная, высшая реальность, которая присутствует во всех существах и вещах феноменального мира, своего рода субстанция. Она не сотворенная и вечная, не доступна обыденному сознанию, но открыта очищенному сознанию татхагат, неопределима и невыразима; в философии мадхьямиков татхата провозглашается синонимом термина «шунья» — пустота, за то что о «таковости» ничего нельзя сказать в терминах обыденного сознания и философии. Она обуславливает единство всех уровней бытия, объясняет связь каждого отдельного человека с Буддой (как персонифицированным, так и не персонифицированным Абсолютом), потому что является единой основой всего,

<sup>129</sup> О смысле термина Таттхагата см.: *Андросов В.П.*, 2001. С. 5.

<sup>130</sup> Он 83 раза был святым, 58 раз — царем, 24 раза — монахом, 18 раз — обезьяной, 13 раз — торговцем, 12 раз — курицей, 8 раз — гусем, 6 раз — слоном, кроме того рыбой, крысой, плотником, кузнецом, лягушкой, зайцем и т.д.

<sup>131</sup> Тенденция к такому пониманию термина татхата прослеживается уже у Нагарджуны, отождествлявшего татхату с шуньей. На это обращали внимание Ф.И.Щербатской и западные исследователи. В таком же смысле термин используется у Джинендрабудхи (*Stcherbatsky Th. Buddhist Logic: In 2 vols. Vol. 2. N. Y., 1962. P. 396, 399.* Интерпретация таттхаты как Абсолюта зафиксирована в кн.: *Андросов В.П.*, 2006. С. 571–572.

стоит за мнимым существованием чувственных и ментальных объектов, за воображаемым противопоставлением познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, субъекта и объекта. И в то же время она не имеет ничего общего с иллюзорным феноменальным миром (поэтому и не является субстанцией в подлинном смысле слова): она никак не детерминирует его чувственное разнообразие, и мир, в свою очередь, никак не влияет на ее характеристики своей загрязняющей энергией аффектов.

Махаянские теоретики доказывали, что татхата присутствует на всех уровнях индивидуального сознания: и в просветленном, и в непросветленном. Она является гарантом того, что все живые существа способны следовать по Пути буддийской доктрины, от нее же исходит импульс, направляющий на этот Путь. С концепцией буддовости тесно связана концепция *трех тел (трикая)* Будды, или трех способов его бытия, сформировавшаяся еще в тхераваде. Эта концепция чрезвычайно напоминает джайнское учение о пяти телах, которые может приобретать джива, но его корни — еще глубже: в ведийском мифологически-религиозном мировоззрении. Тремя телами у тхеравадинов считались: 1) *рупакая* — видимое всем физическое тело, состоящее из четырех физических элементов (земли, воды, огня и воздуха — в махаяне это тело будет называться самбхогакая — «тело блаженства»). Именно рупакая умирает с уходом Будды (в частности Сиддхартхи Гаутамы) в нирвану, остальные два пребывают вечно. Самбхогакая махаянистами определяется как отражение третьего тела, дхармакаи, в двух верхних мирах сансары. В этом теле Будда наслаждается нирваной на земле, общается с бодхисаттвами и йогинами. Оно — аналог джайнского «пищевого тела»; 2) *нирманакая* — «приобретенное», или феноменальное тело, которое Будда мог принимать по своему желанию с помощью йогической силы, чтобы появляться перед своими адептами. Оно напоминает «изменчивое» и «выделяемое» тела в джайнской сотериологии; 3) *дхармакая* — «тело закона (учения)», или «космическое тело» Будды (у мадхьямиков оно называется также *свабхавикакая* — «сущностное тело»), которое хинаянисты понимали как сумму всех присущих ему качеств (пробужденности, просветленности, мудрос-

ти). Его называют «истинным телом Будды» и в махаянских школах отождествляют с татхатой (буддовостью), универсумом, называют персонификацией истины, вечным законом, нирваной и подлинно реальным Буддой, Абсолютом, присутствующим во всех существах. Считается также, что являющаяся своего рода субстанцией бытия буддовость внутренне присуща живым существам и составляет истинную природу их сознания. Ее присутствие в сознании означает, что все живущие уже пребывают в истине, но страдают из-за неспособности ее видеть. В махаянских текстах говорится, что именно дхармакаю приобретают бодхисаттвы. т.е. человек, пройдя восемь ступеней буддийского благородного пути, становится бодхисаттвой и только потом – буддой.

В учении о трех телах закрепляется представление о Будде Шакьямуни как преходящей телесной оболочке Дхармы, а само Учение приобретает характер абсолюта, высшей ценности, никем не сотворенной. Такое отношение к личности основателя буддизма породило представления о других буддах, также проповедовавших учение, и в некоторых направлениях буддизма культ других будд и бодхисаттв приобрел гораздо большую популярность, чем культ Шакьямуни, в частности, это культы Амитабхи («неизмеримого света, создателя рая Сукхавати») и Авалокитешвары («Сострадательного»), распространенные в Тибете и на Дальнем Востоке.

Помимо идеалов будды и бодхисаттвы в буддизме есть еще один этический идеал – архата (на пали – «араханта»), монаха, прошедшего четырехступенчатый путь к личному спасению. Этот идеал сложился в «учении старейшин», этим титулом в хинаянских текстах именовали Будду<sup>132</sup>, причем только его до просветления, в различных рожденьях. Там считается, что в одном мировом цикле есть только один бодхисаттва. Поскольку махаяна – это путь к спасению не только для монахов, но для всех живых существ, то в «большой колеснице» бодхисаттва ставится выше архата, а путь архата начинает рассматриваться как часть пути бодхисаттвы.

---

<sup>132</sup> Отсюда формула поклонения Будде: «Намо тассо бхагавато, арахато самма самбудхасса» (поклонение святому, блаженному, всецело пробужденному).

В махаяне усложняется и представление о мире: он понимается не как единый для всех, но как состоящий из множества миров. В «Энциклопедии абхидхармы» Васубандху описывается такое многослойное строение мира, включающего три сферы, или уровня, на которых разворачивается сознание: чувственный мир (кама-дхату), мир форм (рупа-дхату) и мир не-форм (арупа-дхату). Каждый из уровней открывается только соответствующим уровням сознания: чувственный мир — обыденному сознанию, миры форм и не-форм — состояниям сознания, достигаемым на определенной ступени йогического сосредоточения (дхьяна). Причиной разворачивания сознания на названных уровнях бытия Васубандху считает энергию аффектов, имеющую доступ к дхармам, конструирующим три названных «мира» и вызывающую соответствующую перегруппировку дхарм.

О мире не-форм сказано, что он «не имеет местопребывания», т.е. каких-либо пространственных характеристик. Чувственный мир представляется в виде цилиндра-опоры. На его поверхности расположены горы, горные цепи, озера, реки, континенты, моря и океаны, а в толще находятся несколько адов. В махаянском буддизме утверждается также идея об одновременном существовании мириад Будд в мириадах миров.

В книге буддийского поэта Арья Шуры (IV в.) «Гирлянда джатак» в мифологических историях о различных перерождениях Шакьямуни рассказывается, что он рождался на земле и царем, и монахом, и бедняком, и богатеем, и даже в телах различных животных — льва, зайца и т.д. В каждом из рождений совершал подвиг, отдавая свою жизнь за других, чтобы еще раз доказать свое отношение к жизни как иллюзии, как негативной ценности. Почему Будда возвращается? По представлениям буддистов, периодически возвешенная им дхарма приходит в упадок, и тогда приходит новый Будда, который опять «приводит в движение колесо дхармы». Следующим после Гаутамы будет Будда Майтрейя, который пока является бодхисаттвой.

### б) Четыре благородные истины

Основу буддийского вероучения составляют четыре «благородные истины» (*арьясатъяни*), изложенные Учителем в первой проповеди, произнесенной в Оленьем парке в окрестностях Бенареса. Она начинается словами: «Раскройте уши, монахи: бессмертие выиграно мною».

Эти истины можно коротко сформулировать так: **1. Жизнь — это страдание** (*дуккхам*). Речь в этой «истине» идет не только и не столько о физических страданиях, которые являются непреходящими спутниками жизни, но о душевных терзаниях, которые настигают при мысли об изменчивости и преходящести всего сущего, в ситуациях «соединения с неприятным и разъединения с приятным». Провозгласив страдание неотъемлемым свойством всякого бытия, буддизм избежал, таким образом, идеологических трудностей других религий (иудаизма, христианства, ислама), которым приходится постоянно изыскивать объяснения того, как мог всемогущий, всеведущий и всеблагой Бог сотворить столь несовершенный мир, в котором правит зло. У буддистов Будда, не являясь Богом-творцом, не несет никакой ответственности за наличное зло. Зато он — Учитель и учит избавлению от страданий.

Отождествив бытие со страданием, Будда во второй истине вскрывает причину переживаемых нами страданий: **страдание имеет причину** (*самудаях*); **причиной является жажда** (пали — *танъха*, санскр. — *тришна*), проявляющаяся в трех формах: как жажда чувственных удовольствий, жажда существования и жажда несуществования. Содержания двух первых «жажд» понятны из их названий, а содержание третьей нуждается в пояснении. В буддийских текстах она толкуется не во фрейдистском смысле (как «влечение к смерти»), а как желание измениться, не быть самим собой, стать другим<sup>133</sup>. Называемая причина страданий не имеет трансцендентного происхождения, она — в самом человеке, а значит, сам человек может ее преодолеть. Жажда порождает кармическую привязанность к жизни, обрекающую человека на постоянный круговорот рождений и смер-

<sup>133</sup> Лысенко В.Г., 2003. С. 119.

ти (сансара). Буддисты позаимствовали из вед идею кармы и также учили, что живые существа после смерти перевоплощаются в соответствие с законом кармы — воздаяния за благие и дурные деяния при жизни. Жизненная цель буддиста та же, что и у остальных: разорвать круг сансары, освободиться от цепи рождений и смерти и связанных с ней страданий, перейти в нирвану.

На эту цель указывает третья благородная истина: **есть состояние, в котором страдание прекращается** (*ниродха*). Это состояние — нирвана. Однако понимание нирваны у буддистов иное, нежели в других даршанах.

Четвертая истина устанавливает путь к спасению: **есть путь к спасению; он восьмеричен** (*арья-аштанга-маргах*). Каждая из ступенек на этом пути скрупулезно расписывается в буддийских текстах, таких как «Пратимокша», «Кхандхака» и «Саманнапхала-сутра». Принявший буддизм постепенно поднимается по этим ступеням к освобождению.

Его восемь составляющих следующие: 1) праведное воззрение (самъяк-дриштитх) — принятие буддийской доктрины и видение мира через ее категории пока еще не преобразенным сознанием. «Такое воззрение есть чисто мирская мудрость без способности к рассмотрению, свойственной Бодхисаттвам второго уровня и выше, но эта мудрость уже позволяет видеть вещи как они есть»<sup>134</sup>; 2) праведное намерение (самъяк-санкальпах) — отказ от мирских удовольствий, от ненависти и насилия; 3) праведная речь (самъяк-вак) — правдивость, воздержание от сквернословия, скабрзностей, глупости; 4) праведное действие (самъяк-кармантах) — воздержание от недолжного поведения; 5) праведный образ жизни (самъяк-аджива) — выполнение пяти моральных правил: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя; 6) праведное приложение сил/усилие (самъяк-вьяямах) — медитативная ступень. Под праведным усилием понимается овладение органом мысли (манасом), обуздание его. На этой ступени «Человек не должен позволять привлекательным объектам владеть своим вниманием — видеть, не видя, слышать — не слыша...»<sup>135</sup>; 7) праведная память (самъяк-

<sup>134</sup> Андросов В.П., 2001. С. 206.

<sup>135</sup> Лысенко В.Г., 2003. С. 186.

смритих) — также медитативная практика, овладевая которой адепт учится самонаблюдению: осознанию каждого своего действия, мысли, чувства с тем, чтобы дистанцироваться от своего тела, видеть его как «скопище нечистых 32 элементов»<sup>136</sup>; 8) праведное самоуглубление (самъяк-самадхих, или самъяк-дхьянах). «Самадхи» на санскрите означает «синтез», «слияние». У буддистов под самадхи имеется в виду длительная и глубокая медитация, включающая несколько практик созерцания (дхьян), помогающих достичь двух целей: полного прекращения работы сознания (самадхи) и предельной интенсификации работы сознания и его проникновения в природу вещей (випашьяна). Самадхи и випашьяна — парные практики, порядок их применения варьируется в зависимости от ситуации, значимость оценивается по-разному в разных текстах.

В целом буддийский путь спасения — это совокупность моральных норм, психотехники и определенных теоретических положений. Чтобы понять, как представляли себе буддисты то, что происходит на этом пути с адептом, нужно знать онтологию буддизма, которая претерпела с момента возникновения буддистской доктрины весьма серьезные изменения.

### в) Учение о дхармах

В буддизме всегда отрицалось существование каких-либо телесных или духовных субстанций (*найратмья-вада*), за кажущейся феноменальностью мира буддисты отмечали существование элементов бытия — дхарм.

Мы уже встречались с термином дхарма<sup>137</sup> и знаем, что в индийской культуре он получил несколько значений: (1) доктрина, какое-либо систематизированное учение, руководящие жизненные принципы; (2) правило, правильное поведение, справедливость, закон, праведность; (3) условие, причина или прошлое, выступающее причиной; причина и следствие как

<sup>136</sup> Лысенко В.Г., 2003. С. 195.

<sup>137</sup> Дхамма — пали. Санскритская форма производна от ведийского корня dhar, являющегося основой глаголов со значениями «утверждать», «поддерживать», «защищать».

идентичные; (4) качество, свойство. У буддистов термин «дхарма» приобрел новые значения: (5) учение Будды и (6) высшая реальность — точечные моменты бытия, вспышки психофизической «энергии», порождающие мировую иллюзию. Каждая из дхарм-элементов является носителем одного качества (цвета, формы, вкуса, запаха и т.д.).

С точки зрения буддизма мир, в котором мы живем, а также мы сами нереальны, иллюзорны, лишены собственной сущности. Буддисты не признают существования души, индивидуального сознания или личности, которые достигают освобождения. Являющиеся нашему сознанию картины, так же как и наше сознание — результат вспыхивания элементов бытия — дхарм, порождающих мировую иллюзию, поэтому, по терминологии известного теоретика буддизма Нагарджуны, все вещи пусты (шунья), они обладают «зависимым происхождением» (пратитья-самутпада). Таким образом, мир в философской картине мира буддистов делится на две реальности: высшую (парамартха, таттва) и низшую (самвритти). Феноменальный мир — низшая реальность, потому что она — изменчивая, преходящая, обусловленная, неподлинная. Обусловлен этот мир высшей реальностью, которая сама ничем не обусловлена. Высшая реальность делится на элементы — дхармы. Откуда взялись у буддистов эти дхармы? Они исследовали поток нашей психической жизни, наших переживаний, которые и привязывают нас к жизни, а также переживания в измененных состояниях сознания, получаемые в процессе медитаций, и, выделив в этом потоке отдельные составляющие, — ощущения, чувства, мысли и т.п., — обозначили их термином «дхарма».

Учение о дхармах в различных вариантах буддизма видоизменялось. Все школы соглашались, что дхармы не вещественны, но порождают явления и вещественного, и не вещественного порядка, но на этом сходства заканчиваются.

Уже в раннем буддизме создаются несколько классификаций дхарм, соответствующие, вероятно, различным этапам обучения буддийских монахов (бхикшу). Они зафиксированы, к примеру, в «Дхармасанграхе», приписываемой Нагарджуне, и в первой главе известного трактата Васубандху «Аб-

хидхармакоша»<sup>138</sup>. В названных сочинениях объясняется, как дхармы порождают мир и обуславливают развитие мира к нирване. По представлениям буддистов, дхармы никем не творятся и существуют всегда. В многоступенчатой классификации Васубандху сначала дхармы делятся на: *санскрита* – комбинирующиеся, взаимозависимые, участвующие в порождении иллюзии эмпирической реальности (О.О.Розенберг переводит их название как «подверженные бытию») и *асанскрита* – не комбинирующиеся, «неподверженные бытию». Среди асанскрита-дхарм одна – дхарма пространства, понимаемая как отсутствие препятствий, условие йогического опыта; две дхармы «прекращения» появления и исчезновения дхарм (настоящих и будущих), связанные с нирваной<sup>139</sup>. Подверженными бытию и неподверженными бытию они называются потому, что среди них есть семьдесят две, проявляющиеся в феноменальном мире, а есть три дхармы, которые никак не проявляются в низшей реальности. Семьдесят два вида дхарм составляют цепочки, или комплексы (*самтана*), и порождают низшую реальность. Почему они вдруг начали проявляться, на этот вопрос буддийская доктрина ответа не дает.

Таблица 5

## Классификации дхарм в «Абхидхармакоше» Васубандху

Дхармы ( <i>сарвадхармах</i> ) – 75	
I.	<p>Дхармы комбинирующиеся, взаимозависимые (<i>санскрита</i>) – 72</p> <p>Дхармы не взаимозависимые, не комбинирующиеся (<i>асанскрита</i>) – 3: <i>акаша</i>, 2 вида <i>ниродхи</i></p>
II.	<p>Дхармы, связанные с волнением (<i>сасрава</i>)</p> <p>Дхармы, не связанные с волнением (<i>анасрава</i>) – <i>пространство</i>, 2 вида <i>прекращения</i>, <i>просветление</i> и др. <i>дхармы истины пути</i></p>

<sup>138</sup> Как отмечал О.О.Розенберг, в «Сатьясиддхишастре» Харивармана насчитывается 84 дхармы, в «Йога-шастре» – 660 (См.: *Розенберг О.О.*, 1991. С. 225).

<sup>139</sup> О них писал и Нагарджуна в «Дхармасанграхе».

III.	Неблагоприятные дхармы ( <i>акушала</i> )		Нейтральные дхармы ( <i>авьякрита</i> )		Благоприятные дхармы ( <i>кушала</i> ) – 3
IV.	Чувственное ( <i>рупа</i> )	Сознание ( <i>виджняна</i> )	Психические процессы ( <i>чайтта</i> )	Непсихич. процессы ( <i>читта-випраюкта-санскара</i> )	Дхармы, не подверженные бытию ( <i>асанскрита</i> ) – 3
V.	5 групп дхарм, порождающих содержание потока сознания ( <i>скандха</i> )				
	<i>Рупа</i>		<i>Нама</i>		
	Чувственное, вещество ( <i>рупа</i> )	Ощущения ( <i>ведана</i> )	Представления и восприятия ( <i>самджня</i> )	Волевые акты, психич. способности и силы ( <i>самскара</i> )	Сознание, познание ( <i>виджняна</i> )
	Дхармы, являющиеся 12 опорами (базами) сознания ( <i>аятана</i> ): 6 баз «внутренних» воспринимающих способностей (органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и ум); 6 баз «внешних» объектов: видимое (цвет и форма), звук, запах, вкус, осязаемое, сверхчувственные объекты (дхармы)				
Дхармы, образующие 18 элементов ( <i>дхату</i> ) эмпирической личности: 6 баз «внутренних» воспринимающих способностей; 6 баз «внешних» объектов; 6 видов сознания (с. видимого, с. слышимого, с. обоняемого, с. осязаемого, с. сверхчувственного)					

На второй ступени классификации дхармы делятся на *сасрава* (связанные с волнением) и *анасрава* (не связанные с волнением), потому что процесс проявления дхарм в мире буддисты толкуют как «волнение», а процесс прекращения проявлений дхарм как процесс «прекращения волнений».

На третьей ступени по основанию «отношение к спасению» дхармы делятся на: *кушала* (благоприятные), *акушала* (неблагоприятные) и *авьякрита* (нейтральные). Дхармы без волнения — «благоприятны», т.к. способствуют достижению спасения; другие — неблагоприятны, если препятствуют спасению, и нейтральны — если не оказывают никакого влияния на процесс приближения личности к нирване.

Четвертая ступень классификации элементов воспроизводит их дифференциацию по Агама-сутре: они делятся по пяти «грудам» (скандхам), двенадцати аятанам и восемнадцати дхату. По скандхам разделялись элементы, составляющие эмпирическую личность (*пудгала*), т.е. личность, с которой люди имеют дело в повседневной жизни и которая воспринимает мир живого и неживого. С точки зрения же «высшей реальности» эта личность нереальна, т.к. ее феномен обусловлен вспыхиванием семидесяти двух элементов, делящихся на пять групп: телесных дхарм, составляющих тело (*рупа-дхармы* — их одиннадцать); дхармы ощущений и чувств (*ведана-дхармы* — одна); дхармы восприятий и представлений (*самджня-дхарма* — одна); дхарм кармических «формирующих факторов» (*самскара-дхармы* — пятьдесят восемь) и дхармы чистого сознания, различного знания (*виджняна-дхарма* — одна; сознание отличает «Я» от «не-Я»). С точки зрения процесса познания все дхармы делятся на двенадцать «сфер познания» (*аятана*): шесть внутренних и шесть внешних, — или шесть познавательных способностей и шесть соответствующих им объектов. Классификация по «классам элементов» (*дхату*) основывалась на предыдущей классификации, но была более подробной — в ней к двенадцати сферам добавлялись шесть модусов сознания (зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.), которые и формировали, с точки зрения буддистов, единый поток сознания.

Вайбхашики считали все дхармы, из которых складывается два уровня реальности (высший и низший, феноменальный) и которые обуславливают существование феноменальной реальности во времени (прошлом, настоящем и будущем), реально существующими. Для объяснения психического единства личности в этой школе разработали теорию «центра-события», согласно которой в цепи элементов сознания вспыхивает также

дхарма связи всех событий сознания в «центре». Саутрантики делили дхармы на два вида: подверженные полному угасанию в нирване и неподверженные ему, остающиеся после нирваны отдельных личностей и составляющих тонкое, сверхличное сознание. Это сознание отождествлялось с «космическим телом Будды» (*дхармакайя*). Мадхьямики вслед за основателем их школы Нагарджуной доказывали, что конструирующие феноменальную реальность дхармы нереальны, т.к. они также причинно обусловлены, связаны законом зависимого происхождения (*пратитья-самутпада*). Саутрантики и йогачары расходились в отношении к существованию объектов, лишенных сознания: первые считали их существующими объективно, а порождающие их дхармы существующими не независимо от сознания и полностью угасающими в нирване; йогачары не считали объекты объективно существующими. Они называли все дхармы, порождающие образ реальности, только дхармами индивидуального сознания (*читта*, *манас*, *виджняна*), и сознание представляли совершенно иначе, чем западная философская традиция. Моделью сознания индивида (*пудгала*) в их школе могут служить вложенные одна в другую матрешки: внешняя — различные виды эмпирического сознания (зрительного, слухового, обонятельного...), затем — чистое индивидуальное сознание *читта*, внутри него — *алая-виджняна*, а в центре всех — *татхата*. *Читта* — само дхарма, причинно обусловленная и невечная, оно разрушается вместе с иллюзией объекта. Вместо него остается сознание-сокровищница (*алая-виджняна*). Это как бы второй уровень, присутствующий в каждом индивидуальном сознании и опосредующий переход от феноменальной реальности к абсолютной (*татхата*). Индивидуальная жизнь есть продвижение к *татхате*. *Татхата* как абсолютное сознание пробуждается в абсолютной реальности и является ступенью ее энволюции — нисхождения к не-реальности, к иллюзорному чувственному персональному бытию.

Буддисты считают, что каждый вид дхарм является носителем какого-то одного чувственного или мыслимого качества. Комплекс различных дхарм вспыхивает на одно мгновение и вызывает иллюзию существования человека и окружающего его мира. Например, когда я вижу голубой кувшин, вспыхивает од-

новременно цепочка дхарм, включающая дхарму цвета, дхарму голубого, дхарму формы кувшина, несколько дхарм, обуславливающих иллюзию существования моей личности, моих органов чувств, моего сознания и т.д. Эта точечная «картинка» вспыхивает только на один момент (*кшана*) и в следующий момент ее сменяет другая, состоящая из другой комбинации дхарм. Смена этих картинок, как смена статичных кадров при движении киноплёнки, порождает иллюзию движения в кадре, создает иллюзию личности, существующей в физическом мире. Таким образом, в мире нет ничего, кроме комплексов дхарм. Проходя «восьмеричный путь», монах успокаивает волнение дхарм, обуславливающих иллюзию его личности. Данная комбинация дхарм перестает вспыхивать, «обретает вечный покой», человек переходит в нирвану. Когда все живые существа встанут на «путь», мир перестанет существовать, т.к. иссякнут силы, порождающие «отвратительную иллюзию жизни».

### г) Нирвана

Термин «нирвана» (санскр., пали — ниббана, букв. — прекращение [существования], угасание, затухание), которым обозначают цель жизни все буддисты, появился в индийской философии до них (он встречался уже у джайнов), но у буддистов получил принципиально новое концептуальное наполнение. Вследствие превращения буддизма в мировую религию и формирования различных вариантов учения были разработаны различные концепции нирваны и способов ее достижения. В раннем буддизме нирвана трактовалась как состояние просветления, обретаемое после смерти эгоцентрической личности. Считалось, что это — неопишемое состояние, его можно определить только отрицательно: как отсутствие страданий, отсутствие желаний, отсутствие иллюзий, необусловленность и т.д. (хотя в некоторых школах встречаются и позитивные характеристики нирваны). Такая нирвана достигается еще при жизни тела в момент просветления. Именно ее достиг бывший царевич Сиддхартха Гаутама под деревом бодхи, когда стал Буддой. После физической смерти тела он достиг полной нирваны, называемой махапаринирвана. В одной из школ раннего буддиз-

ма, вайбхашике, нирвана определялась как «вечная смерть», абсолютно безжизненное состояние некоего субстрата, в котором угасают все вспышки и волнения энергии — дхарм. Сансару и нирвану вайбхашики полагали в равной степени реальными. В метафизике саутрантиков нирвана — это не «вечная смерть», как у вайбхашиков, а «вечная жизнь» универсального принципа — Дхармы — после прекращения всякой индивидуальной жизни. Подобно махаянистам, саутрантики не считали нирвану особым элементом, трансцендентным бытию, но в отличие от первых не были сторонниками шунья-вады, постулирующей пустоту, нереальность всех дхарм.

В махаянской школе йогачаров разработали свое учение о нирване. Особенностью философской позиции йогачаров является полное сведение бытия мира к бытию сознания, выразившееся в выдвинутых ими программных положениях: «только-сознание» (*читта-матра*) и «только-сознание» (*виджняпти-матра*). Исходя из этих положений, они объясняли эмпирическую реальность как продукт субъективных индивидуальных восприятий: то, что мы осознаем как объекты окружающего нас мира, есть не более чем плод ментального конструирования (аламбана)<sup>140</sup>, созданные на основании наших ощущений, притом субъективных, поскольку все люди чувствуют по-разному. Мир есть лишь содержания нашего сознания (чайтасика). На этих «модусах» сознания основывается привязанность людей к чувственному бытию, жажда переживать снова и снова некий чувственный опыт. Для освобождения от привязанности к сансаре нужно избавиться от этих состояний сознания, разрушить воображаемое разделение на субъект и объект восприятия. Цели разрушения служили разработанными и практикуемыми в школе психотехники.

Интроспекция и очищение сознания посредством практики йоги, по их мнению, могли помочь заменить ложные воззрения неискушенных людей интуитивным постижением абсолютной реальности.

Изложенное понимание нирваны представляет собой ее описание с точки зрения превращений субъекта, ее психологическую перспективу. С точки зрения описания процессов, про-

<sup>140</sup> Введение в буддизм, 1999. С. 60.

ходящих на уровне подлинной реальности, в ее онтологической перспективе нирвана есть процесс затухания безначального волнения элементов реальности-дхарм, которые объявляются йогачарами такой же иллюзией, как и их проявления в феноменальном мире. Подлинной реальностью считается Абсолют (Татхата), безатрибутный и рационально непознаваемый, отождествляемый с Буддой в «теле дхармы» (дхармакая). Именно он провозглашается вездесущим и изначально присутствующим в каждой личности. Нирвана также отождествляется махаянистами с Абсолютом. Наличие в каждом Абсолюта, или качества Будды, детерминирует гарантированное достижение каждым нирваны. С этой точки зрения можно говорить о том, что нирвана достигается не отдельный человек и не комплекс дхарм, а Истинносущее — Абсолют, который стремится избавиться от безначального бытия. Хотя путь к этому успокоению Абсолюта лежит через индивидуальные усилия каждой личности, через индивидуальное спасение, «...спасая себя, индивидуум тем самым спасает все истинно-сущее, частью которого он является сам»<sup>141</sup>.

Понятая таким образом нирвана есть вечный покой, к которому устремляется каждая дхарма. Стремление к нирване не заложено в каждую дхарму как некая интеллектуальная способность, она придается *комплексам дхарм*, из которых конструируются живые существа, специальными дхармами — дхармами пути к освобождению: чистой «мудростью» и др. Неодушевленные вещи в махаянском буддизме вообще не имеют самостоятельного существования, конструирующие их дхармы вспыхивают в сочетаниях дхарм потока сознательной жизни, создающих иллюзию личности, воспринимающей названные вещи.

#### 4. Теория познания и логика

Буддистам принадлежит выдающаяся роль в развитии индийской теории познания и логики. Учение о познании (*прамана-вада*), включающее логику, начинает разрабатываться ими

<sup>141</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О., 1991. С. 193.

сравнительно поздно, в VI–VII вв., усилиями выдающихся индийских мыслителей Дигнаги и Дхармакирти. До них в раннем буддизме знание рассматривалось не как результат познавательной деятельности, а как средство достижения освобождения от страданий. Это было не рациональное знание, а мистическая просветленность (*праджня*), напоминающая просветленность (боддхи) Будды. Впоследствии в школах буддизма собрался большой фонд эпистемологических идей и концепций, выдвинутых Нагарджуной, Асангой и его братом Васубандху, однако систематизированных теорий познания и логики в их текстах не представлено. Значительный вклад в развитие буддийской эпистемологии и логики был внесен также Дхармоттарой.

Эпистемологические построения буддистов базируются на разделении реальности на низшую (*самвритти-сам*), трансцендентальную (познаваемую), и высшую (*парамархта-сам*), трансцендентную. Они рассматриваются как две независимые области познания, каждой из которых соответствует своя истина: низшая (*самвритти-самья*) и высшая (*парамартха-самья*)<sup>142</sup>. Для буддистов высшая истина — дхарма (во всех придаваемых ей в то время смыслах — онтологическом, психологическом, этическом), ведущая к высшей реальности — потоку дхарм, успокаивающемуся в нирване; она постигается с помощью практики йоги, сосредоточением (дхьяна), изменяющим состояния сознания. Низшая истина есть результат познания эмпирического мира в ходе специальных познавательных процедур, называемых также инструментами достоверного знания (прамана): чувственного восприятия (*пратьякша*) и выведения (*анумана*), толкуемого буддистами и как логическая операция, и как мышление вообще. Низшая истина обслуживает нужды мирской жизни и есть просто лингвистическая конструкция, которой не соответствует никакого положения дел в высшей реальности. При всей ущербности низшей истины она нужна для достижения высшей истины, которую скрывает. Следствием такого представления о процессе познания мира стало развитие в рамках буддийской эпистемологии логики, которая никогда не приобрела статуса самостоятельной и чисто формальной дисциплины, как европейская.

<sup>142</sup> Подробнее об этом см.: Андросов В.П., 2006. С. 639–640.

Что происходит в момент познания низшей реальности? Откуда берется знание? Что такое знание? Ответы буддистов на эти вопросы были обусловлены их онтологическими позициями. В буддизме не признается существование личности, поэтому отсутствует разделение на субъект и объект, не различается познавательный акт, или способ получения знания (*прамана*) и результат его действия (знание – *прама*).

Познавательную ситуацию буддисты описывали двояким образом: (1) в терминах высшей реальности и (2) в терминах низшей реальности. В первом случае они говорили, что в момент чувственного познания имеет место вспышка некоего комплекса дхарм, включающего цепочку элементов, конструирующих объект, и цепочку дхарм, конструирующих субъект. Две эти цепочки связаны законом взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), поэтому одни из них вспыхивают вместе с другими: например, дхарма цвета, дхарма органа зрения и дхарма чистого сознания (*читта*), вспыхивая вместе, создают то, что называется ощущением цвета. Дхарма сознания всегда поддерживается объектом (*вишая*) и воспринимающей способностью (*индрия*).

Превращение ощущения в чувственное знание, выражаемое суждением восприятия, в школах буддизма описывалось по-разному. Йогачары (к которым принадлежали Дигнага и Дхармакирти) считали, что чувственное знание является результатом внешней проекции идей сознания, а именно той его разновидности, которая составляет основу личности (*алая-виджняна*). Они, подобно западным рационалистам Нового времени, полагали, что *алая-виджняна* само производит понятия и связывает их со словами и объектами. Саутрантики (как и эмпирики Нового времени в Европе) полагали, что имеет место обратный направленный процесс: не сознание проецируется вовне, а внешняя реальность порождает в сознании идеи-копии вещей. Вайбхашики доказывали, что чувственное знание выражается не в идеях объектов, составляющих содержание сознания, но содержания сознания в момент чувственного восприятия составляют непосредственно чувственные качества самих воспринимаемых объектов. Как бы то ни было, процесс получения чувственного знания они считали разворачивающимся на уровне дхарм, по-

этому чувственное знание для всех буддистов было чистой чувственностью, абсолютно не связанной с мышлением, невыразимой в слове и лишенной иллюзорности.

Примыкающая к концепции восприятия концепция вывода содержит эпистемологическую и логическую составляющие, потому что, с одной стороны, дает философское объяснение интеллектуальных процессов, имеющих место во время получения выводного знания, с другой стороны — вооружает средствами формально-логического анализа рассуждений, применяемыми не только в процессе познания, но и в религиозно-философской полемике. Помимо названной концепции вывода, логическая часть буддийской эпистемологии содержит в неявной форме теорию суждений, классификацию логических ошибок (*абхаса, доша*), включающую и полемические ошибки, теорию значений языковых выражений (*аноха-вада*) и теорию аргументации и полемики (*вада-ньяя, тарка-ньяя*).

Говоря о выводе как мышлении вообще, буддисты отмечают, что полученное с его помощью знание не имеет никакого отношения к реальности, все, что сообщает нам мышление о мире, иллюзорно, «сконструировано» по особым законам разума. Главным известным свойством интеллектуальных конструкций является, по мнению Дхармакирти, их способность быть выраженными в слове, слиться с ним. Выводное знание понималось как результат интеллектуальной обработки информации, полученной в восприятии: оно следует за восприятием логического признака объекта и обоснованием неразрывной связи между объектом и его логическим признаком.

Ядром буддийского учения о выводе было три концепции. Первая — о делении вывода на вывод «для себя» и вывод «для другого» в зависимости от его назначения и структуры. Вывод «для себя» — это средство познания объекта по его знаку, он содержит два высказывания и похож на энтимему в западной логике: «На горе огонь, т.к. там дым»; вывод «для других» — это средство аргументации, он состоит из трех высказываний: «На горе огонь, т.к. там дым, как в очаге». Второй была концепция трехаспектности среднего термина, в соответствии с которой средний термин вывода должен был быть распределен в меньшей посылке; всегда должен присутствовать там, где есть больший и меньший термины; отсутствовать там, где названные тер-

мины отсутствуют. Третьей — была классификация выводов в зависимости от разновидностей среднего термина, включающая три разновидности выводов: «основанные на причинно-следственной связи», «основанные на тождестве» и «отрицательные выводы», для последних из которых буддисты насчитывали одиннадцать модусов.

Чрезвычайный интерес представляет разрабатывавшаяся буддистами теория значений, обосновывающая чисто относительное или отрицательное значение всех имен и высказываний. Интересна она потому, что в ней решается проблема отношения знака и обозначаемого, которая в западной логике получила удовлетворительное разрешение только в XIX в. В апоха-ваде утверждается, что слова ничего не говорят нам о реальности (дхармах) и несут информацию о физическом мире определенным образом: они, во-первых, фиксируют установленное на определенный момент посредством мышления некое положение дел в мире чувственных вещей, который постоянно меняется. Поэтому слова обозначают вещи и ситуации только относительно. Во-вторых, когда мы называем вещь или утверждаем нечто о вещи в высказывании, то одновременно мы отрицаем всё, названной вещью не являющееся (т.е. говоря «А», мы отрицаем « $\neg$  А»), и то, что данной вещи не присуще (говоря «S есть Р», мы в то же время отрицаем, что «S есть  $\neg$  Р»).

### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Раскройте смысл терминов: *дхарма как первоэлемент бытия, сангха, хинаяна, махаяна, ваджраяна, прамана, пратьякша, анумана, тхеравада, вайбхашика, саутрантика, сарвастивада, мадхьямака, йогачара, палийский канон, кшаника-вада, абхидхарма, праджня, четыре благородные истины, восьмеричный путь, татхата, трикая.*

2. Охарактеризуйте три направления буддизма и четыре главные школы индийского буддизма.

3. Расскажите об источниках изучения буддийской философии.

4. Раскройте смысл основных категорий буддийской онтологии и сотериологии.

5. Как объясняли буддисты происхождение знания? Какие критерии его достоверности они выделяли?

## ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ ВАЙШЕШИКИ И НЬЯИ

*1. История вайшешики и источники ее изучения. 2. Основные категории и концепции вайшешики: а) субстанции; б) атомы; в) Атман и манас; г) качества; д) продукты субстанций; е) умопостигаемые категории: общее, особенное, присущность. 3. Космология. 4. Теория познания. 5. История и тексты ньяи. 6. Основные философские категории ньяи: а) общефилософские категории; б) эпистемологические категории; в) логические идеи ньяи; г) теория аргументации.*

С вайшешики и ньяи мы начинаем знакомство с системами астика. Приняв в качестве авторитетного источника для построения философской картины мира веды, шесть ортодоксальных систем (ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта) не только избежали радикальных внутрисистемных противоречий<sup>143</sup> и противоречий друг с другом, но и смогли сосредоточиться на решении тех проблем, которые казались им особенно важными и не нашедшими удовлетворительного решения в других даршанах. В этих изысканиях концепции, которые не шли вразрез с их собственными доктринами и усиливали их теретические позиции, легко перенимались у других. Таким образом, исторически между ними сложилось как бы «разделение труда» и взаимодополнительность. Так, вайшешику интересовали главным образом проблемы бытия, ньяю — проблемы познания и логики, санкхью — взаимодействие материи и души (пракрити и пуруши), йогу — теоретическое обоснование техники йоги, мимансу — экзегетика (истолкование

---

<sup>143</sup> К примеру, противоречия западноевропейской теоретической мысли между постулированием абсолютной истины в науке и философии и существованием множества научных и философских концепций.

священных текстов и ритуала), веданту — проблема Абсолюта (Брахмана). Взаимодополнительность шести систем обернулась, в конце концов, ассимиляцией пяти из них ведантой, которая стала использовать их специальные достижения для усиления своих позиций: вайшешики и санкхьи — в онтологии, мимансы — в экзегетике, ньяи — в эпистемологии и логике, йоги — в одноименной практике.

## 1. История вайшешики и источники ее изучения

Даршаны не случайно группируются попарно: они связаны генетически, и эта связь обусловила их исторические трансформации. Первоначально (примерно с рубежа VI–V вв. до н.э. и до X в. системы вайшешика и ньяи развивались отдельно друг от друга, в X в. они объединились в синкретическую систему ньяя-вайшешика, которая существовала до XIII в. В XIII в. из последней вырастает школа новой ньяи (навья-ньяя). Хотя комментарии на базовые тексты системы — «Вайшешика-сутры» и «Падартха-дхарма-санграху» Прашастапады — продолжают писаться, ничего принципиально нового в философию вайшешиков уже не вносится, а с появлением в Индии западноевропейской науки естественнонаучная картина мира совершенно вытесняет архаическое метафизическое учение о мире вайшешиков.

Вайшешика древнее ньяи. Существуют две версии объяснения названия этой системы: согласно индийской версии, оно связывается с использованием в ее онтологии категории «вишеша» (особенное, отличное), по китайской версии, название школа получила за свои претензии быть особенной (вишеша) и превосходящей другие системы.

Ее первым текстом являются «Вайшешика-сутры», авторство которых приписывается мудрецу из рода Кашьяпов по прозвищу Канада (другие варианты — Канабхудж, Канабхакша). Все сведения о нем ограничиваются легендами вокруг этого прозвища, означающего «поедающий зерна». В текстах говорится, что он получил его за привычку бродить ночами по мельницам в поисках зерен, а может быть, в прозвище под зернами подразумеваются атомы, о существовании которых Канада

учил. Другое его прозвище, намекающее на склонность к ночной активности, — Улука (сова), от которого производно второе название вайшешики — аулукья. В более поздних источниках можно найти и другую версию объяснения имени Улука: якобы бог Махадева (один из трех главных божеств индуистского пантеона Шива) явился перед Канадой в образе совы и изложил учение вайшешики. Из-за отсутствия исторических сведений о жизни основателя вайшешики большинство исследователей считают его мифическим персонажем или мифологизированным систематизатором даршаны, творцами которой были несколько поколений мудрецов.

Строгая датировка сутр Канады не возможна. Ее затрудняет практика устной передачи текстов, в ходе которой тексты могли изменяться и дополняться, а также отсутствие в индийской истории абсолютной хронологии. Можно говорить только о приблизительном времени кодификации основного корпуса «Вайшешика-сутр», исходя из выявленных ссылок на этот текст и цитирования в нем других источников. Прделавшие такой текстологический анализ известные историки индийской философии С.Дасгупта и Р.Гарбе относят сутры к добуддийскому периоду (VI—V вв. до н.э.), Б.Фаддегон, Э.Фраувальнер и Б.К.Матилал считают, что сутры сложились гораздо позже, между II в. до н.э. и началом н.э.<sup>144</sup>. Последняя датировка лучше согласуется с принятой нами концепцией генезиса индийской философии, согласно которой сначала появились философы-небрахманы, а затем — философы-брахманы.

Период в истории вайшешики после записи сутр Канады обычно называют «темным», за то что созданные в этот период тексты не сохранились. Вместе с тем некоторые исследователи философии вайшешика (В.Г.Лысенко) считают, что в первые века н.э. вайшешика была наряду с санкхьей одной из ведущих философских систем, источником идей для всех остальных систем.

---

<sup>144</sup> Их точка зрения основана на фактах наличия ссылок на сутры в медицинском трактате «Чарака-самхита», написанном в период царствования Канишки (78—102 гг.), в буддийских комментариях к канону Вибхаша (Махавибхаша).

Новый этап в развитии теории вайшешики начинает сочинение Прашастапады (ок. IV в.) «Падартха-дхарма-санграха» (Компендиум характеристик категорий), называемое также «Прашастапада-бхашья». Хотя это сочинение и называется «бхашьей» (комментарием), оно не раскрывает и не поясняет каждую сутру Канады, как это обычно делают комментарии такого уровня, а значит, по существу, «Падартха-дхарма-санграха» является самостоятельным сочинением, систематизирующим и обогащающим учение Канады новыми положениями. После Прашастапады вайшешику воспринимают именно в его варианте, и именно на его санграху написаны четыре наиболее известных средневековых комментария: «Вьомавати» Вьомашивы, или Вьомашекхары (900–960 гг.), «Ньяякандали» Шридхары (950–1000 гг.), «Киранавали» Удаяны (1025–1100 гг.) и «Лилавати» Шриватсы (1000–1050 гг.).

Помимо Прашастапады, на «Вайшешика-сутры» комментарии писали и другие авторы. Древнейшим после ПДС является «Вритти» Чандррананды (VIII–IX вв.), «Канада-сутра-нибандха» и «Вайшешика-сутравакья» Вадиндры (1175–1225), а также «Упаскара» и «Канада-рахасья» Шанкарамишры (XV в.). Сведения о вайшешике содержит и известный компендиум «Шаддаршана-самуччая-сутра» джайна Харибхадры (VIII–IX вв.).

В конце XIX – начале XX в. «Вайшешика-сутры» переводятся на современные индийские и европейские языки, в связи с чем выходит ряд издательских комментариев – «Бхашья» Девадатты (1889), «Тарканатха» Бхаттачарьи (1906 г.) и др. Главные тексты вайшешики переведены и на русский язык В.Г.Лысенко (см. ее книги: Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003; *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., введение, историко-филос. коммент. В.Г.Лысенко. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005).

В развитии и логическом обосновании идей вайшешики большую роль сыграл ее союз с ньяей. Представители обеих систем часто цитировали и защищали друг друга, вооружали друг друга аргументами в спорах с противниками. В базовом тексте ньяи «Ньяя-сутрах» нередки ссылки на сутры Канады; Ватсья-

яна, первый комментатор «Ньяя-сутр», выдвигает ряд аргументов в защиту атомизма вайшешиков. Эту традицию продолжили и другие комментаторы-найяики: Уддьотакара (550–610 гг.), Вачаспатимишра (900–980 гг.) и Удаяна (1050–1100 гг.).

## 2. Основные категории и концепции вайшешики

Целью философии вайшешиков, как почти всех остальных философских систем астика и настика, провозглашается Дхарма в смысле закона мироздания и в смысле приобретаемой личной заслуги, «то, с помощью чего достигают спасения и высшего блага» (ВС 2). Дхарма считается постигаемой интеллектуальными средствами, высшее благо — проистекающим из познания шести категорий бытия (*надартха*)<sup>145</sup>. Категории в философии вайшешиков выступают как виды бытия, которые могут быть поименованы и познаны. Прашастапада так разъяснял характеристики категорий: им всем присуща бытийность, или «есть-ность» (санскр. *аститва*), именуемость (*абхидхейт-ва*) и познаваемость (*джнеятва*). То есть, с одной стороны, категории «мыслятся как естественные членения реальности, естественные классы вещей, а не просто классификации терминов»<sup>146</sup>. С другой стороны, они «зеркально отражаются» в языке в виде специальных терминов, с третьей стороны, они «зеркально отражаются» в сознании в виде знаний о вещах. Мир, в котором мы живем и который воспринимаем, согласно вайшешике, вторичен по отношению к категориям.

Категории перечислены в четвертой сутре «Вайшешика-сутр» и у Прашастапады, их шесть: субстанции (*дравья*), качества (*гуна*), действия (*карма*), общее (*саманья*) и особенное (*вишеша*), присущность (*самавая*). Уже после Прашастапады к шести основным категориям была добавлена категория небытия (*абхава*)<sup>147</sup>. Вайшешики считали небытие также реально существующим, как и бытие (аналогично тому, как греческие ато-

<sup>145</sup> Падартха переводится с санскрита как «объект слова».

<sup>146</sup> Лысенко В.Г., 2005. С. 449.

<sup>147</sup> Ее включают в число категорий, начиная с Чандрамати (VI в.).

мисты придавали реальность пустоте, которая для греков была небытием) и различали более двадцати видов небытия, в зависимости от характера отсутствия<sup>148</sup>. Выделяя карму (действие, движение) в самостоятельную категорию, вайшешики тем самым отделили движение ото всех других категорий, сделали их неподвижными. Вайшешики различали пять видов движения: бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и перемещение (ВС 7, ПДС 6).

Все категории у вайшешиков реально существуют, но существуют по-разному: про первые три категории (субстанция, качество и действия) у Прашастапады сказано, что они «именуются словом “объект”» (ПДС 14) (артха), обозначающим реально существующие и чувственно воспринимаемые вещи, и «способны создавать дхарму-адхарму» (ПДС 14); другие три (общее, особенное и присущность) воспринимаются через первые три, поскольку находятся в субстанциях, качествах и движениях, они «не именуются словом “объект”» (ПДС 15) и не способны создавать дхарму-адхарму. Сказанное можно понимать таким образом, что три первые категории непосредственно соотносятся с единичными вещами чувственного мира, что объекты производятся, конструируются субстанциями, качествами и действиями. И познаются они также посредством трех названных категорий: обо всякой вещи можно сказать, из какой она «материи», каковы ее пространственные и временные характеристики, какими качествами обладает, как действует/движется. О трех других категориях можно сказать, что они не относятся непосредственно к единичным объектам, но к классам объектов. Как осмысливаются категории?

### а) Субстанции

Субстанция у Прашастапады определяется как «субстрат (носитель) всех остальных категорий» и «самая важная из них» (ПДС I.0.1.2). У Канады субстанции просто перечисляются (ВС 5).

---

<sup>148</sup> Например, отсутствие одной вещи в другой, как запаха у цветка (*сансарга-абхава*); несовместимость вещей, таких как цветок и горшок (*аньонья-абхава*); абсолютное небытие, отсутствие отношений между вещами (как рогов у зайца) (*атьянтаабхава, самавая-абхава*).

Их девять: 1) земля (*притхиви*), 2) вода (*апах*), 3) огонь (*теджас*), 4) воздух (*вайур*), 5) эфир (*акаша*), 6) время (*кала*), 7) пространство (*диг*), 8) душа, я (*атман*), 9) ум (*манас*). Они и похожи на субстанции джайнов, и не похожи на них. Во-первых, их больше и характеристик у них больше, вследствие чего картина мира вайшешиков выглядит сложнее, детализированнее. Если сравнить систему падартх с ситемой дравья у джайнов, то сразу же можно отметить следующие терминологические отличия: у вайшешиков манас (ум) получает онтологический статус; пространство называется теперь не акаша, а диг; субстанция под именем «акаша» из «пустого пространства» превращается в вид сверхтонкого вещества – эфир; дхарма и адхарма у вайшешиков понимаются как качества добродетели и порока, праведности и неправедности. Содержательные отличия тоже довольно значительны и выявляются при рассмотрении концептуального наполнения категорий.

Девять субстанций Канады неравнозначны. Шесть из них (земля, вода, свет, воздух, эфир и манас) – материальные, они состоят из атомов и воспринимаются органами чувств. Пять первых называются «махабхута» – космическими первоэлементами, или стихиями, из них складываются все вещи мира. Все стихии обладают рядом общих качеств, но каждой из них присуще одно специфическое (*вишеша гуна*), которое делает ее тем, что она есть.

Субстанции времени, пространства и души – нематериальны. Души обладают сверхбольшим размером и являются вездесущими, при этом нет всеобщей одушевленности (или сознательности) мира, поскольку жизненная энергия душ (дживана) проявляется только при соединении атмана и манаса в определенном теле.

Субстанции земли, воды, огня, воздуха, души и ума имеют много характеристик. За исключением души, они пространственны, находятся в отношении далекого и близкого, способны к действию и обладают скоростью. Пространство и время всепроникающи, имеют огромные размеры и являются обычнымместилищем всех телесных вещей. Субстанции пространства и времени вайшешики называли «инструментальными причинами всех вещей», т.к. все вещи существуют в пространстве и

Таблица 6



времени. Сами вещи, таким образом, выступали следствиями субстанций. О времени говорили, что оно является основой отношений между предыдущим и последующим, одновременным и разновременным, понятиями «рано» и «поздно» (ВС П. 26). Эфир называли вездесущей, но не всепроникающей субстанцией (ВСЧ VII.1.28–29)<sup>149</sup>, сверхогромной, необъятной. Он не имеет частей, поэтому единичен. Специфическим качеством акаши является звук.

<sup>149</sup> Он не мог быть всепроникающим потому, что его нет внутри атома.

### б) Атомы

В учении вайшешики о махабухтах много мифологии, недосказанности, умозрительности, в чем проявилось влияние брахманистской традиции упанишад и эпоса. Зато их учение об атомах (*ану, параману*) оригинально, опирается на рациональные аргументы и наблюдения реального мира. Для вайшешиков атом — минимум материальной субстанции. Они полагали, что существует четыре вида атомов «великих элементов» и один вид атомов ума. Акаша, будучи материальной субстанцией (поскольку является носителем чувственно воспринимаемого звука), атомарной природы не имеет.

Качества атомов определяют качества субстанций и вещей, возникающих из субстанций; качества постоянны у всех атомов (напомним, что у джайнов качества их атомов менялись), за исключением атомов земли — у последних меняется цвет под воздействием атомов огня. Каждый вид атомов обладает совокупностью качеств, характерных для отдельных субстанций, качествами отдаленности и близости и одним специфическим качеством (*вишеша-гуна*). Последнее воспринимается только одним органом чувств и вызывает только одно чувственное ощущение. Так, *атомы земли* обладают, согласно Прашастападе, четырнадцатью качествами, среди которых вкус, цвет, осязаемость (или теплота), тяжесть, скорость, текучесть и специфическое качество **запаха**; *атомы воды* — так же четырнадцатью качествами, повторяющими качества атомов земли, но вместо запаха в их число включается специфическое качество **вязкости**; *атомы огня* — семью обычными качествами, среди которых теплота, цвет и скорость, а также специфическим качеством **текучести**; *атомы воздуха* — семью общими другим атомам качествами и специфическим качеством **осязаемостью**. Названные качества вечны в атомах, но преходящи в их продуктах.

Атомы не способны к самодвижению без какого-либо толчка. В период творения мира, который у вайшешиков начинался с ассоциации атомов, роль первотолчка для их взаимодействия выполняли адришты (букв. «невидимое»). В ВС так называются невидимые причины природных явлений (таких как магнетизм, вертикальное движение пламени, горизонтальное

движение ветра, циркуляция воды в растениях и т.п.), у Прашападады адришты понимаются как синоним качеств души — дхармы и адхармы (праведности и неправедности)<sup>150</sup>. Вайшешики к действию адришт относили все, что не могли объяснить другими причинами: притяжение иглы к магниту, появление огня, движение воздуха и первотолчок к движению атомов.

В процессе космогенеза по мере разворачивания мира движущее действие адришт, думали они, сочетается с механическими внешними толчками типа упругого или неупругого удара. Когда мир уже сотворен, атомы находятся в вибрирующем движении (*париспанда*). Атомы творят «следствия субстанций» — объекты — не непосредственно, а сначала объединяются в диады, которые объединяются в триады (таким образом, в триаде оказывается шесть атомов); триада уже видима, по объему она равна пылинке в солнечном луче.

Вайшешики различали два типа соединений атомов: устойчивые и неустойчивые. К первым относили соединения атомов одной стихии, ко вторым — разных стихий.

Учитывая приведенные характеристики атомов и их описания в различных текстах вайшешиков, В.Г.Лысенко выделяет следующие признаки атомов, позволяющие сравнивать их с дискретными частицами бытия в античной философии<sup>151</sup>: 1) атомы, будучи сами беспричинными, являются причинами физического мира; 2) вечны; 3) являются пределом деления целого на части; 4) сами частей не имеют; 5) не имеют внутренней и наружной сторон; 6) являются также единицей меры (*паримана*); 7) обладают сферической формой (*паримандала*); 8) являются минимумом субстанции; 9) пассивны, приводятся в движение адриштами; 10) обладают индивидуализирующими особенностями; 11) не воспринимаются органами чувств; 12) воспринимаемы с помощью сверхъестественных способностей йогинами; 13) всегда находятся в соединении с эфиром; 14) не обладают величиостью, которая служит причиной величины макрообъектов.

<sup>150</sup> Об адриштах в вайшешике подробнее см.: *Лысенко В.Г.*, 2005. С. 462–465.

<sup>151</sup> *Лысенко В.Г.*, 1986.

### **в) Атман и манас**

Субстанция души, или Я (атман) у вайшешиков сильно отличается от понятия души в западной философии, сформировавшееся еще у Сократа и «доработанное» в христианстве. Их атман скорее напоминает современное понятие самосознания или «сознания Я». Сознание — акцидентальное свойство души, появляющееся только в воплощенном состоянии атмана при его контакте с манасом в теле человека. Атман является множественной субстанцией: душ существует много. Непосредственно воспринять органами чувств атман невозможно, но можно постичь из священных книг или с помощью мышления (вывода). Это положение доказывалось таким аргументом: чтобы признать факт «душа существует», вовсе не достаточны факты наличия тела или того, что это тело чувствует и мыслит, поскольку тело, мысли и чувства связаны с независимыми друг от друга и от души субстанциями. В своем естественном, чисто субстанциальном состоянии атман лишен интеллекта, но, соединяясь с телом, он приобретает воспринимающие способности (индрии) и ум (манас), а вместе с ними — способность мыслить и познавать вещи. Манас — это кусочек тонкой материи, инструмент управляемый и направляемый атманом. Его функция — связывать душу с индриями и их объектами. С помощью ума душа познает и внешние вещи, и свои собственные качества.

Душа обладает качеством всепроницаемости. Каждая душа имеет свои особенности, вызванные отчасти ее связью с телом (и кармой), отчасти — связью с умом. Даже при перерождениях манас сопровождает душу и придает ей индивидуальность. Манасов так же много, как и душ. Души делятся на индивидуальные (джива) и верховную (Ишвара). Они подобны, но не тождественны.

### **г) Качества**

Вторая после субстанций категория, качество (гуна), определяется в ВС (I 1. 16) через ее отношения с субстанцией: «Качество — это то, что заключено в субстанции, не имеет свойств, не является независимой причиной соединения и разъедине-

ния». Всего Канада перечисляет (ВС 6) семнадцать качеств: 1) цвет (*рупа*), 2) вкус (*раса*), 3) запах (*гандха*), 4) осязаемость (*спарша*), 5) число (*санкхья*), 6) протяжение или количество (*паримана*), 7) индивидуальность или раздельность (*притхактва*), 8) соединение (*санйюга*), 9) разделение (*вийюга*), 10) предшествование (*паратва*), 11) следование (*апаратва*), 12) сознание (*буддхи*), 13) удовольствие (*сукха*), 14) страдание (*дуккха*), 15) желание (*иччха*), 16) отвращение (*адвеша*), 17) воля (*праятна*). Прашастапада добавляет еще семь: тяжесть (*гурутва*), текучесть (*драватва*), вязкость (*снеха*), добродетель (*дхарма*), пороки (*адхарма*), звук (*шabda*), способность (*самскара*). Итого в системе вайшешиков называются двадцать четыре качества, которые они выявили у различных объектов в реальности, телесных и бестелесных.

Качественное разнообразие мира вайшешики объясняли вариациями названных качеств. Прашастапада описал различные видоизменения субстанций, встречающиеся в природе, при которых они могут проявлять различные качества. Цвет земли, к примеру, может быть разнообразным, начиная с белого; под воздействием огня она способна меняться (обожженная глина имеет другой набор качеств, нежели просто земля, из которой она получена); вкус земли бывает кислый, горький, соленый, сладкий, терпкий, острый. На ощупь она бывает твердой, мягкой и даже текучей. Текучесть ей придает примесь атомов воды (так масло, имеющее, по мнению вайшешиков, природу земли, становится жидким при добавлении атомов воды).

Вода отличается белым цветом, сладким вкусом, вязкостью; в форме льда или снега она прохладна. Прочие цвета воды, наблюдаемые в природе, она получает за счет примеси атомов земли. Качества, присущие огню – белый, сияющий цвет и непривычное для нас свойство текучести. Комментаторы поясняли, что это свойство огня наблюдается в расплавленных металлах, в частности у золота. То, что золото плавится, для них – свидетельство его огненной природы. Составленные из атомов земли тела под воздействием огня сгорают. Огню приписывалось свойство изменять состояние всех субстанций.

Специфическое качество воздуха — способность быть осязаемым; этой субстанции присущи также качества числа, размера, индивидуализации, соединения и разъединения.

#### д) Продукты субстанций

Прашастапада различает две формы существования космических элементов: форму причины (*карана*), или исходную форму, которой свойственна разделенность на атомы в периоды космической ночи (*пралая*) и в начале творения мира (*сришти*), и форму следствия (*карья*), в которой субстанции принимают вид различных продуктов. Класс следствий, или продуктов, в свою очередь разбивается на 3 подкласса: тел (*шарира*), органов чувств (*индрия*) и объектов (*вишая*).

Под телами Прашастапада понимал, прежде всего, одушевленные живые существа, исключая из них растения. Развивая мысль Канады, который разделил земные тела на утробнорожденные (*йониджа*) и неутробнорожденные (*айониджа*), комментатор поясняет, что первые выходят из материнской утробы, вторые создаются непосредственно атомами при содействии благих *адришт* (невидимых сил, обеспечивающих действие закона кармы) — тогда получаются боги или риши, — или в результате действия неблагих адришт, — тогда получаются насекомые.

Идея неутробного рождения богов и великих подвижников связана с традиционной индуистской концепцией страданий, причиненных рождением (*джанмадуккха*). В соответствие с этой концепцией обычный эмбрион, находясь в чреве матери, обладает памятью о прошлых жизнях, однако страдания, переносимые в момент рождения, отбивают память, и на свет появляется бессловесное, наивное существо, не помнящее своего прежнего опыта. В отличие от обычных людей, боги и риши не претерпевают джанмадуккху, поэтому прекрасно помнят все, что было с ними в прошлых жизнях, и могут предвидеть судьбы других людей. Идея неутробного рождения обычно использовалась для мифологизации появления выдающихся личностей не только в индуистской, но и в неортодоксальных традициях. Вайшешики интерпретируют эту идею с позиций своего атомизма. К утробным телам Прашастапада относит живородящих (людей, коров), яйцекладущих птиц и рептилий.

В «Вайшешика-сутрах» дискутируется вопрос о том, из скольких элементов состоит человек? Канада доказывает, что из одной субстанции — земли, хотя все остальные элементы могут принимать участие в формировании тел, но атомы земли соединены в теле отношением присущности (*самавая*), а атомы других стихий — отношением неприсущности (*самйогоа*).

Среди неутробнорожденных тел Прашастапада называет не только богов и риши, но и чисто мифические существа с водными телами, огненными телами и воздушными телами. Существа с водными телами считались проживающими в царстве бога Варуны — властителя космических вод; с огненными — в царстве Солнца (Сурьи); с воздушными — в царстве ветров (Марутов). Благодаря примеси атомов земли эти существа начинают испытывать удовольствие и боль и вовлекаются таким образом в колесо сансары. То есть, по представлениям вайшешиков, атомы земли всегда сообщают телам всех стихий способность к простейшим чувственным реакциям и делают их субъектами переживаний и перерождений.

Что касается земных тел, то не только атомы земли, но и атомы других стихий придают существам возможность чувственных ощущений. Атомы различных стихий, собираясь вместе, конструируют в телах органы чувств (*индрии*), а точнее, способность получать различные чувственные ощущения и чувственные знания. Концентрируясь в различных телесных органах, они обеспечивают способность наших органов воспринимать. Прашастапада писал, что земля конструирует орган обоняния в передней части носа, вода — орган вкуса (водная среда находится во рту), воздух создает орган осязания (воздушная оболочка покрывает всю кожу), эфир — орган слуха (часть эфира находится в ушной раковине). Так понятия индрии не вполне соответствуют западному понятию «органы чувств», потому что они не являются глазами, носом, ушами; они собираются в этих «частях тела» и делают их способными к ощущениям и получению чувственного знания.

Об огне как источнике зрения следует сказать особо. Огонь, или жар (теджас) воспринимается двумя способностями: зрением осязанием; они воспринимают два качества огня — свет и тепло. Два этих качества огня сосуществуют всегда, но они бы-

вают непроявленными (*авьякта*) и проявленными (*вьякта*). Так, огонь в очаге видим и осязаем одновременно — оба качества огня в нем проявлены; тепло кипящей воды осязаемо, но не видимо — присутствующий в нем огонь проявляет одно свое качество; а сияние Луны видимо, но не осязаемо — содержащийся в нем огонь проявляет другое свое качество. Свет создает орган зрения — он собирается вокруг зрачка в виде радужной оболочки. Светоносность этого «глазуг вещества» не всегда проявлена, ее можно наблюдать ночью у некоторых видов животных, например, у собак и кошек.

Сам процесс зрительного восприятия вайшешики представляли следующим образом: глазной луч, состоящий из атомов огня, «схватывает» объект, когда непосредственно соприкасается с ним. В целом, все чувственные восприятия у вайшешиков представлялись так же, как в античном атомизме, в форме контакта соответствующего органа чувств со своим объектом: глаза — с видимым объектом, языка — с объектом вкусового восприятия, атомов пахнущего вещества — с носом и т.д.

Ну а что же представляет собой третий подкласс производных от субстанций следствий — объектов? «Объектами» Прашастапада называет вещества и вещи неживой природы, к примеру, глину и ее продукты (стены, посуду и т.д.), камень (минералы и драгоценные камни), а также объекты растительного мира (цветы, деревья и т.п.). В этой классификации объектов обращают на себя внимания растения, потому что в западной философской традиции они всегда относились к ведомству живой природы. В целом, в классификации вайшешиков видов объектов столько же, сколько физических субстанций. Первая перечисленная группа объектов относилась к земным объектам. Есть так же водные объекты — реки, океан, Луна; огненные объекты — земной огонь, небесный, кишечный и минеральный. Земной огонь поглощает производные земли в виде дров, сухих листьев и т.п. Пример его — огонь костра, температура которого способствует плавлению воска и металлов, обжигу глины, приготовлению пищи. Небесный огонь считался питающимся водным топливом и существующим в форме Солнца, молний и других небесных явлений. Любопытно, что вайшешики не противопоставляли воду и огонь, хотя не могли не знать, что вода тушит огонь, а при помощи огня вода испаряется.

Кишечный огонь регулирует процессы пищеварения, его топливом служит пища, состоящая из земли и водных атомов. Древние индийцы еще ничего не знали о горении как окислении, но чисто умозрительно, интуитивно правильно схватили суть процесса пищеварения как сгорания пищи. В индийской традиции этому огню приписывается еще одно весьма оригинальное качество – придавать живым существам способность видеть пупком. Минеральный огонь находили в золоте и других металлах.

Воздушные объекты включают сам воздух как носитель способности осязания, ветер и дыхание в пяти видах: **пра**на – проходит через рот и ноздри, **а**пана – помещается в кишечнике и способствует выделению воды из организма, **са**мана – подает в желудок кишечный огонь, **у**дана – поддерживает позвоночник в вертикальном положении, **вья**на – пронизывает все тело, питая каждую его часть.

Наконец, последний вид объектов – эфирные объекты, представлены только одним объектом – звуком. Он подвергся в сочинениях вайшешиков весьма пристальному исследованию, поскольку слово «звук» (*шабда*) является синонимом «слова», «священного слова *вед*», которое считалось никем не сотворенным, существующим вечно. Вайшешики приняли участие во всеиндийской полемике о вечности звука.

### е) Категории общее, особенное, присущность

Категории общего (*саманья*), особенного (*вишеша*) и присуственности (*самавая*) объясняют, как из разнородных элементов получаются целостные вещи, и почему о разных вещах мы можем говорить одними и теми же словами.

Общее и особенное – парные категории. «Саманья» переводят как «общее», «общность», «универсалия» и «род»; «вишеша» – как «индивидуалию/индивидуальное», «особенное», «особенность», «вид». В вайшешике они представляют собой онтологизацию понятий разной степени общности: от предельно общих – «высших универсалий» (таких, как «существование») до единичных – «предельного особенного», «предельной партикулярии» (основы индивидуальности вечных

субстанций)<sup>152</sup>. Вайшешики отметили диалектичность отношений между общим и особенным: то, что в одном отношении называется общим, в другом может называться особенным. Универсалии присутствуют в объектах, которые характеризуют. Чаще всего для иллюстрации роли универсалий вайшешики приводят пример с коровой и «коровностью». Корова — это индивидуальная вещь, «коровность» — универсалия, то общее, что есть в каждой корове и делает ее коровой. По отношению ко всем коровам «коровность» служит причиной их включения в один класс, поэтому она — саманья (род), а по отношению к лошадям она служит причиной их исключения из класса коров, поэтому она — вишеша (вид). Универсалии существуют не сами по себе, а только в определенных объектах (помимо коров «коровность» не существует). Они неделимы, в каждом из своих объектов они существуют целиком, причем, во всех — одновременно. Вещи преходящи, универсалии вечны. Их существование делает вещи и существующими, и познаваемыми

Третья из данной группы категорий — присущность — осуществляет функцию синтеза из отдельных компонентов целостных объектов нашего опыта. У Канады присущность понимается как отношение между причиной и следствием, как их родство, существующее между вещами, являющимися нераздельными и относящимися одна к другой как содержащее (вмещающее) к содержимому (вмещаемому) (BC VII, 2, 26). Прашастапада расширяет содержание категории присущности, включает в число отношений присущности не только причинные связи, но и непричинные: отношения между субстанцией и ее качествами, целым и его частями, движением и объектом движения, индивидом и Вселенной.

В.Г.Лысенко, исследовавшая интерпретацию этой категории у Прашастапады, пришла к выводу, что у него речь идет о присущности целого (универсалии) частям (носителям) целого, которое сам Прашастапада иллюстрировал примерами: «В этих нитях — ткань», «В этих соломинках — подстилка». Общее понятие (универсалия) считается вайшешиками присутствующим в

<sup>152</sup> Лысенко В.Г. Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 80.

обобщаемых объектах, «присущим» им. Присущность — это, с одной стороны, отношение, а с другой, — «вритти — модус существования, активное состояние вещей, делающее их целостностями»<sup>153</sup>, позволяющее их познавать и выражать полученное знание в суждениях: «Это — существующее», «Это белое рогатое животное — корова»<sup>154</sup> и т.п. Отношение присущности лежит в основе логической операции выведения в ньяе и вайшешике.

### 3. Космогония

Космогоническая концепция вайшешиков является разработкой ведийского космогонического мифа. Процесс творения мира из атомов в описании Прашастапады не уникален, он периодически повторяется. Мир считается живущим по своим космическим циклам, в которых чередуются процессы разрушения (*пралая*) и творения (*сришти*), переходы от небытия к бытию, и наоборот<sup>155</sup>. Мир существует под присмотром Махешвары (Великого Ишвары, властителя Вселенной), который неустанно следит за соблюдением дхармы. Через огромный временной отрезок ( $1,2 \times 10^{12}$ , или миллиард двести миллионов лет), называемый ста годами Брахмы, дхарма истощается, и возникает потребность пересоздать мир заново. Появление этого желания вызывает прекращение действий невидимых кармических сил (адришт) всех душ. Деятельность адришт заставляет этот мир «крутиться и вертеться», т.к. они являются причиной движения тел, органов чувств и вещественных элементов. Прекращение деятельности адришт вызывает распад соединений атомов, он, в свою очередь, вызывает разрушение тел, органов чувств и субстанций, имеющих атомарную структуру. В конце концов остаются только изолированные атомы и души, несущие на себе следы своих прежних деяний (кармические отпечатки-*санскар*) и предающиеся воспоминаниям о них. Сан-

<sup>153</sup> См.: Лысенко В.Г., 2005. С. 453.

<sup>154</sup> Там же. С. 454.

<sup>155</sup> Другие ортодоксальные системы (санкхья и веданта) объясняли становление мира как модификацию уже существующего, а не переход от небытия к бытию.

скары и есть адришты, только временно пассивные. Начинается период космической ночи (пралая), длящийся также 100 лет Брахмы. Космическая ночь — не безжизненное состояние мира, жизнедеятельность существует, но отсутствуют сознательные усилия для освобождения (потому что никаких сознаний нет).

По прошествии ста названных лет у Ишвары появляется желание подвергнуть моральному испытанию живые существа (по выражению Прашастапады: заставить их снова испытать *бхогу* — удовольствие и страдание — ПДС 58), а с этой целью сотворить мир. Волей его снова приводятся в действие адришты, они «запускают» движение атомов воздуха и жизнь душ (с того самого места, на котором прервалось прежнее существование). Атомы воздуха собираются в диады, триады и, наконец, образуют субстанцию воздуха. Она представляет собой, по описанию Прашастапады, постоянно вибрирующий ветер на небесах. В центре ветра из атомов воды возникает Великий океан, пребывающий в состоянии течения. Потом из атомов земли складывается огромная масса земли, а вслед за тем в центре земли из атомов огня, соединяющихся в диады и триады, вспыхивает огромное пламя. Не подавляемое ничем, это пламя излучает интенсивный свет. Простым повелением бога Ишвары из атомов земли и огня образуется космическое яйцо, и в нем верховный властитель творит все миры и бога Брахму, которому поручается дальнейшее творение мира и управление им. Мир в целом, таким образом, не является делом рук Брахмы. Творение мира, так же как его гибель, — дело рук Ишвары. Брахма наделяется высшими степенями знания, беспристрастия и могущества; он создает своих духовнорожденных сыновей: Праджапати, Ману, богов, предков, пророков, четыре варны и все другие живые существа с соответствующими им возможностями.

Как пояснял вайшешик Шридхара, процессы разрушения и творения мира не затрагивают три больших субстанции — пространство, время и эфир, потому что создать Вселенную совершенно заново невозможно. Всякий мир (например, наш земной) — это лишь одна из бесчисленных систем Вселенной. Мир создан для того, чтобы дать возможность сознательным душам испытать свою долю блаженства, соответственно их карме.

Когда возможности управителя мира Брахмы исчерпываются, наступает конец его мира, но на смену этому Брахме приходит другой Брахма, и мир возрождается.

#### 4. Теория познания

Теоретико-познавательные построения вайшешиков в основных принципах чрезвычайно близки концепциям найяиков. И те, и другие понимали процесс познания по аналогии с механическими материальными процессами: как появления следствия (знания — *прама*) под воздействием совокупности причин, внешних и внутренних. Как установила В.Г.Лысенко, «для вайшешики и ньяи познание нацеливает прежде всего на открытие (букв. «освещение») объектов (*артха-пракаша*), в то время как существование субъекта нужно еще логически вывести»<sup>156</sup>. Вайшешики признавали реальность познаваемой с помощью четырех инструментов достоверного знания (*праман* — букв. «правильное измерение», «стандарт»): восприятия (*пратьякша*), вывода (*лаингика*), памяти (*смрити*) и интуитивного познания (*аршаджняна*).

Процесс получения чувственного знания, с точки зрения вайшешики, начинается с контакта органов чувств с их объектами (*санникарша*), в результате которого появляется «непосредственное постижение [их] собственной формы» (ПДС 235) (*сварупа-алочана-матра*) — некое первичное схватывание, довербальное представление. На него оказывают влияние такие причинные факторы, как проявляемые в объектах субстанциальность, освещенность, контакт атмана, манаса, индрий и объектов, дхарма, адхарма, обстоятельства места и времени и т.п. В этом неопределенном восприятии присутствуют и постижение объекта, и постижение субстанции, качества, действия и универсалии. На втором этапе чувственного познания в результате контакта атмана и манаса появляется определенное чувственное знание, выражаемое в перцептивных суждениях, предикаты которых получают при использовании категориаль-

<sup>156</sup> Лысенко В.Г., 2005. С. 465.

ной сетки вайшешики, например: «Это существо – белая рогатая движущаяся корова, состоящая из субстанции земли» (ПДС 235). Этому суждению предшествуют по крайней мере два атомарных познавательных акта, называемых Прашастападой *анувритти* («включение» конкретного объекта в класс аналогичных объектов) и *вьявритти* («исключение» объекта из других классов объектов)<sup>157</sup>.

Выводное знание (*анумана*) вайшешики понимали как правильное постижение выводного знака (*линга*), которому, под влиянием Дигнаги, приписывали «три признака»: отношение к выводимому (*анумея*); существование в том, что связано с выводимым; не существование в том, в чем выводимое отсутствует. Например, дым – знак огня; огонь – выводимое; дым существует в очаге, где есть огонь, а в озере, где огня нет, нет и дыма.

Процесс выведения предстает в текстах вайшешики как пятичастная аргументация и толкуется чрезвычайно близко пятичленному силлогизму у найяиков.

Под вывод последователи Канады подводили праманы других школ – сравнение (*упамана*) и устное свидетельство, слово (*шабда*) найяиков, традицию (*айтихья*) мимансаков. Выделяли несколько видов недостоверного знания: вызывающее сомнение (*саншяя*), являющееся недоразумением (*випарьяя*), неопределенное (*анадхьявасая*) и полученное во сне.

Сконструированная вайшешиками картина мира считалась соответствующей реальному миру и содержала теоретические обоснования индуистского понимания освобождения и высшего блага. Она давала так много ответов на самые различные вопросы об устройстве мира, механизмах происходящих в нем процессов, что для ортодоксально мыслящего человека практически не оставляла белых пятен в картине мира, чем и обеспечила себе ведущие позиции в онтологии среди остальных даршан.

---

<sup>157</sup> Лысенко В.Г., 2005. С. 472.

## 5. История и тексты ньяи

Ньяя (санскр., букв. — «правило», «основание», «метод», «заключение», «вывод», «логика») — родственная вайшешике система индийской философии из числа основанных на ведах. Ее создание приписывают ведийскому риши Готаме-Акшападе (другими именами которого были Гаутама и Диргхатамас<sup>158</sup>). Сведений о личности Готамы в литературе нет, он — практически мифологический персонаж. Истоки ньяи — в жреческих школах полемистов-локаятиков, занятых разработкой теории ведения публичных диспутов (ваковакья). В школах локаяты в сер. I тыс. до н.э. готовили специалистов по диалектике, готовых к доказательству и опровержению любых тезисов и анти-тезисов, безотносительно их онтологических или религиозных позиций. Ваковакья, как отмечалось ранее, называлась также анвикшики, тарка-видья, вада-видья. Деятельность брахманских школ диалектики способствовала распространению ее методов среди всех направлений теоретической мысли брахманов и небрахманов (чарваков, джайнов, буддистов).

Превращение школы ньяя в даршану было связано не только с разработкой теории диспута, но с приобретением собственной проблемной области — 16 падартх (родов категорий), структурирующих диспут и помогающих достичь в нем победы. В I—II вв. н.э. ньяю начинают четко отличать от смежной школы вайшешики и буддисты, и брахманисты<sup>159</sup>.

Базовым текстом системы являются «Ньяя-сутры» Готамы, относительно датировки которых нет единого мнения. Они написаны позже базовых сутр вайшешики, мимансы и веданты. Часть исследователей полагают, что этот текст принадлежит не одному автору и включает разделы, созданные в разное время<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Диргхатамас — буквально, «долгая тьма»; имя одного из легендарных творцов Ригvedы, который из-за проклятия Брихаспати родился слепым.

<sup>159</sup> Шохин В.К., 2004. С. 216—217.

<sup>160</sup> Г.Оберхаммер полагает, что первая и пятая книги из пяти составляющих Ньяя-сутры относятся к более раннему периоду (II—III вв.), а вторая и третья книги — к IV в. См.: Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens, 1963. Bd. 7. S. 102—103.

В.К.Шохин убежден, что «Ньяя-сутры» сложились сразу не ранее III–IV вв. и что их создатель (сутракарин), отделив ньяю от тесно с ней связанной вайшешики, подал пример сутракарину веданты и санкхьи, «которые аналогичным образом отделили “свои” школы от соответственно традиций мимансы и йоги»<sup>161</sup>. Стилистические расхождения в тексте объясняются тем, что первая и пятая книга кодифицируют более ранние списки категорий прото-ньяи, а остальные книги фиксируют развитие доктрины<sup>162</sup>.

В истории системы ньяи исследователи выделяют четыре периода: 1) I–X вв. н.э. – древний период, когда разрабатываются основы системы и она существует независимо от вайшешики; 2) X–XIII вв. – период синкретической ньяи-вайшешики, названный так за то, что в это время происходит слияние метафизики вайшешики с эпистемологией ньяи; 3) XIII в. – вторая половина XVII в. – период навья-ньяи (новой ньяи), в которую ньяя трансформируется. Навья-ньяя стала законодательницей в разработке логической проблематики в традиционной индийской философии. Основоположником навья-ньяи считают Гангешу, или Гангешопадхьяю. Школу новой ньяи отличают от старой ньяи потому, что в ней были созданы новые методы логического анализа рассуждений. Школа длительное время существовала в Митхиле (провинция Тирхут, центром которой во времена Гангешы была Дарбханга). 4) вторая половина XVII в. по настоящее время – период постнавья-ньяи.

В первый период жили и творили такие выдающиеся найяики, как Ватсьяна (IV–V вв.), Уддьотакара (VII в.), Вачаспати Мишра и Джаянта Бхатта (IX в.), Удаяна (X в.). Ватсьяна – автор первого сохранившегося комментария на сутры Готама. Согласно Вачаспати Мишре, автору субкомментария на текст Ватсьяны, собственное имя последнего было Пакшиласвамин, Ватсьяна же – патроним (родовое имя). По конфессиональной принадлежности он был шиваитом<sup>163</sup>. Именно он превра-

<sup>161</sup> Шохин В.К. Философия классической ньяи – формирование и оформление // Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001. С. 79.

<sup>162</sup> Там же. С. 90.

<sup>163</sup> Там же. С. 114–115.

тил 16 падартх «Ньяя-сутр» в философские категории своеобразного «гносеологического онтологизма»<sup>164</sup>, закрепив за ними специальные термины и сопроводив дефинициями, разработав теории, развившие отдельные тезисы сутракарина. Ватсьяна не только детализировал прежние классификации теоретических объектов, он расширил проблемную область ньяи, причем за счет добавления метафизических вопросов (таких как соотношения выявленных и скрытых качеств материальных элементов, соотношение универсалий, цели человеческого существования, о роли в мироздании Ишвары). Благодаря его нововведениям, ньяя стала саморефлексивной философской системой.

Период новой ньяи связан с деятельностью, во-первых, основателя школы Гангешы (около последней четверти XII в. — XIII в.), известного также как Гангешвара и Упадхья (последнее является родовым именем, а не почетным званием). Он — один из немногих мыслителей, о жизни которых хоть кое-что известно. Родился в брахманской семье в деревне Карион недалеко от Дарбханги — столицы провинции Тирхут в Митхиле. В его полулегендарной биографии сообщается, что в юности он был неграмотным, но по милости богини Кали получил от нее глубокие познания в области логики. Его сын Вардхаманопадья также стал выдающимся логиком, а Митхила в течение 250 лет после смерти Гангешы оставалась центром навья-ньяи. Главным сочинением Гангешы является «Таттва-чинтамани» (Исполняющий желания драгоценный камень категорий), именно здесь Гангеша называет свое учение «новой» ньяей, в отличие от «старой» традиции, идущей от «Ньяя-сутр» Готамы Акшапады. Некоторые исследователи приписывают ему также сочинение «Лакшана-манджари» (Бутон цветка определений), но вполне вероятно, что это только часть первой работы. Его последователями были Рагхунатха Широмаи (ок. 1475—1550), Джаядева (Мишра) Пакшадхара (1425—1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600—1675), Джагадиша (XVI в.), Лаугакша Бхаскара (ок. 1590) и Аннамбхатта (XVII в.). Навья-найяки уделяли больше внимания определениям, вследствие чего им

<sup>164</sup> Шохин В.К. Философия классической ньяи — формирование и оформление // Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001. С. 122.

удалось продвинуться дальше в уточнении терминологии и формализации логики. Так, Гангеша в «Таттва-чинтамани» после критического рассмотрения отверг 21 известное определение व्याпти («отношения проникновения» терминов умозаключения) и предложил собственные четыре. В этой школе появляются и развиваются концепции и других видов логических отношений, в частности, отношения контакта (*самйюга*), присущности обладания (*самавая*) и видового отношения (*сварупа-самбандха*) — два последние очень напоминают отношение класса и его элемента в математической логике и предидирование у Аристотеля.

В XVII в. навья-найяиков все меньше привлекают эпистемология и грамматика и все больше — формально-логические проблемы. Результатом такой сосредоточенности стал серьезный прогресс их логической теории, вызвавший у них убеждение, что с помощью логики можно познать даже Абсолют.

Доступных источников на русском языке для изучения философии ньяи не так уж много. Во-первых, есть русский перевод «Ньяя-сутр» Готама с авторитетным комментарием Ватсьяяны, осуществленный В.К.Шохиным (Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и комментарий В.К.Шохина. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001). Во-вторых, есть перевод Е.П.Островской сочинения Аннамбхатты (XVII в.) в книге: Аннамбхатта. Таркасанграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-филос. исслед. Е.П.Островской. М., 1989. Фрагмент из него же опубликован в книге: *Степанянец М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 196–209. Известной работой по новой ньяе является книга американского индолога, профессора Гарвардского университета Дэниеля Инголлса, содержащая фрагменты текстов по навья-ньяе и их исследование: *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М., 1974. Обширные главы о ньяе имеются в учебниках С.Радхакришнана и Чаттерджи и Датты, разделы у В.К.Шохина в «Брахманистской философии» и «Школах индийской философии».

## 6. Основные философские категории ньяи:

### а) Общефилософские категории

Базовые категории и концепции ньяи представлены в «Ньяя-сутрах» Готама и комментарии «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны. Но систематического описания и объяснения устройства мира мы в этих текстах не найдем, потому что системообразующим принципом в них выступает не структура мира, а структура публичного диспута: основные философские категории найяиков (*таттва*) есть не что иное, как 16 необходимых элементов диспута. Именно они определяют проблемную область, исследуемую найяиками.

В число категорий включены: 1) источники достоверного познания (*прамана*), 2) предметы достоверного знания (*прамейя*), 3) сомнение (*саншья*), 4) цель (*прайоджана*), 5) пример (*дриштанта*), 6) доктрины (*сиддханта*), 7) члены силлогизма (*аваява*), 8) рефлексия (*тарка*), 9) удостоверение в истинности (*нирняя*), 10) дискуссия (*вада*), 11) софистика (*джалпа*), 12) эристика (*витанда*), 13) псевдоаргументы (*хетвабхаса*), 14) словесные ухищрения (*чхала*), 15) псевдоответы (*джати*), 16) причины поражения в споре (*ниграхастхана*). Часть названных категорий в западной традиции подпадает под юрисдикцию эпистемологии (1–3, 8), часть — под юрисдикцию логики, причем в разные ее разделы: теорию вывода (1, 5, 7, 13) и теорию аргументации (4, 6, 7, 10–12, 14–16), что делает ньяю в наших глазах не «теоретически сформулированным мировоззрением», но теоретически сформулированной общей методологией.

Сутракарин поясняет, что знание названных методологических категорий ведет к высшему благу (НС I, 1, 1), т.е. к освобождению. Ватсьяяна расширяет сферу применения такого знания. В толковании к НС II.1.20 он вписывает в эту сферу все виды жизнедеятельности, реализующие комплекс из четырех жизненных ценностей индуизма: дхармы (заслуги), артхи (прибыли), камы (удовольствия) и мокши (освобождения), подтверждая тем самым общеметодологический статус ньяи.

Достижение четырех жизненных целей — это декларируемые стратегические задачи, которые помогает решать философия ньяи. Однако реестр категорий демонстрирует также присутствие не декларируемой, но само собой разумеющейся тактической задачи — убедительной победы в любом споре. Подчиненность этой задаче объясняет и набор, и последовательность выстраивания категорий в «Ньяя-сутрах»: диспутанту нужно знать, из чего складывается диспут, какая информация в нем используется, и совсем не лишне представлять себе, из каких источников она берется.

Ватсьяна так обосновал выбор области исследований своей школой (комментарий к НС I.1.1): ньяя не занимается ни непознаваемым, ни уже познанным. Ее интересуют предметы, вызывающие сомнение. В число таких предметов попали для нее истина, методы ее установления и обоснования. Значит, в период становления школы ньяи вопросы эпистемологии и логики не получили «несомненных» ответов и стояли чрезвычайно остро. Специализация на эпистемологии и логике позволила ей наконец обогнать многих конкурентов и сначала на некоторое время (до появления буддийской эпистемологии и логики Дигнаги) стать лидерами в данной области, а после исчезновения из дискуссионного «клуба» конкурентов стать там монополистами на методологические разработки.

Однако и собственные онтологические, антропологические, сотериологические и т.п. представления у них были: их они защищали в полемике с другими школами. Категории субстанции, качества, движения, кармы, мокши и т.д. отсутствуют в главном перечне ньяи потому, что не вызвали у них сомнений, не казались им проблематичными. Их концептуальное наполнение заимствовано у других ортодоксальных школ (по большей части, у вайшешиков), присутствует в «Ньяя-сутрах» и бхашье в виде неявных предпосылок и легко реконструируется по содержанию дискуссий с оппонентами. Неоригинальность представлений о мире, человеке, его способностях и т.п. позволяет не останавливаться на них подробно, а только указать заимствованные концепции и их источники.

Онтология найяиков строится на «каркасе» из 7 категорий (падартха), введенных вайшешиками: субстанция, качество, действие, общее, особенное, присущность, небытие. Найяики принимали также представление вайшешиков об атомарном строении материальных субстанций и об отношении категорий друг с другом. (Названные концепции были достаточно подробно рассмотрены нами в соответствующем разделе.) Расхождение в онтологиях двух даршан все же имеются: последователи Готамы не принимали действия невидимых сил (адришт) и включали в свою систему заимствованную из йоги теологию Ишвары как особого Атмана, не затронутого аффектами и действием закона кармы, Учителя стремящихся к совершенству<sup>165</sup>.

Ватсьяяна существенно развил вайшешиковские представления об уме-манасе. Он стал трактовать его как «внутренний ментальный орган», участвующий в памяти, умозаключениях, восприятии словесной информации, сомнении, интуиции, сновидениях, во всех внутренних восприятиях, таких как удовольствие и страдание (НБ III.1.17, IV.1.55).

Эпистемология и логика ньяи, благодаря которым она лидировала и которые были образцом для всех школ астика, заслуживают особого рассмотрения, поскольку позволяют раскрыть содержание базовых категорий ньяи.

### б) Эпистемологические категории

Мир найяики считали полностью познаваемым: в число предметов (*прамейя*) достоверного знания ими включались и материальные, и нематериальные объекты, соотносимые с чувственно познаваемым миром и со сверхчувственным. Знание, согласно их учению, получалось с помощью четырех инструментов познания-*праман* (не вполне идентичным тем, что называли вайшешики): восприятия, вывода, сравнения (*упамана*) и словесного свидетельства авторитета, или просто «слова» (*шабда*). Три последних выступали как источники рационального знания. С X в. в синкретической ньяя-вайшешике рациональ-

<sup>165</sup> См.: Шохин В.К. Философия классической ньяи – формирование и оформление // Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001. С. 135.

ное знание начинает рассматриваться как синоним сознания и непостоянное качество души (сама по себе душа, как и в вайшешике, считалась не обладающей знанием).

Истинное знание найяики считали репрезентацией (представителем) реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает. Это вполне современное определение логической истинности. В индийской эпистемологии того времени оно не могло быть принято другими школами (например, школами влиятельных тогда буддистов, которые считали внешний мир иллюзорным), а потому не смогло выполнить роли инструмента установления объективной истины, которую сыграло в развитии западной философии и науки. В Индии же утвердилось представление о конвенциональном характере истины: истиной считалось положение, доказанное в споре, причем на то время, пока кто-то более искусный не докажет другого положения.

Восприятие в ньяе понималось так же, как и в вайшешике: как «знание, возникающее в результате контакта органа чувств с его объектом и характеризующееся определенностью, невербализуемостью (невыразимостью в словах) и устойчивостью (НС I.1.4). Хотя результатом чувственного познания является перцептивное суждение вида «Это — вода», механизм восприятия не включает стадию именованного познания, он ограничивается контактом органа чувств (индрии) с познаваемым объектом, получение им «ощущения», передачу его внутреннему чувству — уму (манасу), который затем передает его душе (атману). Аргументом в пользу такого понимания восприятия является наличие этой праманы даже у младенцев, еще не умеющих говорить, и у глухонемых, в принципе не способных выразить восприятие в слове.

Следующий источник достоверного знания, вывод — это знание, опирающееся на восприятие. Он делится на три вида (НС I.1.5): по предшествованию (*пурвават*, когда заключение делается от причины к следствию), по остатку (*шешават*, когда заключение делается от следствия к причине) и по аналогии

(*саманьятодриштам*, когда на основе известной, но ненаблюдаемой в данный момент связи знака и его носителя, и установленного наличия знака в другом предмете делается заключение о ненаблюдаемом носителе знака). Примеры умозаключений трех видов: по восхождению облаков заключают о будущем дожде; по вздутию реки — о прошедшем дожде в ее верховьях; по наличию желаний (качеств) заключают о существовании души (субстанции), поскольку качества не существуют без их субстанций<sup>166</sup>.

Сравнение — это средство познания предмета по его сходству с другим, уже познанным<sup>167</sup>. Например, лесная корова познается по ее сходству с коровой. С точки зрения найяиков, самостоятельность этой праманы обеспечивается тем, что она связывает воспринимаемое со словом, идентифицирует его.

Шабда — это словесное указание от авторитета. Оно двух-видово и делится в зависимости от познаваемых объектов «видимых» и «невидимых», т.е. относимых к эмпирическому миру и к другому миру<sup>168</sup>.

Под «сомнением» в системе категорий ньяи выступает сомнительное знание, появляющееся либо при восприятии предметов в не очень хороших условиях (скажем, на отдалении можно не отличить столб от человека, увидеть мираж в пустыне и засомневаться, действительно ли существует то, что кажется), либо при расхождении мнений (НС I.1.23).

Определение, даваемое восьмой категории, рефлексии — рассуждение, способствующее истинному познанию предмета через принятие достаточных оснований (НС I.1.40), говорит о том, что познание понималось в ньяе как сложный процесс. А комментарий Ватсьяяны разъясняет характер названных сложностей: он предполагает выдвижение различных гипотез и их верификацию, выбор какой-то одной из них как лучше соотносящейся с уже обоснованными положениями.

---

<sup>166</sup> НС, 2001. С. 155.

<sup>167</sup> НС I.1.6 // Там же. С. 156.

<sup>168</sup> НС I.1.7–8 // Там же. С. 156–157.

### в) Логические идеи ньяи

Выводное знание в западной философской традиции исследуется и эпистемологией, и специальной наукой — формальной логикой. В ньяе, так же как и в других даршанах, оно включается в систему совокупного, нерасчлененного теоретического знания, поэтому нам приходится вычленять логические идеи из общего потока рассуждений. Элементы логического анализа вывода названы в категориях 5 и 7 общего перечня НС.

Западная логика определяет вывод как «рассуждение, в котором осуществляется переход по правилам от высказывания или системы высказываний к высказыванию или системе высказываний»<sup>169</sup>, исследует логическую форму (структуру) вывода и правила выведения. Такого же рода задачи решались и индийскими даршанами, хотя в Индии не сложилось формальной логики как науки не зависимой от философской теории познания<sup>170</sup>. Следствием зависимости стало отсутствие в Индии требования объективности и неизменности теоретической истины. В Европе это требование пришло в философию и науку из математики, а индийская логическая теория никогда

<sup>169</sup> Новая философская энциклопедия. Т. I. С. 467.

<sup>170</sup> Этому можно назвать несколько причин. Первая — то, что логические концепции разрабатывались религиозно-философскими школами, стоящими на различных онтологических и эпистемологических позициях, в которых по-разному отвечали на вопрос «что мы познаем», у которых были непримиримые расхождения в видении познаваемого мира. Поэтому мыслители Индии не смогли абстрагироваться от *содержания* мыслей, от предметной реальности, которую мысли представляют, и сосредоточиться на форме мыслей, на *порядке связи* мысленного содержания; они не смогли прийти к общим определениям логических терминов, из-за чего логическая терминология в Индии долго оставалась аморфной и затрудняла развитие логической теории. Например, там долго не было четких определений выводимого и основания вывода, структурным элементом считались не термины, как у Аристотеля, а целые высказывания, поэтому трудно догадаться, между чем и чем устанавливается неразрывная связь: между предметами, которые являются значениями терминов, или между ситуациями, которые скрываются за высказываниями. Другой причиной стала общая всем школам оценка рационального знания как «второсортного», подчиненного иррациональному знанию, непосредственно выводящему на высшие истины — знание Абсолюта, дхармы, мокши.

не была связана с математикой. Связь с эпистемологией и онтологией делала логическую истину зависимой от них и плюралистичной.

В школе ньяи в структуре вывода выделялись пять членов (*аваява*): тезис (*пратиджня*): «Звук невечен»; основание (*хету*): «Потому что он сотворен»; пример (*дриштанта*), который мог быть положительным или отрицательным: «Как горшок» или «Что не не-вечно, то непроизводно, как душа»; (4) применение (*упаная*), также, в зависимости от примера, положительное или отрицательное: «Так и здесь» или «Здесь не так»; (5) заключение (*нигамана*): «Поэтому звук не вечен».

Качество сотворенности в этом силлогизме выступает логическим знаком, основанием выведения для наличия качества невечности у звука.

Индийский вывод сильно отличается от силлогизма западной логики, теорию которого разработал еще Аристотель. Классический пример такого силлогизма:

*Большая посылка:* Все люди (М) смертны (Р).

*Меньшая посылка:* Сократ (S) — человек (М).

*Заключение:* Сократ (S) смертен (Р).

В традиционной силлогистике истинность заключения обеспечивается формой силлогизма, т.е. порядком связи мысленного содержания. Форма же эта такова, что в ней связываются три термина (меньший — S, больший — Р и средний — М) и частный случай, о котором идет речь в одной посылке, подводится под общее правило, выраженное в другой посылке. По правилам посылок силлогизма, одна из его посылок обязательно должна быть общим суждением. При выполнении всех формальных правил из истинных посылок дедуктивно следует истинное заключение. Обоснование истинности посылок выносятся за рамки логической теории, посылки просто оцениваются как истинные или ложные.

В силлогизме ньяи истинность заключения зависит от отношений между объектами мысли в реальности. В этом силлогизме нет общей посылки. Там один **сомнительный** частный случай (гипотетическая связь в звуке качеств невечности и сотворенности) подводится под другой **известный** частный случай

(связь у некоторого класса объектов — горшков — качеств сотворенности и вечности), и на основе частного случая связи качеств вечности с сотворенностью и наличия одного из них дедуктивно выводится наличие второго. Наличие логической связи выводимого с основанием вывода всякий раз нужно обосновывать через демонстрацию, используя индукцию. Поэтому в силлогизме ньяи одновременно используются два вида умозаключения: дедуктивное и индуктивное.

Логики школы ньяи считали, что именно пятичленная структура вывода должна обеспечить неразрывную связь основания вывода и выводимого, व्याпти, аналогичную отношению логического следования в силлогизме Аристотеля. Проблема теоретического обоснования этой связи была самой дискуссионной проблемой для логиков всех школ.

Вьяпти (санскр. — букв. «область», «поле», «арена», которую занимает термин) у найяиков и мимансаков называли логическое отношение «проникновения» между терминами умозаключения. Исходя из этимологии термина, правильно было бы говорить о вьяпти (области распространения) отдельного термина. Часто говорят о вьяпти двух терминов как об их взаимопроникновении, в этом случае определяют отношение между областями их распространения. В школах новой ньяи концепция вьяпти получила детальную разработку. Там считалось, что один объект проникает другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большинстве случаев. Например, говоря о вьяпти огня и дыма, мы учитываем, что дым не может существовать без огня, а огонь без дыма — может, поэтому мы говорим, что вьяпти огня больше вьяпти дыма. На круговой диаграмме Эйлера-Венна это отношение представляет схема:



Если бы объемы терминов совпадали, то можно было бы сказать, что один «проникает» другой или «проникаем» им. Наличие व्यпти должно было гарантировать наличие логического следования между посылками и заключением в умозаключении. В навья-ньяе знание проникновения называли «инструментальной причиной вывода» и так объясняли механизм действия названной причины: знание проникновения получается посредством операции усмотрения (парамарша), называемой также оперативной причиной вывода (оперативные причины — это второй вид причин у найяиков). Усматривается средний термин, о котором известно, что он связан отношением проникновения с большим термином (например, усматривается дым, пронизываемый огнем; совершив это «усмотрение», т.е. установив наличие в некотором месте названного логического признака, можно сделать вывод о наличии в этом же месте огня). Результатом действия инструментальной и оперативной причин является логический вывод (в смысле завершающего этапа умозаключения — заключение).

В модифицированной теории Гангеша роль व्यпти в получении выводного знания усиливается, т.к. Гангеша называет только отношение проникновения непосредственно связанным с результатом, вывод (анумана) он дефинирует именно как «знание проникновения».

Термин व्यпти использовался всеми индийскими школами логики, но определялся в них по-разному. Джайны называли व्यпти еще «авинабхава» и дефинировали как отношение «неразрывной связи» среднего и большего терминов, которое интерпретировалось как их постоянное сопутствование в прошлом, настоящем и будущем. Наличие этого отношения обеспечивало логическое следование заключения из посылок. В буддийских школах логики, которые полемизировали как с джайнами, так и с найяиками, отношению проникновения противопоставляли правило «трехаспектности» среднего термина.

Среди базовых категорий ньяи к сфере логики относится также *хетвабхаса* — псевдоаргументы, под именем которых выступают логические ошибки основания вывода.

В целом в логике ньяя, а особенно навья-ньяя, намечаются шаги в направлении превращения логики в чисто формальную дисциплину. Логика навья-ньяя и на сегодняшний день про-

должает существовать, в Индии есть школы, в которых ей обучают и пишут трактаты в ее традициях. Возможно, со временем западная логика найдет для себя в ее наследии (когда разберется в нем) нечто чрезвычайно полезное.

### г) Теория аргументации

Анумана найяиков предстает в их системе не только как формально-логический процесс, но и как процесс аргументации. В целом же их теория аргументации представлена в рассуждениях относящихся к категориям 4, 5, 6, 7, 10–16. Согласно этой теории, прежде чем вступить в полемику, нужно зафиксировать ее практические цели (*прайоджана*): что хотят приобрести, а чего избежать (НБ, толкования к I.1.24), нужно зафиксировать также свои собственные доктринальные позиции и позиции оппонентов (*сиддханта*). Поскольку аргументация включает доказательства и опровержения, то теория ньяи сначала рассматривает доказательство, которое строится по модели пятичленного силлогизма. Оно начинается с выдвижения тезиса, основания, иллюстрирующих примеров и применения, а завершается формулировкой заключения. Затем рассматриваются правила опровержения в разделе рефлексии (*тарка*). Опроверяются, как поясняет Ватсьяяна (НБ, толкования к I.1.40), выдвигаемые гипотезы, не имеющие достаточных оснований для их принятия. Следующий элемент аргументации — удостоверение в истинности (*нирняя*) — представляет собой процедуру достижения консенсуса после последовательных доказательств и опровержений, выдвигаемых спорящими сторонами. Если превосходство одной позиции очевидно, то сомнение устраняется, цель дискуссии достигнута. «Но при адекватности обеих позиций и неадекватности каждой сомнение не устраняется» (НБ, толкования к I.1.41).

Аргументация в ньяе делится на три вида: *вада* — диспут по правилам; *джалпа* — диспут с нарушением правил, содержащий словесные ухищрения, псевдоответы и то, что ведет к поражению в споре (НС I.2.2); *витанда* — эристика, или диспут, содержащий не только ухищрения и другие названные средства, но и предполагающий отказ оппонента выдвигать свой тезис, а сво-

дящийся к критике тезиса пропонента (НС I.2.3). Словесные ухищрения (*чхала*) состоят в попытке опровержения оппонента посредством переименования его слов (НБ, толкование к I.2.2), чего можно достигнуть, если оппонент использует омонимы или метафоры, а также слишком широко обобщая его слова. Псевдоответы (*джати*) — это способ опровержения посредством использования аргументов оппонента через указание на простые сходства и различия его с иллюстрирующим примером (НБ I.2.18). Этот способ предполагает в тех случаях, когда тезис обосновывается сходством с некоторым примером, продемонстрировать его несходство с примером, а в тех случаях, когда тезис обосновывается несходством с примером, продемонстрировать его сходство с примером. Скажем, если кто-то доказывает, что «все лебеди белые», используя примеры «лебеди, обитающие в каком-то конкретном месте, белые», его можно опровергнуть, приведя пример лебедей, обитающих в другом месте и являющихся черными.

Последняя в ряду базовых категорий *ниграхастхана* — причины поражения в споре — обозначает ошибки в аргументации, в числе которых присутствуют ошибки тезиса и ошибки аргументов, незнание и еще длинный ряд «неправильностей» не столько рассуждения, сколько поведения диспутантов (НС, НБ V.2).

Выделив вопросы методологии теоретического познания в качестве приоритетных, найяики подняли эпистемологию и логику в Индии на небывалую ранее высоту и сами остались непревзойденными методологами.

### **Вопросы для самоконтроля**

1. Раскройте смысл терминов: *вайшешика*, *ньяя*, *Ньяя-сутры*, *Вайшешика-сутры*, *навья-ньяя*, *падартха*, *гуна*, *карма*, *саманья*, *вишеша*, *ану* (*параману*), *Ишвара*, *Брахман*, *день и ночь Брахмы*, *Атман*, *пятичленный силлогизм*, *вьятти*.
2. Расскажите об истории вайшешики и источниках ее изучения.
3. Каково содержание основных категорий вайшешики: субстанция, атом, атман, общее, особенное, присущность?
4. Расскажите об истории и текстах ньяи.
5. Охарактеризуйте основные философские категории ньяи?

## ТЕМА 7. СИСТЕМЫ САНКХЬЯ И ЙОГА

*1. История и источники изучения санкхьи. 2. Основные категории и концепции санкхьи. 3. Эволюция и канонические тексты йоги. 4. Базовые концепции классической йоги. 5. Путь йоги.*

Санкхья и йога также являются двумя родственными системами астика, при этом «разделение труда» между ними произошло таким образом, что санкхья стала метафизическим фундаментом йоги. Что они собой представляют?

### 1. История и источники изучения санкхьи

Название системы санкхья производно от санскр. *самкхья* — «число», «счет», «размышление», «исчисление» и присвоено этой даршане за характерный для ее теоретиков способ философствования, состоящий в исчислении, т.е. аналитическом перечислении основных принципов бытия и размышлении о них. Историю санкхьи начинают с VI—V вв. до н.э., эпохи ближайших предшественников Будды. Именно в это время жил древний мудрец Капила, который считается основателем санкхьи и автором «Санкхьяправачана-сутры», которая до нас не дошла. Ему приписывалось также самое короткое изложение философии санкхьи — сочинение «Таттвасамаса» из 22 сутр, содержащих около 39 слов, пока исследователи не идентифицировали текст, открытый в XIX в., как относящийся к XVI в. В мифологизированной биографии Капила основоположник даршаны называется сыном Брахмы, аватарами (воплощениями) богов Вишну и Агни. В философии санкхьяйиков находят теоретическую разработку мировоззренческие положения, содержащиеся в ведических текстах: упанишадах, эпосе — в частности, в Бхагавадгите, Мокшадхарме, Анугите, Законах Ману, в текстах шраманской эпохи (эти идеи называют иногда протосанкхьей или эпической санкхьей)<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Торчинов делит санкхью на *эпическую* и *классическую*. Эпическая считает Бога источником всего, а классическая атеистична. Освобождение в эпической — единение с Богом, в классической — разъединение Духа (Пуруши) и Материи (Пракрити).

В истории санкхьи можно выделить шесть периодов. Первый, охватывающий V в. до н.э. — I в. н.э., — учительский период. В это время санкхья развивалась отдельными учителями, которые разрабатывали эзотерическую медитацию на «исчисляемые» начала, одновременно подвергали их классификационному анализу и давали определения главных понятий, объединяя, таким образом, в своих учениях и мистическую традицию (гносис), и рациональное теоретизирование. В этот период санкхья была одной из ведущих систем. До нас дошли имена некоторых из учителей, живших в то время. Среди них, помимо легендарного Капилы, учитель Будды Алара (Арада) Калама, идеи которого стали истоком и для будущей йоги, ученик Капилы Асури, Панчашикха. Были и другие, каждый из них предлагал свое исчисление начал мира. Исследователи предполагают, что эти исчисления записывались в специальных списках, перечисляющих категории санкхьи и напоминающих аналогичные тексты раннего буддизма (*матрики*).

Второй период — I–V вв. — называется периодом школ. Для него характерно превращение санкхьи в конгломерат дискутирующих друг с другом школ. Наиболее известными среди них были школы Паурики, Панчадхикараны и Патанджали (не идентичного составителю сутр йоги<sup>172</sup>), школы Варшаганьи и «свита Варшаганьи» (школы, ставшие ответвлениями от школы Варшаганьи), школа Виндхьявасина (IV–V вв.). Причинами расхождения для этих школ стали несходства в объяснениях процесса эволюции мира из Первоматерии (Пракрити, Прадханы), классификации познавательных способностей индивида, признание существования «тонкого» тела как особого посредника между «чистым субъектом» и физическим телом и др. Каждая из школ имела свое собрание канонических текстов под названием «Шаштитантра» (букв, учение/текст о шестидесяти предметах).

Третий период, соотносимый с интервалом нач. V в. — VII в., является периодом систематизации и канонизации доктрины. Систематизация учения санкхьи была осуществлена в трактате «Санкхья-карика» выдающимся теоретиком и поэтом Ишва-

<sup>172</sup> Хотя древнеиндийские пандиты пытались их отождествить.

ракришной. Ишваракришна был брахманом из клана Каушика, жил в княжестве Кошала и, возможно, был аскетом-паривраджак. Его карика пользовалась огромным авторитетом не только среди санкхьяиков, но и среди их оппонентов. Известны синхронные периоду комментарии на нее: «Саптати-вритти» (ок. VI в.), «Санкхья-саптати-вритти» (VI–VII вв.) и перевод анонимного комментария некоего санкхьяика на китайский язык, выполненный буддийским монахом Парамартхой (ок. VI в.), «Суварна-саптати-вритти» (Толкование золотого семидесятистишья), который обычно приписывают самому Парамартхе.

Четвертый период – VII–X вв. – период комментариев. К этому времени относятся такие известные комментарии к СК, как «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), «Юктидипика» (Светильник логического дискурса, VII в.) неизвестного автора, «Джаямангала» (Благословение победы, VII–VIII вв.) Шанкарачарьи (не того, который был адвайта-ведантистом) и «Таттва каумуди» Вачаспати Мишры (IX в.).

Следующий, пятый период – X–XIV вв. – считается упадком санкхьи, потому что за все это время санкхьяики не выдвинули никаких новых положений или аргументов для обоснования своего учения и оппоненты уделяли им меньше внимания. Самый заметный текст периода – сочинение Нараяны Тиртхи «Санкхья-чандрика» является простым конспектом СК.

Последний, шестой период – XIV–XVI вв. – называется периодом «новой» санкхьи. Его отличают попытки вернуть санкхье утраченные позиции во всеиндийском дискуссионном клубе, сделать ее снова авторитетной системой. Этой цели служат наиболее значительные сочинения периода: «Таттва-сама-са» (автор неизвестен, XIV в. или до XVI в.), «Санкхья-сутры», приписываемые Капиле (XIV в.), комментарии на сутры различных авторов, таких как Анирудхи (XV в.), Виджнянабхикшу (XVI в.) и др. Чтобы быть понятыми, санкхьяики сближали свою философию с ведантой, в результате санкхья оказалась фактически растворенной в ней. Таким образом «новая» санкхья обернулась не расцветом традиции, а утратой самостоятельности.

В мировой индологии санкхья является достаточно исследованной системой: ее базовые тексты переведены на многие европейские языки, в работе по их переводу и изучению принимали участие такие выдающиеся западные ученые, как Т.Коль-

брук, Дж.Баллантайн, Г.Гарбе, Ф.Макс Мюллер, Э.Фрауваллер, Л.Рену. В России главным специалистом по санхье является В.К.Шохин. Он издал переводы базовых текстов санхьяиков: Лунный свет санхьи. «Санхья-карика» Ишваракришны, «Санхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-каууди» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., коммент. В.К.Шохина. М., 1995; и Сутры философии санхьи / Исслед., пер. с санскр., коммент. В.К.Шохина. М., 1997. Кроме того, есть разделы о санхье в его книгах «Брахманистская философия», «Школы индийской философии» и «Индийская философия. Шраманский период».

## 2. Основные категории и концепции санхьи

Классическая санхья, представленная в СК, разворачивается как учение об избавлении от страдания. В.К.Шохин обратил внимание на то, что слово «страдание» (*духкха*) является ключевым словом всего текста, «открывает» его<sup>173</sup>: «От натиска тройственного страдания – Желание познания средства противодействия ему» (СК 1). При этом *духкха*, как многие философские термины, оказывается полисемантическим и означает определенное эмоциональное состояние, мироощущение и первоначальное состояние бытия в целом.

Рассмотрев средства избавления от страданий, предлагаемые в ведах и других даршанах, Ишваракришна говорит, что надежны только те, которые предлагает санхья. Однако в постулировании главного средства спасения – различительного знания первоначал бытия – санхьяики не были оригинальны. Вспомним, что знание считали главным инструментом спасения и джайны, и буддисты, и найяики. Всем им знание помогает понять, почему страдание является неотъемлемым свойством бытия, и как с ним бороться. И, как все, санхьяики уповают не только на теоретический дискурс, но и на медитативную практику. В СК 64 содержится инструкция по медитации на категории санхьи, которая должна перестроить сознание адепта и привести его к очищенному от заблуждения знанию.

<sup>173</sup> Шохин В.К., 1995. С. 63.

В основе бытия, согласно учению санкхьи, лежат два вечные и независимые друг от друга первоначала: Пуруша — Дух, Мировое чистое сознание, присутствующее в каждом индивиду; Пракрити (или Прадхана) — природа, материя, первопричина и субстанция всего возникающего из нее многообразия объектов (в том числе, человека). Они не сводимы друг к другу, но взаимнеобходимы. Реальный мир есть продукт деятельности Пракрити, но процесс творения мира «запускается» не Пракрити, а Пурушей. Материя независима и активна, но лишена сознания, Дух пассивен, не участвует в видоизменениях Пракрити, но обладает сознанием, которое является его сущностью, и созерцает все модификации Прадханы. Чтобы познать себя, свою сущность, Пуруша запускает процесс творения мира. Он производит это, нарушив в Пракрити равновесие трех *гун* — противоборствующих между собой сил, или качеств, сосуществующих в Пракрити и проявляющихся в чувственных качествах вещей и природных явлений. Пуруша по неведению (*авидья*) сначала отождествляет себя с продуктом материи — со страдающим индивиду. Вследствие такого неправильного знания Пуруша вовлекается в круговорот мирского бытия-сансары и страдает, но он может избавиться от обоих (и от неведения, и от сансары) и достичь освобождения-мокши, овладев истинным знанием, т.е. учением санкхьи. Отношения между Пурушей и Пракрити строятся таким образом, что Пуруша «заводит» материю, а она ради осуществления его целей начинает видоизменяться, сама себя закабалит и освобождает (СК 62).

Пракрити описывается как особо тонкая, невоспринимаемая и непроявленная реальность (*авьякта*), сущность которой раскрывается в ходе ее развития или эволюции. Санкхьяики представляли эволюцию материи как процесс эманации (истечений), трансформаций, модификаций (*паринама*) причин и следствий. Мир они называли «следствием материи», а ее — «причиной мира». Полемизируя с буддистами и ведантой, санкхьяики утверждали, что, хотя мир произведен от материи, он не иллюзорен, а объективен, реален. Для сравнения вспомним: буддисты считали мир нереальным именно потому, что он произведен от вспышек дхарм.

Отношение между непроявленной Пракрити и проявленным миром вещей последователи Капили объясняли с помощью доктрины причинности (*саткарья-вада*)<sup>174</sup>, согласно которой следствие существует (или предсуществует в потенции) в своей причине. Саткарья-вада противостояла учениям о причинности других школ, например, ньяи и вайшешики, защищавших концепцию, называемую *асаткарья-вада*, — в соответствии с ней следствие является новой реальностью по отношению к своей причине и не заключено в причине целиком.

Гуны, нарушение равновесия которых заставляет материю видоизменяться, толкуются не как чувственные качества, а некие формы, идеи качеств вообще, которые конкретизируются в чувственно воспринимаемых качествах. В силу их абстрактного характера гуны непосредственно восприняты быть не могут. Их существование и характеристики выводятся на основании трех качеств, которыми обладают производные от Пракрити вещи, а также через взаимоотношения гун и распределение «обязанностей» в космогоническом процессе. Их три: *саттва*, *раджас* и *тамас*, и они сплетены в материи воедино, наподобие веревок в канате. **Саттва** — положительная сила, создающая добро и счастье. В анонимном комментарии на «Таттвасамасу» XIV в. «Крамадипика» с саттвой связываются качества спокойствие, легкость, чистота, соединение, удовольствие, удовлетворенность, терпение, довольство. **Раджас** является отрицательной силой, источником всякого действия, он порождает боль и несчастье. «Крамадипика» перечисляет обуславливаемые этой силой качества: печаль, расстройство и потливость, паралич, волнение, гнев, самомнение и т.п. **Тамас** — нейтральная сила, связана с омрачением; она сдерживает действие, обуславливает инертность, пассивность, безразличие, равнодушие, лень. «Крамадипика» (4) дополняет список качеств, связанных с тамасом: сокрытие, «завертывание», страх, униженность, тяжесть, сонливость, расслабленность, небрежность<sup>175</sup>. В онтологическом процессе эти силы связаны таким образом, что сатт-

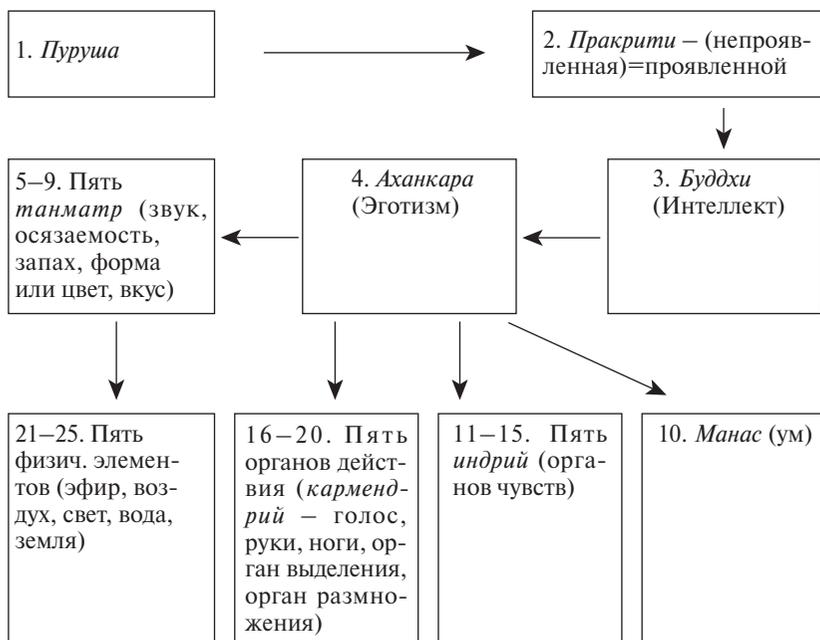
<sup>174</sup> Термин получен слиянием санскритских корней «сат» — сущее, бытие и «карья» — следствие.

<sup>175</sup> Сутры философии санкхьи. С. 139.

ва выступает формой, которую вещь должна воспринять, та-мас — препятствием к ее восприятию, а раджас — силой, преодолевающей препятствие и проявляющей форму вещи. Возникновение вещи — это ее проявление, а разрушение — переход в непроявленное состояние. Пока три гуны находятся в равновесии, с Пракрити ничего не происходит. Но вот равновесие гун разрушено Пурушей, и Прадхана начинает трансформироваться, проявляться и творить, таким образом, мир. Схема ее трансформаций в СК (3) Ишваракришны и комментариях СКБ и ТК фиксирует систему категорий санкхьи.

Таблица 7

**Система категорий санкхьи**  
(Модификации Пракрити)



Всего онтологических категорий в санньяе 25: немодифицируемый и не-модификация Пуруша, немодификация, но модифицируемая Пракрити и 23 формы ее модификации. Эти модификации, в свою очередь, подразделяются Ишваракришной на те, которые и модифицируются, и сами являются модификациями, и те, которые далее не модифицируются, являются только модификациями. По этим признакам (быть модификацией и модифицироваться, а значит, быть сотворенным, вторичным и иметь творческие потенции) бытие у санньяиков распределяется по разным уровням: на первом — несотворенные, но творящие Пуруша и Пракрити, на втором — бытие сотворенное и творящее (Буддхи, Аханкара и танматры), на третьем — только сотворенные виды бытия. Категоризация бытия и делает санньяю не религиозной, а религиозно-философской, рационалистической системой.

Эволюция Пракрити, как уже отмечалось, начинается с ее «невещественного» контакта с Пурушей и нарушения равновесия гун. Превращения материи, как сообщают тексты, служат целям Пуруши, а не ее собственным. Первым продуктом материи является Махат, «великое», Единое, он же буддхи (сознание) — Мировой разум, представляющий собой тонкую субстанцию всех умственных процессов, а также сознательное различие познающего и познаваемого. Синонимами буддхи Гаудапада называется Мысль, Знание, Познание (СКБ, толкование к СК 22).

Из Махата возникает Аханкара (Эгоизм, сознание Я) — индивидуализирующий принцип, обуславливающий существование отдельных сознаний. Можно сказать, что на этой ступеньке эволюции материи единый Пуруша «примысливает себя» (СК 24), начинает мыслить себя как отдельные я. Затем из Аханкары появляются 5 танматр (обобщенных неконкретизируемых качеств или особых энергий, сил — это либо просто цвет, а не голубой, либо силы, порождающие в вещах разные виды цвета, вкуса, запаха и т.д.; танмантры, как разъяснял Гаудапада, являются объектами созерцания для йогов и небожителей). Различия в танматрах санньяики объясняли преобладанием в ней одной из гун. После танматр из Аханкары появляются манас, индрии и кармендрии. Эта тройца, встречавшаяся еще у шра-

мана Арады Каламы, понимается вполне традиционно. Ум — это внутреннее чувство, обобщающее данные внешних органов чувств — индрий. Кармендрии — это пять органов действия: голос, руки, ноги, орган выделения и орган размножения. Последняя ступень модификаций материи — пять «великих» элементов — *махабхута*, а именно: эфир, воздух, огонь, вода, земля, появляющиеся, согласно СК 38, из танматр. Если танматры — «недифференцированные объекты», то физические элементы — «дифференцированные объекты», в том смысле, что в силу их абстрактного характера танматры не вызывают в человеке никаких эмоций (ни радости, ни волнения, ни омрачения), а физические элементы порождают «человеческие» объекты, воздействующие на человека, на его эмоциональные состояния. «Так пространство для кого-то, вышедшего из тесного помещения, будет радостным, успокаивающим; для подавленного холодом, жарой, ветром или дождем оно будет причиняющим страдание, волнующим; для идущего по лесной дороге и сбившегося с пути — дезориентирующим, омрачающим», — пояснил различие недифференцированных и дифференцированных объектов Гаудапада (СКБ, толкование к СК 38).

Среди дифференцированных объектов санкхьяики различают подвижные и неподвижные (неживые). Неживые их не интересуют, поскольку не могут быть субъектами спасения и не имеют, таким образом, отношения к их предмету исследования. Живые тела представляются в виде многослойных объектов. Во-первых, в них различаются «тонкое» и «плотное» тела. «Тонкое тело» (*лингам, линга-шарира*, позже — *бхутатма*) конструируется из Аханкары, танматр, Махата и индрий, оно составляет внутреннюю тонкую основу эмпирического индивида, его как бы материальную душу. Линга-шарира является носителем кармы и вследствие этого субъектом перевоплощений, перерождений. Оно обладает самосознанием, интеллектом, способностями к восприятию и различительному знанию, но не обладает волей: «Движимое целями Пуруши,...это тонкое тело выступает как актер по всемогуществу Пракрити» (СК 42). «Плотное тело» (*стхула-шарира*) — телесная оболочка тонкого тела, состоящая из пяти физических элементов. После смерти

человека бхутатма парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее материальное тело, снова воплощается. Гаудапада называет материальное тело «шестислойным» (СКБ, толкование на СК 39), а его слоями — агрегаты из крови, плоти, жил, семени, костей и костного мозга.

Ишваракришна говорит о существовании разных видов тел: 8 видах — божественных, 5 — животных, 1 — человеческих, в коих преобладают разные гуны (саттва, раджас и тамас). По незнанию своей полной отчужденности от Пракрити Пуруша отождествляет себя с лингамом (Гаудапада истолковал их отношения таким образом, будто бы лингам отбрасывает тень на Пурушу) и через это вовлекается в круговорот мирского существования (сансара); но увидев все модификации Пракрити, он осознает свою полную непричастность ей и обретает свое естественное состояние абсолютной свободы (мокша).

Для достижения освобождения санкхья действительно рекомендует психофизическую практику йоги, которая должна помочь перестройке сознания: внедрению в сознание истины о полной непричастности ко всему, что люди считают «Я» и «своим», об иллюзорности представлений обычного сознания о закабаленности какого-то Пуруши сансарой, созданию видения реальных взаимоотношений Пракрити и Пуруши. В реальности Пракрити сама себя закабаляет и освобождает с помощью ею же производимого различительного знания. Адепт, достигший такого видения, достигал мокши уже при жизни, но полное освобождение от возрождения в сансаре наступало после смерти. Пракрити же в целом, выполнив цели Пуруши, устраняется: снова переходит в непроявленное состояние в конце космического периода.

Приобретению различительного знания служат, согласно учению санкхьи, три самостоятельных средства познания (прамана) — это чувственное восприятие (пратьякша), логический вывод, или умозаключение (анумана), и словесное свидетельство авторитетного источника (шабда), под которым понимается слово мудреца (учителя — гуру) или священное писание (веды). Проблемы познания не получили в санкхье глубокой оригинальной проработки. Санкхьяики включились в их обсуждение уже тогда, когда другие школы

значительно опередили их в этом направлении. Поэтому они выбрали оптимальный путь и приняли основные методологические установки эпистемологии ньяи (в частности, в теории вывода они безоговорочно приняли модель пятичленного силлогизма найяиков).

### 3. Эволюция и канонические тексты йоги

Метафизические конструкции санкхьяиков были использованы теоретиками другой, близкородственной ей системы — йога, объединившей эпическую и классическую санкхью. Термин «йога» произведен от санскритского глагола *йудж* — «прилагать усилия», «стараться», «упражняться», «сопрягать», «запрягать (коня)», «связывать» и, соответственно этимологии, имеет много значений: «упражнение», «обуздывание»; «преданность»; «сопряжение», «единение», «связывание воедино чувств, мыслей, переживаний, их сосредоточивание на единственном объекте созерцания». В индийской культуре термин «йога» приобрел наряду с перечисленными еще три значения, им называются: одна из шести ортодоксальных религиозно-философских систем, система специальных упражнений для обуздывания тела и сознания, подготовки к освобождению; и, как ни странно, колдовство, волшебство, магия.

Система упражнений йоги сложилась раньше даршаны йоги в брахманистской культуре, а возможно, еще раньше — в доарийской культуре (в Хараппе найдена фигурка медитирующего в позе йога Протошивы), и вошла как органическая часть в этическое учение всех даршан. Сведения об этой йоге можно найти в ведических текстах (к примеру в «Беседах Маркандеи» и «Анугите» из Махабхараты). Из этих техник в Индии выросли впоследствии шесть различных школ практической йоги, а в XX в. еще одна — синтезирующая их достижения интегральная йога Ауробиндо Гхоша.

Развитие практик йоги имело чрезвычайно большое значение в истории индийской культуры. Они стали принципиально новой формой деятельности по гармонизации отношений человека с миром и вытеснили громоздкий ведийский ритуал-

лизм. Победа практик йоги над ритуализмом произошла, как считает Е.А.Торчинов, парадоксальным образом не благодаря Патанджала-даршане, а благодаря буддизму<sup>176</sup>.

Теоретики даршаны йоги предложили свою систематизацию очистительных и медитативных практик, обеспечивающих контроль над телом и сознанием и перестройку сознания для постижения высшей истины, развили отдельные теоретические положения (например, учение о жизненных дыханиях — пранах). Под практику йоги они подвели теоретическую базу философии санкхьи. Именно там они позаимствовали и «высшую истину» о характере отношений личности (пуруши) и Мирового чистого сознания (Пуруши): пуруши не тождественны, но между ними есть связь; большой Пуруша видит маленького, а маленький пуруша есть отражение большого. Странники йоги приняли также сотериологическое учение санкхьяиков, гласившее, что индивид должен осознать единство своего сознания с Мировым сознанием, а не со своим телом. Именно это знание ведет к освобождению (мокше) от привычки идентифицировать себя с временным опытом и испытывать от этого экзистенциальное страдание. «Собственно, йога Патанджали, — отмечал Е.А.Торчинов, — и является практическим методом реализации сотериологической прагматики санкхьи — освобождения как разотождествления пуруши и пракрити»<sup>177</sup>.

Сходство даршан объясняют тем, что санкхья и йога выросли из одной теоретической традиции, из одного корня — протосанкхьи — и являются разными ветвями одного дерева. Об их изначальном единстве говорится в «Мокшадхарме» (307, 20): «То, что прозревают йогины, постигают и последователи Санкхьи, Санкхья и йога — одно; мудр тот, кто это видит».

Базовыми текстами системы являются «Йога-сутры» Патанджали<sup>178</sup> (III в. до н.э.) и комментарий «Вьяса-бхашья» Вьясы (IV в.). Патанджали выступил в своем тексте как систематизатор того, что было сделано до него в области психотехник, и не скрывает этого. У Вьясы философия йоги получает окон-

<sup>176</sup> Торчинов Е.А., 1998. С. 191.

<sup>177</sup> Там же. С. 202.

<sup>178</sup> Он не тождествен грамматисту Патанджали.

чательное развитие и оформление, т.е. позиции Патанджали и Вьясы не тождественны. Оба текста, составляющие йога-даршану, или Патанджала-даршану, переведены на европейские и на русский языки. На русском они вместе с исследованием приведены в книге: Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992. Если у вас возникнет желание освоить технику йоги по этому изданию, то из этого ничего не получится, предупреждает известный переводчик и исследователь «Махабхараты» Б.Л.Смирнов. Это утверждение он делает и как адепт йоги (он изучал ее технику под руководством гуру – индийского врача Кувалаянанды), и как врач, реально оценивающий потенции техники йоги и ее воздействие на организм. С его позицией можно ознакомиться в статье: *Смирнов Б.Л.* Санкхья и йога // Махабхарата. Кн. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад, 1981. С. 79–215. К техникам йоги существует сегодня (как и в начале XX века, когда европейцы только познакомились с ними), большой интерес, породивший вал изданий по йоге. Они не имеют никакого отношения к классической, философской йоге Патанджали, которую исследовали специалисты-индологи П.Дойссен, С.Дасгупта, Ф.И.Щербатской, О.Штраус, К.С.Джоши, М.Элиаде. Именно их работы нужно читать, чтобы получить сведения о раджа-йоге – «царственной йоге», как еще именуется систему Патанджали.

#### 4. Базовые концепции классической йоги

Йога-даршана стала своего рода «индийским прагматизмом» – философией действия, понимаемого как «прекращение различных состояний сознания» (ЙС I. 2). И это «философия сознания», в том смысле, что йога объясняет устройство сознания, «высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты, ослабляет путь кармы и ставит целью прекращение проявления сознания» (ЙБ, толкование к ЙС I. 2). Устройство мира не является для Патанджали проблемой. Он вполне

солидарен с санхьяйиками, принимает их категориальную онтологическую сетку, «обогащая» ее только одним первоначалом – богом Ишварой.

Ишвара привнесен в уже сложившуюся картину мира, поэтому ему трудно найти в ней определенное место, и Патанджали ясно не говорит, где же обретается его Ишвара, не определяет его онтологический статус: он вне сотворенного Праkritи мира, на уровне Пуруши – мирового сознания, или он в материальном мире? Патанджали называет его «особым Пурушей» (*пуруша-вишеша*) (ЙС I. 24) и говорит, что преданность Ишваре является одним из средств йоги, а значит, – одним из средств достижения освобождения. Бог имеет совершенную природу (*пракришта-саттва*), т.е. связан с гуной саттва, не затронут аффектами, кармой и созреванием ее плодов, бессознательными впечатлениями прошлых рождений. Он – *кевалин* (всеведущий и освобожденный), но освобожденный изначально (ЙС I. 25). Он помогает всем живым существам достичь освобождения, но не дарит его просто так, а лишь устраняет препятствия на пути к нему. Его вербальным выражением является священный слог Ом (ЙС I. 27).

Ишвара является проводником эволюции Праkritи. Сама Праkritи неразумна и слепа и не может порождать порядок и гармонию в мире, где человек страдает в соответствие со своей кармой. Торжество порядка и закона кармы в мире, порождаемом Праkritи, обеспечивает Ишвара. Вместе с тем Бог не является творцом мира, а лишь его управителем, «исполнительной властью». Вьяса конкретизирует функции Ишвары в космическом процессе: «При разрушении кальпы<sup>179</sup> и великих разрушениях Вселенной наставлением в знании и дхарме он поддерживает все живые существа, вовлеченные в круговорот бытия» (ВБ, толкование к I. 25).

Патанджали называет Ишвару творцом вед. В ведической литературе говорится о вечности и нерукотворности вед, а основатель системы йога делает ведическое знание рукотворным,

---

<sup>179</sup> Кальпа – единица измерения космического времени, равная 1 дню Брахмы или 4 320 млн земных лет.

делом рук Ишвары. Из этой функции Бога вытекает и следующая, приписываемая ему в йога-даршане: его называют учителем всех риши, источником божественной мудрости.

Будучи полноценной даршаной, йога включает и учение об источниках достоверного знания — праманах, в основных разделах также заимствованное, но имеющее некоторое своеобразие в деталях. Праман в йоге признавалось три: восприятие, вывод и священное писание, слово (шабда). Восприятие понималось как знание, возникающее тогда, когда сознание — читта испытывает воздействие чувственных объектов. Эти объекты реально существуют. Сознание модифицируется ими и познает видовые характеристики объектов, особенное (*вишеша*). Выводное знание считалось результатом таких модификаций ума, благодаря которым познается родовая характеристика объектов, общее в них (*саманья*). Основанием для выведения является неизменное сосуществование, или постоянное сопутствование выводимого и основания вывода. Третья прамана, шабда — это слова, принадлежащие авторитетной личности, посредством которых передается полученное авторитетом знание. В системе йога, как практически во всех других даршанах, знание, полученное посредством праман, не считалось абсолютно истинным знанием. Обоснование «второсортности» такого знания давалось с точки зрения онтологического учения йоги: это знание относится к эмпирическому субъекту, который есть результат ошибочного отождествления Пуруши с индивидуальным сознанием (читта, буддхи). Абсолютная истина о непричастности Пуруши к материальному миру и страданию может быть получена только через практику йоги в актах внерационального постижения.

Содержание философии йоги составляет программа перестройки сознания адепта, обитающего в мире, сотворенном модификациями Пракрити, и соответствующие теоретические пояснения. Эти программа и пояснения в «Йога-сутрах» разбиты на четыре главы: «О сосредоточении» (*Самадхипада*), «О способах осуществления йоги» (*Садханипада*), «О совершенных способностях» (*Вибхутипада*) и «Об абсолютном освобождении» (*Кайвальяпада*).

Главной категорией раджа-йоги является «восьмеричный путь», который преодолевается адептом. Его восемь ступеней называются также «восемью опорами» йоги, формируют ее. Б.Л.Смирнов, лично приобщившийся к традиции йоги, пояснял, что понимать этот путь не нужно таким образом, будто каждую ступень нужно пройти полностью, прежде чем переходить на другую. Постепенность требуется, но можно сочетать овладение разными ступенями, например, овладение хотя бы одной из медитационных поз (*асан*) весьма облегчает тренировку в сосредоточенности (*дхьяне*).

Субъект освобождения понимается Патанджали в полном соответствии с метафизикой саннья (ЙС I. 2–5) – с точки зрения высшей реальности это Пуруша, Мировое сознание, обозначаемое, однако, не буддхи (как в саннья), а «*читта*». В человеке мировое сознание представлено индивидуальным сознанием (так же *читта*), и оно является субъектом спасения на эмпирическом уровне. Читта объединяет интеллект (*чайтанья*), самосознание (являющееся отражением *аханкары*) и ум (*манас*), имеет природу трех гун (*саттвы*, *раджаса* и *тамаса*). Деятельностью этих природных сил объясняется поведение человека, его стремление к чувственным вещам, господству или власти, к незнанию и несправедности или, напротив, к отрешенности, знанию и праведности.

Индивидуальное сознание подвергается различным модификациям (*читта-вритти*), когда на него через органы чувств воздействуют различные предметы. Чистая энергия сознания – это его Пуруша, он не тождествен индивидуальному сознанию, но ошибочно себя с ним отождествляет. В действительности же читта – зрелище, а Пуруша – зритель. Постичь их нетождественность позволяет медитация, называемая «Облако дхармы», представляющая собой безобъектное сосредоточение, при котором отсутствует самосознание. Осуществить эту медитативную практику может только подготовленный йог, вставший на восьмеричный путь и прошедший значительную его часть.

## 5. Путь йоги

Восьмеричный путь йоги включает следующие ступени: 1) обуздание (*яма*), 2) соблюдение правил (*нияма*), 3) положения тела (*асана*), 4) регуляцию дыхания (*пранаяма*), 5) отключение чувств (*пратьяхара*), 6) концентрацию внимания (*дхарана*), 7) медитацию (*дхьяна*) и 8) транс (*самадхи*) (ЙС II. 29–34, III. 1). Первые две ступени считаются как бы подготовительными, но, освоив относящиеся к ним правила, следует соблюдать эти правила всю жизнь. Их названия производны от одного санскритского корня «ям» (препятствовать, обуздывать) и по смыслу они синонимы, различаются в русском переводе условно. «Яма» принято переводить как «воздержание», а «нияма» — как «выполнение обетов». Первая «опора» учит обуздывать человеческие слабости и воплощать в жизнь пять традиционных этических принципов: ненасилие, правдивость, честность, воздержание и нестяжательство. Вторая «опора» предписывает соблюдение пяти дополнительных предписаний: чистоты, удовлетворенности, аскетизма (умственного и физического), самообучения и преданности богу Ишваре.

Асаны (от санскр. «ас» — сидение, положение, осанка) — это особые физические упражнения для совершенствования тела, состоящие в принятии «неподвижной и удобной позы» (ЙС II. 46), сопровождающиеся релаксацией (расслаблением) и медитацией на бесконечном. В йоге под асаной понимается не только положение тела, но и выбор места для йогических упражнений. К нему предъявляются три основных требования: оно должно быть тихим, чистым и безопасным. Исследователи отмечают, что асаны, найденные йогами интуитивно, позволяют им использовать энергию электромагнитных излучений Земли для подпитки своего организма и для лечения. Древние риши смогли найти такие позы потому, что развили в себе высокую чувствительность к кинестетическим восприятиям (т.е. к восприятиям сигналов, идущих от глубоких слоев тела, от внутренних органов и др.) и способность оценивать эти восприятия, использовать их. Позже разделы классической йоги об асанах трансформировались в специальную систему «хатхайога»

(мощная или суровая йога), называемую даже «йогой с самоистязанием». Эта школа йоги направлена на приобретение физической силы и здоровья, причем людьми уже здоровыми и сильными. Б.Л.Смирнов приводит одно из предписаний йоги, гласящее, что изучение йоги может быть плодотворным, если оно начинается в юности или старости, но не в зрелом возрасте, когда человек отдает свои творческие силы обществу, занят общественно полезным трудом<sup>180</sup>. Эффективность йоги, начатой в юности и начатой в старости, различна. Только в юности можно развить гибкость суставов, необходимых для выполнения асан, которые бывают очень сложными, почти акробатическими. Хатхайога, по свидетельству наиболее авторитетного текста этой школы «Хатхайогапрадипика», занимает подчиненное положение по отношению к йоге Патанджали, которая называется в Прадипике «раджайога» — «царственная йога». Об асанах говорится и в «Махабхарате», где они делятся на укрепляющие здоровье и медитационные (придающие телу устойчивое положение, не мешающее медитации). В эпосе сказано также, что владыка йоги Шива владеет 32 миллионами асан, но для обыкновенного человека хватит и 84. Практически же выполняются 15–20 асан.

Б.Л.Смирнов привел в своей статье описания и фотографии нескольких асан. Некоторые из них сегодня выполняются даже в школе на уроках физкультуры.

Пранаяма открывает второе звено (*нада*) упражнений. Буквально, «пранаяма» означает «задержка дыхания», «обуздание дыхания». Она представляет собой дальнейшее совершенствование асан через регуляцию вдоха и выдоха, поскольку ритмы дыхания и сознательной деятельности тесно связаны. Йогины установили, что овладение дыханием ведет к овладению сознанием. Смирнов дополняет, что пранаяма — не просто тренировка дыхания, но тренировка в управлении жизненно важными функциями организма, тренировка в управлении нервными токами, идущими от коры головного мозга — органа высшей нервной деятельности — ко всем внутренним органам и, прежде всего, — к сердечно-сосудистому аппарату.

---

<sup>180</sup> Смирнов Б.Л., 1981. С. 176.

Овладение процессами дыхания приводит к появлению двух «совершенных способностей» (ЙС III. 39–40). О каких «дыханиях» и «способностях» идет речь? Знакомясь с философией вайшешиков, мы встречались с пятью видами жизненного дыхания: 1) *пра*на — проходящее через рот и ноздри дыхание, 2) *са*-мана — дыхание, помещающееся в районе пупка, 3) *а*пана — кишечное дыхание, способствующее выделению, 4) *уда*на — дыхание, направленное от земли вверх к голове, и 5) *вья*на — пронизывающее все тело и питающее каждую его часть дыхание. Теория пяти видов дыхания была разработана даже раньше появления вайшешики: она встречается уже в упанишадах. Очевидно, эти пять видов дыхания были приняты и в йоге, потому что Патанджали говорит о двух из них. Он говорит, что овладение саманой позволяет йогину добиться пульсации внутреннего огня и обрести самому яркое свечение, а овладение уданой позволяет йогину свободно преодолевать физические преграды, вроде болотной трясины и водоемов и совершать «восхождение в момент сознательной смерти». В йоге уже после Патанджали и Вьясы учение о жизненных дыханиях (*пра*-нах) тела развивается в самостоятельную йогу, называемую Кундалинийога (букв. «свернувшаяся в кольца», имеется в виду змея). Оно лучше всего систематизировано в тантрических текстах, исследованных Артуром Авалоном и представленных в его работе «Змеиная сила». В Кундалинийоге жизненные дыхания связываются с некими кругами (чакрами), существующими в нашем теле. Их семь. Поскольку к Патанджала-даршане это отношение не имеет, мы о них говорить не будем.

Пратьяхара, если следовать буквальному значению термина, есть техника отвлечения, «оттягивания» чувств от их объектов, она помогает полностью овладеть деятельностью органов чувств. Эта практика строится на законе доминанты, известном современной психологии. В соответствие с ним, слабые доминанты (психические процессы, на которых человек не сосредоточен и не являющиеся для него главными) подкрепляют более сильную (те психические процессы, на которых человек сосредоточен), их энергия, переходя в энергию торможения, сливается с энергией возбуждения главной доминанты. Как это проявляется на поведенческом уровне? Например, человек, за-

нятый работой, требующей большого зрительного напряжения, может не ощущать осязательных раздражений (бегущей по лицу мухи) — здесь более сильное раздражение поглотило более слабое. Или, человек, занятый работой, сам того не замечая, может что-то напевать, и пение не отвлекает его от основной работы, а помогает сосредоточиться. В этом случае более слабая доминанта подкрепляет более сильную. Эти законы реакции нервной системы были подмечены и использовались древними риши на ступени пратьяхара. Для сознательного воздействия на организм и психику они создавали безусловную, всепоглощающую доминанту (так глубоко сосредоточивались на чем-либо, что как будто «сходили с ума на йоге», по образному выражению Вивекананды). Легче всего такая доминанта создается в зрительном анализаторе, поэтому адепт йоги сначала учится фиксировать взгляд на какой-то точке в процессе медитации таким образом, чтобы уже не замечать ничего другого, не реагировать ни на какие другие раздражители. Затем он переходит к упражнениям технически более трудным, но такого же характера: учится фиксировать внимание на какой-то внутренней точке тела (на своде носоглотки, кончике языка или на сердце). Патанджали утверждал, что на этой ступени йоги человек приобретает целый ряд сверхъестественных способностей: ему становится доступным знание прошлого и будущего существования, его сознание может покидать его тело и входить в другие тела, он может слиться с любым божеством и испытывать непреходящее блаженство.

Последние три ступени медитации составляют высшую дисциплину сознания и называются *самьяма* (означает «[три] сосредоточения вместе»). Различия между ними заключаются в том, что дхарана предусматривает фиксацию сознания на определенной точке пространства или объекте в течение короткого времени; дхьяна — длительная концентрация на той же точке или объекте, в процессе которой достигают непрерывного невыразимого в словах потока сознания, сфокусированного на объекте медитации. Завершающий шаг «восьмеричного пути», самадхи — глубокая безобъектная концентрация, при которой полностью прекращаются все модификации ума и человек идентифицирует себя с Пурушей. Здесь нет деления

на субъект и объект, потому что субъект исчезает. С помощью трех названных ступеней концентрации (самьяма) йогин получает еще ряд сверхъестественных способностей, вроде знания о прошлом и будущем любых объектов, знание значения звуков, издаваемых любыми существами, он может проникать в чужие сознания, может стать невидимым, обретает силу слона, знание отдаленных областей космоса, порядка и движения звезд, интуицию, всеведение, предвидение, сверхощушения и т.п. Он получает способность передвигаться со скоростью ума, использовать органы чувств, независимо от тела и, самое главное, может различить ум и душу. На этой ступени йогин может даже перемещать свое сознание из своего тела в какое-либо другое тело. Комментатор Вьяса поясняет, что связь сознания с соответствующим физическим телом есть результат скрытых следов кармы, т.е. рождение в определенном теле есть следствие деяний в прошлых рождениях. У практикующего самьяму карма ослабляется, это влечет ослабление связи сознания с телом и становится возможным перемещение сознания. Когда йогин «изымает сознание из собственного тела и помещает его в другие тела, его чувственные способности (индрии) следуют за ним», так же как рой пчел следует за маткой (ВБ, толкование на ЙС III. 38), где сознание — это матка, рой пчел — чувственные способности.

Система практик йоги Патанджали оказала влияние на почти все даршаны, как ортодоксальные, так и неортодоксальные, исключая чарваков-локаятиков. «Путь йоги» они трансформировали в собственные «пути» — системы йогического тренинга, подготавливающего к постижению высшей истины.

**Вопросы для самоконтроля**

1. Раскройте смысл терминов: *санкхья, йога, духкха, пракрити, Пуруша, саткарья-вада, асаткарья-вада, гуна, саттва, раджас, тамас, буддхи, Аханкара, манас, кармендрия, тонкое и плотное тела, прана, пранаяма, Ишвара, дхьяна, самадхи, хатхайога, раджайога, кундалинийога.*

2. Как эволюционировала философия санкхьи?

3. Посредством каких категорий санкхьяики объясняли устройство мира?

4. Когда и как формируется йога?

5. Раскройте содержание основных категорий классической йоги.

6. Каков «путь йоги» и чем он отличается от восьмеричного пути буддистов?

## ТЕМА 8. СИСТЕМЫ МИМАНСА И ВЕДАНТА

- 1. История и источники изучения пурва-мимансы.*
- 2. Основные категории и концепции мимансы: а) Дхарма, б) Теория познания, в) Ритуал, г) Лингвофилософия, д) Онтология.*
- 3. История, общая характеристика и источники изучения уттара-мимансы.*
- 4. Основные категории адвайта-веданты.*
- 5. Вишита-адвайта.*
- 6. Особенности двайта-веданты.*

### 1. История и источники изучения пурва-мимансы

Составляющие последнюю пару из шести ортодоксальных систем индийской философии миманса и веданта настолько близки друг другу, что их даже называли одной шаштрой (дисциплиной). Свидетельство этому – каменная стела в городе Ануре на юге Индии, воздвигнутая в X в. Надпись на ней гласит, что истинное учение (шаштра) изложено в двадцати книгах (адхьяя). Исследователи установили, что имеются в виду двенадцать сутр мимансы, четыре сутры веданты и еще четыре сутры Санкаршанаканды. Родство мимансы и веданты подтверждают и их вторые названия: мимансу называют также «пурва-миманса» (первая миманса), а веданту – «уттара-миманса» (вторая миманса). Слово миманса производно от корня «ман» – «мысль» и означает «размышление» и «исследование через критическое рассмотрение оснований». Исходя из этимологии, обе мимансы представляют собой теоретические «размышления», различаются же они по их предмету.

Первая миманса предметом своего исследования сделала дхарму и действия по ее реализации – ритуал, за что ее называли также карма-миманса. Поскольку «карма» здесь выступает в значении «действие», и под действиями имеются в виду ритуальные действия, жертвоприношения, то «карма-миманса» означает «учение о жертвоприношениях». В отличие от первой

мимансы, уттара-миманса показывает результат следования дхарме, награду за правильные действия, и исследует природу Брахмана (за что данную систему называли также «Брахма-миманса»). Вторая миманса (веданта) называется «второй» не только потому, что по времени она возникла позже «первой», но, главным образом, потому, что (как считали теоретики веданты) к ее изучению следует приступать только после овладения премудростями первой мимансы. Если источниками мудрости пурва-мимансы считаются тексты самхит, то уттара-миманса опирается на более сложные в теоретическом отношении тексты — упанишады.

Третья упомянутая составляющая «истинного учения» — сутры Санкаршанаканды — являются мало известным ритуалистическим текстом, включающим 465 сутр. Речь в них идет о традиционном предмете мимансы — ритуале, а конкретно: об обряде *агништомы* (почитании огня), о ритуальном столбе, символизирующем земную ось (*юга*), о совершении обряда по частям (*авадана*), о снаряжении жреца (*варана*) и о видах *мантр* (изречений), произносимых во время жертвоприношений. Поздние учителя мимансы приписывали эти сутры Джаймини, у Шабары есть упоминание о них, значит, ко II в. они уже были написаны. По каким-то причинам эти сутры были надолго забыты, не комментировались до XVI–XVII вв. Поскольку с них начинается новая комментаторская традиция, А.В.Пименов называет ту форму философии, которую представляют Санкаршанаканда-сутры с комментариями, «третьей мимансой». Это утверждение можно назвать столь же революционным, сколь и спорным. В индийской философии о «третьей мимансе» даже не упоминается, что дает нам право говорить только о двух даршанах: мимансе и веданте.

Пурва-миманса как система философии начала формироваться около V в. до н.э. В ее истории можно выделить следующие периоды, рамки которых очень условны и подвижны: V в. до н.э. — II в. н.э. — начальный период, или период синкретической мимансы; III–VI вв. — период размежевания с ведантой; VI–X вв. — период школ. Возникновение философии мимансы в первый период было вызвано необходимостью дать отпор странствующим небрахманским философам — шраманам, под-

рывавшим авторитет священного писания своими нападками. Первыми мимансаками были ведийские жрецы, поставившие своей целью устранение некоторых неясностей и противоречий в текстах вед. Эти несообразности, затруднявшие понимание священных текстов, стали следствием того, что веды длительное время передавались в устной традиции, что они были привязаны к реальности, безвозвратно канувшей в лету. Мимансаки посвятили себя экзегетике — истолкованию священных текстов, чтобы помочь соблюдению правильности выполнения ритуалов. В этой области у них не было конкурентов, и их достижения в объяснении правил и смысла ритуалов обеспечили мимансе ее особое место в истории индийской мысли. Как отметил известный историк индийской философии Ганганатх Джха, оценивая культурное значение мимансы, миманса оказалась единственной философской системой, сумевшей предложить непротиворечивое истолкование всех священных текстов индуизма — от самхит до пуран, причем это истолкование сделало возможным использование названных текстов в повседневной жизни каждого индуиста.

Базовым текстом мимансы являются «Миманса-сутры», или «Джаймини-сутры». Второе название производно от имени автора, жившего примерно во II—I вв. до н.э. Сам текст «Миманса-сутр» датируется между II в. до н.э. и II в. н.э., поскольку содержит фрагменты, относящиеся к разным историческим периодам. Традиция экзегетики, на которую опираются сутры, еще древнее, т.к. слово «миманса» встречается в дхармасутрах, упанишадах, брахманах и даже в ведийских гимнах. Об авторе сутр Джаймини не сохранилось никаких достоверных сведений, как и о других легендарных основателях даршан. Зато сохранились немногочисленные связанные с ним легенды. В Маркандейя-пуране говорится, что он был учеником Вьясы — мифического автора Махабхараты, а в известном сборнике притч и новелл Панчатантре повествуется о его смерти от бивней слона. Его имя Джаймини является родовым. Клан Джаймини — брахманский, являлся одним из самых уважаемых в Арьяварте (одно из имен древней Индии, означающее «страна ариев»), хранителем одной из древнейших брахман — Джайминия-брахманы. Среди сборников базовых философских сутр «Миманса-сутры» и са-

мый древний, и самый большой: в его состав входят 2745 сутр. (Для сравнения: в «Брахма-сутры» включены 555 изречений, в сутры ньяи – 500, вайшешики – 370.)

Теоретическая разработка философии мимансы велась в комментариях на «Миманса-сутры», наиболее известным из которых является «Бхашья» Шабары, или Шабарасвамины (ок. II в. н.э.). Этот комментарий – результат коллективного творчества, что признается и Шабарасвамином; в его тексте приводится другой комментарий, об авторе которого ничего не известно и который именуется просто вриттикарином (автором комментария). Другими известными истолкованием «Миманса-сутр» являются «Шлокавартика» («пространный комментарий в стихах») Кумарилы Бхатты (VI–VII вв.) и «Брихати» («вращивающий комментарий») Прабхакары (VI–VII вв.). В первый период системы миманса и веданта развивались параллельно, представители обеих систем часто цитировали друг друга, ссылались друг на друга и писали комментарии на сутры друг друга.

Второй период в истории мимансы знаменуется тем, что мимансаки перестают писать комментарии на Брахма-сутры Бадараяны и миманса развивается самостоятельно.

Около VI–VII вв. мимансаки делятся на две школы: последователей Кумарилы Бхатты (школа Бхатты) и последователей Прабхакары (школа Прабхакары), и это разделение начинает отсчет третьего периода в истории мимансы. Причиной раскола стали расхождения по всем философским проблемам: онтологическим (они использовали нетождественные системы категорий), проблемам познания (Кумарила признает шесть источников достоверного знания и в качестве авторитетного свидетельства принимает не только веды; Прабхакара принимает пять праман и только веды считает авторитетным свидетельством). Расходились школы Бхатты и Прабхакары в понимании стимулов поведения (первый находил их в чувстве долга и желании пользы, второй относил к ним только чувство долга) и в концепции происхождения смысла предложений (Бхатта доказывал, что высказывания получают свой смысл от их атомарных составляющих – слов, Прабхакара – что слова приобретают значения только в связи с другими словами, т.е. смысл имеют только высказывания, отдельные слова его не имеют).

Эта проблема волновала и западных логиков, разрешение она получила только в XX в. в аналитической философии. Рассел, Витгенштейн и др. пришли к выводу, что смысл высказываний задается их контекстом, отдельные слова точного смысла не имеют (поскольку каждое слово имеет свое смысловое поле).

Мимансаки сыграли решающую роль в вытеснении с территории Индии буддистов, т.к. были их самыми горячими оппонентами, но вскоре после устранения противника (примерно в IX–X вв.) миманса оказалась растворенной в веданте, превратилась в составную часть веданты. Это событие отмечает конец третьего периода в истории самостоятельной мимансы. Сегодня миманса существует как раздел веданты.

«Миманса-сутры» переведены на английский язык полностью, а на другие европейские языки – частично (видимо, виной тому – размер текста). На русский они также переведены частично А.В.Пименовым и опубликованы в его диссертации, в хрестоматии М.Т.Степанянц «Восточная философия» и цитируются в монографии А.В.Пименова «Возвращение к дхарме». Наибольшее число исследований по философии мимансаков принадлежит индийцам. В России специалистом по мимансе является уже упоминавшийся А.В.Пименов. Есть немного информации об этой системе у В.К.Шохина в «Брахманистской философии» и «Школах индийской философии», в книгах Радхакришнана, Чаттерджи и Датты и др. А что же представляет собой философское учение пурва-мимансы?

## 2. Основные категории и концепции мимансы

Большая часть текста МС посвящена вопросам ритуала, в котором теоретики мимансы явно хотели навести порядок: устранить противоречия в предписаниях, упростить ритуалы, четко определить обязанности участников ритуального действия, разъяснить смысл совершаемого. Задачами, решаемыми в каноне мимансаков, определяется набор основных категорий даршаны, среди которых на первом месте – дхарма и веды.

### а) Дхарма и вечность вед

Дхарма понимается в мимансе в полном соответствии с ведами: как религиозный и моральный долг, как совокупность ритуальных обязанностей. Шабарасвамин в комментарии на МС поясняет, что к изучению дхармы следует приступать после того, как изучены веды. Изучать дхарму следует потому, что, во-первых, она есть польза (*артха*), «признак которой побуждение к действию (*чодана*)»; она служит человеку во благо; и, во-вторых, существуют различные мнения о дхарме (например, буддийское), но о подлинной дхарме можно узнать только из вед; следуя ложным учениям легко попасть в беду.

Надежность вед в качестве источника знания о дхарме обусловливается извечностью их существования и несотворенностью ни человеком, ни богом. Слово вед (*шабда*) приобретает у мимансаков черты особой субстанции, похожей на мир идей Платона. С идеями их сближает то, что до произнесения слова предсуществуют обозначаемым ими вещам (так же как предсуществуют вещам идеи, являющиеся их образцами). В «Миманса-сутрах» предсуществование слова вед аргументируется таким образом: усилие, производимое человеком при артикуляции звуков, может реализовать только наличное — проще говоря, прежде, чем произнести слово с определенным смыслом, нужно знать, что ты хочешь сказать. Значит, до их произнесения слова вед предсуществовали. Слова, по представлению мимансаков, существуют и тогда, когда они не воспринимаются органами чувств — так же думал и Платон об идеях. Другие похожие качества: при произнесении многими людьми слово не умножается, продолжает оставаться единым, оно не изменяется при изменении окончаний, оно производит однозначный одновременный эффект на любое число слушателей (как только произносится «корова» все присутствующие представляют себе именно корову). Можно десять раз произнести одно и то же слово, ничего другого слушатели себе не представят. От умопостигаемых идей Платона слова вед отличает лишь то, что они, во-первых, содержат не рациональное, а высшее, трансцендентное знание, постигаемое не рациональными методами, не мышлением, а непосредственно, интуитивно (именно так его получи-

ли называемые «творцами» текста вед (пророки-риши); во-вторых, слова вед не упорядочены в соответствии с логическим отношением подчинения, как идеи Платона в мире идей.

Согласно мимансе, содержащееся в ведах знание (дхарма) существует вечно, ни от кого и ни от чего не зависит и является высшей ценностью, поэтому у него не может быть источника, выше чем оно само. Обычные люди получают это знание от наставников, через приобщение к традиции, в личном опыте. В качестве примера одного из актов познания дхармы Шабара приводит опытное познание деятельности, служащей благу человека, а именно: жертвоприношение. Когда человек приобщается к жертвенной практике, он узнает от наставников, что эта деятельность называется «дхарма», а тот, кто приносит жертвы, деятель, называется «дхармика».

Исследование дхармы и проблемы интерпретации текстов вед вывели представителей мимансы на общефилософские проблемы и обусловили включение ими в свое учение реалистической онтологии, частично заимствованной у вайшешиков и найяиков, эпистемологии и логики, разработанных под сильным влиянием буддистов, и лингвофилософии, в которой прослеживаются заимствования из теоретических наработок школы грамматистов. За то, что миманса уделяет такое большое внимание проблемам языка, ее называют иногда «теория речи» (вакья-шастра).

## б) Теория познания

Уже в комментарии к первой книге Джаймини Шабарасвамин обращается к учению об источниках достоверного знания (праманах), чтобы обосновать надежность ведийских текстов в качестве источника знания. С этой целью он задает вопрос: а откуда вообще человек получает знания? И называет четыре источника достоверного знания. *Во-первых*, знание доставляют нам органы чувств (индрии) в акте восприятия (пратьякша). Восприятие мимансаки представляли себе так же, как найяики, вайшешики и прочие реалисты: индрии соединяются с предметами и возникает чувственное знание. От индрий оно передается внутреннему чувству — манасу (уму), а им —

душе (атману). Это знание есть качество души, но не есть дхарма, потому что оно не существует вечно, возникает лишь в момент восприятия.

*Во-вторых*, знание может быть получено посредством вывода (анумана), *в-третьих*, с помощью сравнения (упамана) и, *в-четвертых*, необходимым допущением (*артхапатти*). *В-пятых*, посредством невосприятия (*анупалабдхи*) в случае отсутствия (*абхава*) предмета. С выводом и сравнением мы встречались в других даршанах. Выводное знание — это знание, полученное посредством мысленного выведения наличия некоего качества у предмета (или предмета — в определенном месте) на основе восприятия логического знака выводимого качества и знания связи знака с выводимым, которое тут же и демонстрируется на примере (допустим, «на горе огонь, т.к. там дым, как в очаге»). Сравнение — это познание неизвестного через известное (например, человек, никогда не видевший тигра, но видевший домашнюю кошку и знающий, что тигр — это очень большая кошка с черными и желтыми полосами, опасная для человека, при встрече в лесу с животным, обладающим такими признаками, может догадаться, что встретил тигра). А вот необходимое допущение в других ранее рассмотренных даршанах не встречается. Этой праманой пользуются в таких, к примеру, рассуждениях: «Если толстый Девадатта не ест днем и при этом не худеет, необходимо допустить, что он ест ночью». Сравнение и допущение включил в число праман Прабхакара, а невосприятие — Кумарила. Невосприятие используется как инструмент познания в таких случаях, когда результат познания выражается суждением: «В этой комнате нет горшка, потому что я его не вижу».

Но все пять названных инструментов получения знания предполагают восприятие, они связаны с чувственной реальностью, отмечают мимансаки. Дхарма же не имеет физического существования (к примеру, никакое чувственное восприятие не даст нам знания о том, что человек, выполняющий обряд агништомы, попадет на небеса), поэтому единственным источником знания о дхарме, по учению мимансаков, являются веды.

Человек своими силами не может узнать, в чем его дхарма, но в распоряжении настоящего человека, т.е. принадлежащего брахманистской традиции, есть инструмент получения высшего

знания — это сохраненные традицией веды. Веды состоят из слов, каждое из которых в отдельности и все они вместе являются носителями истины. Несведущим людям кажется, что слова связываются с их значениями и звуковыми оболочками по конвенции, на самом деле это не так. Связь в слове значения и смысла со звуковой оболочкой абсолютна. Поэтому слово вед — надежный источник истины. Так же думали о связи слов с их значением и смыслом и европейские философы до Канта, что заставляло их искать абсолютную истину, выстраивая философскую картину мира из тех слов, которыми мы пользуемся в повседневности, придавая этой картине объективный (не зависящий от человека) и абсолютный статус.

### в) Ритуал

Как уже отмечалось, исследование дхармы у мимансаков вовлекло в свою сферу ритуал как главный вид деятельности, служащий достижению дхармы. Смысл ритуала в мимансе — это не служение богам. Джаймини писал, что жертва существует сама по себе, а божество, которому она якобы приносится, является только «дополнением к ней». Шабарасвамин поясняет слова учителя, разрушая обыденные представления о смысле жертвоприношений. Обычный человек думает, что, совершая жертвоприношение, он приглашает бога к себе в гости, готовит ему богатые угощения, стремясь заслужить при этом божественную благодарность. На самом деле результат жертвоприношения вовсе не таков. Совершение жертвоприношений дает человеку чудесную силу *апурва* (букв. «не-первый», «возникающий после»), названную так за то, что она отсутствует в начале жертвоприношения, возникает постепенно от ритуала к ритуалу. Благочестивый арий приобретает ее лишь подойдя к концу длительного и напряженного ритуального пути, к концу жизни. Таким образом, апурва является итогом человеческой жизни, ее завершением и подлинным результатом всего содеянного человеком. Боги, населяющие по ведийским представлениям три мира (небесный, земной и воздушный), имена которых постоянно звучат во время ритуалов, на самом деле вряд ли имеют тот облик, в котором их представляют обычные люди,

потому что они не доступны чувственному восприятию. Более того, признавать существование богов, по утверждению Шабарасвамина, значит вступать в противоречие со здравым смыслом. Если божества существуют, они должны поглощать жертвенную пищу, но во время жертвоприношения ее количество не уменьшается.

Такое отношение к богам породило обвинения чуть ли ни в атеизме в адрес мимансаков. На самом деле, провозглашая превосходства жертвоприношений над богами, которым они приносятся, мимансаки не выделяли никого из богов персонально. Они, таким образом, способствовали распространению брахманизма, создавали предпосылки для синтеза местных небрахманских религиозных культов с брахманизмом и для превращения его в индуизм. В каждой индийской деревне были и есть свои боги, которым издревле приносятся жертвы. Как переубедить людей принять других, ведийских богов? Довольно трудно. Но если сделать акцент не на богах, а на волшебной силе, которую дают жертвоприношения человеку, то люди легко принимают любых богов.

Исторические изменения в социальной структуре древнеиндийского общества заставили мимансаков обратиться к вопросу о том, какие сословия имеют право изучать веды и быть допущенными к брахманистским жертвоприношениям, а какие нет. Весьма либеральное решение этого вопроса мы находим в комментарии Шабарасвамина. Он выступает против ритуальных запретов для неариев принимать участие в ритуалах, за расширение круга допущенных и размывание границ между ариями и неариями.

Обращение мимансаков к истолкованию ритуалов, как считают индологи, было связано с еще одной объективной необходимостью: необходимостью распространения религии ариев на все новых и новых осваиваемых ими землях. Это распространение было невозможно без серьезного упрощения изложения принципов брахманизма (как самого вероучения, так и правил выполнения ритуалов). Благодаря тому, что тексты мимансы включили такие упрощенные и укороченные ритуальные правила, объяснили этимологию сложных специальных

терминов, разъяснили основы традиционного права, мимансаршана стала эффективным средством распространения брахманизма на новых землях.

### г) Лингвофилософия

Проблема соотношения слова, обозначаемого им объекта и смысла слова (или знания, которое несет слово об объекте) была чрезвычайно рано поставлена мимансаками. Тот раздел их учения, в котором эта проблема обсуждается и решается, можно назвать философией языка или лингвофилософией. Мимансаки считали, что слово изначально, от природы связано с обозначаемым предметом, и эта связь делает его надежным источником знания. Это, как уже отмечалось, обуславливает и истинность слова вед. Аргументом в пользу изначальности связи слова и вещи они считали отсутствие общественной памяти о человеке, впервые соединившем слова и предметы. Даже если бы соединитель мог бы быть забыт, то не существует праманы, которая помогла бы нам получить знание о его существовании. Соединителя не было потому, что: 1) в разных местностях люди употребляют одни и те же слова в одинаковом смысле; 2) для установления соединения нужно было уже наличие каких-то слов; 3) есть слова для обозначения необычных предметов, знания о которых у людей нет.

Почему же тогда возникают неправильные употребления слов? Анонимный соавтор «Шабарабхашьи» – вриттикарин говорит, что связь слова и его значения людьми выявляется не сразу, а только после неоднократного употребления при них этого слова, после того, как они как следует узнают обозначаемый словом предмет. Откуда берется эта связь? Что связывается? Связывается ли предмет с отдельными звуками, из которых состоит слово или с целым словом? Само слово является ли просто объединением звуков или носителем смысла?

Вриттикарин доказывает, что слово не является механическим соединением звуков, звуки не являются атомами смысла. Именно слово есть носитель смысла, и оно существует «идеально», не зависимо от его звучания. В западной логике этот идеальный объект был назван понятием, в индийской философии он не получил собственного имени.

«Где же содержится это слово — носитель смысла, в памяти?» — спрашивает воображаемый собеседник вриттикарина. — «Нет, — отвечает он, — поскольку память не есть длительное свойство сознания, она столь же мгновенна, как и звуки. Возможно ли появление слова — носителя смысла и знания о предмете, если самого предмета в действительности нет? — Нет, не возможно».

Изо всех перечисленных фактов делается вывод, что связь слова с предметом никем не создана, а предположение о ее рукотворности просто невероятно.

#### д) **Онтология**

Учение об устройстве мира было включено в тексты мимансаков позже, оно отмечается в них с VI–VII вв., причем в двух вариантах: варианте школы Прабхакары и варианте школы Кумарилы. Система категорий Прабхакары берет за основу систему категорий вайшешики (6+1), но меняет онтологический статус некоторых из них. Прабхакара признает восемь категорий: субстанцию (дравья), качество (гуна), действие (карма), всеобщность (саманья), присущность (самавая, паратантрата), силу (шакти), подобие (садришья) и число (санкхья). Пять первых категорий совпадают с категориями вайшешиков, но отчасти истолковываются иначе (особенно это относится к категории присущности). Категории вишеша (особенное) и небытие (абхава) вайшешиков мимансой не принимаются, а вот число (санкхья) переводится с уровня качеств, к каковым относится в вайшешике, на уровень самостоятельных категорий; сила (шакти) заменяет понятие адришт (невидимых кармических сил) вайшешиков, которые в картине мира последних запускали весь космический процесс. Категория подобия (садришья) является чем-то принципиально новым.

Отличия в концептуальном наполнении категорий можно коротко представить таким образом. Родовые характеристики (саманья) Прабхакара считал существующими в каждом отдельном предмете и познаваемыми в чувственном восприятии (в вайшешике и ньяе общее считалось познаваемым с помощью мышления). Общее с помощью отношения присущности связано с особенным. Поскольку особенное не существует без этого

отношения, оно не имеет в системе категорий мимансаков своего места, а рассматривается как производное от присущности. Вместе с появлением нового индивидуального объекта всякий раз возникает отношение присущности; видов присущности столько же, сколь имеется вещей со своими индивидуальными особенностями.

Проблема существования родовых и видовых характеристик ставилась и в европейской философской традиции, но в форме вопроса об универсалиях (общих понятиях). В процессе ее обсуждения в средние века, как известно, философы разделились на номиналистов, реалистов и концептуалистов.

Сила, по представлению Прабхакары, – это могущество, присущее субстанциям, качествам и всеобщности, вследствие которого из них возникают вещи, это их творческая потенция.

Система категорий Кумарилы также включала восемь категорий, но несколько отличных от прабхакаровых. Во-первых, он поделил категории на *бхава* (бытие) и *абхава* (небытие), введя, таким образом, исключенную Прабхакарой категорию небытия вайшешиков. К категориям небытия он отнес предшествующее, последующее, абсолютное и взаимное; к категориям бытия – субстанции, качества, действие и всеобщность. Силу, число и подобие он лишил независимого существования, определив их как свойства вещей. Силу он называл невоспринимаемым свойством объектов, возникающим вместе с вещами и без них не существующим. Девять субстанций вайшешиков Кумарила пополнил еще двумя – темнотой и звуком. В целом философская картина мира в пурва-мимансе остается не до конца прописанной. В текстах мимансаков нет детального описания космогонического процесса, как, к примеру, у вайшешиков, там не описываются перерождения душ, не объясняется, как «работает» механизм мира. Эти вопросы остались вне интереса мимансы. Зато они обрели очень подробную разработку в веданте.

### 3. История, общая характеристика и источники изучения утгара-мимансы

«Вторая миманса», называемая также «веданта», как уже отмечалось, называлась «второй» не только потому, что расцвела после «первой», примерно к VIII в., но и потому, что исследовала более сложные предметы, содержащиеся в текстах, «надстроенных» над собраниями ведийских гимнов, составляющих как бы их окончание. По собирательному названию этих текстов система получила свое имя — веданта (санскр. «конец вед»). Таким образом, термин «веданта» имеет в индийской культуре два значения: завершающего раздела богооткровенного знания-шрути, включающего араньяки и упанишады, и одной из шести основных религиозно-философских систем, признающих авторитет вед. Эта даршана стала в Индии самой влиятельной и послужила философской основой главной религии — индуизма. Важная роль веданты в индийской культуре обусловлена тем, что ее теоретики сумели синтезировать все шесть ортодоксальных систем философии, превратить неведантистские системы в свои разделы. А.В.Пименов говорит и еще об одном, третьем значении термина «веданта» — так называли комментарии на сутры мимансы.

В качестве теоретического истока философия веданты использует не только древние тексты — араньяки и упанишады, но также Бхагавадгиту и «Брахма-сутры» (Сутры о Брахмане) Бадараяны. Эти канонические сутры называются также «Веданта-сутрами», «Уттарамиманса-сутрами» (Сутрами второй мимансы) и «Шариракамиманса-сутрами» (Сутрами изыскания того, кто воплощается). Комплекс текстов, включающий упанишады, Бхагавадгиту и «Брахма-сутры», называется «тройственной основой» (*прастхана-трайя*) веданты.

Автор «Брахма-сутр» Бадараяна, так же как и Джаймини, идентифицируется в индуистской литературе с легендарным Вьясой, «разделителем Вед», автором «Махабхараты» и пуран. Скорее всего, Бадараяна не был единоличным автором Веданта-сутр. Исследователи предполагают (и небезосновательно), что текст написан целой школой, возглавляемой Бадараяной. Существуют несколько его редакций, принадлежащих разным

школам веданты. Создание Веданта-сутр датируется II в. до н.э. — II в. н.э. Об их содержании дают представления названия четырех глав (адхьяя), на которые поделен текст. Первая глава — Саманвая («Гармонизация» — имеется в виду гармонизация формы и содержания речений упанишад, обоснование того, что в упанишадах речь идет только о единственной высшей реальности — Брахмане); вторая глава — Авиродха («Отсутствие противоречий» — демонстрация несостоятельности учений оппонентов о природе мира и души); третья глава — Садхана («средство» — учение о способах достижения освобождения и характеристики отшельничества); четвертая глава — Пхала («плод» — обсуждение теологических вопросов, связанных с освобождением).

Перечисленные концепции теоретически разрабатываются и в других ведантистских произведениях. Брахман, согласно его пониманию в упанишадах, определяется как «сат-чит-ананда» («реальность — сознание — блаженство»), принимается тезис о единстве с ним Атмана как чистого сознания. Отношения Брахмана с миром объясняются с помощью концепции *бхеда-абхеда* (тождество и различие). В соответствии с ней Брахман тождествен миру, т.к. является внутренней сущностью всего сущего, но, вместе с тем, он и нетождествен миру, поскольку находится вне мира, являясь его управителем в образе всемогущего бога Ишвары.

В.К.Шохин, говоря об особенностях веданты, отмечает, что по сравнению с другими даршанами в ней гораздо сильнее гностический элемент (имеется в виду бóльший акцент на мистических способах постижения высшей реальности, более детальная разработка специальных медитативных и ритуальных практик, призванных привести к иррациональному постижению высшей истины). Это позволяет ему утверждать, что «Веданта-сутры» являются не столько философским, сколько «вполне оформившимся гностическим трактатом «продвинутого» типа»<sup>181</sup>.

Веданта расцветает на юге Индии, еще недавно неарийской территории. Среди ее теоретиков были и представители местных народов — дравиды. В истории веданты выделяют три пе-

<sup>181</sup> Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994. С. 271.

риода: первый (нач. 1 тыс. до н.э. — VI в. н.э.) — период формирования. В это время веданта развивается параллельно мимансе как экзегетика священного писания, формируются главные идеи веданты и предпринимается первая попытка их систематизации в «Брахма-сутрах» Бадараяны. В последующие века происходит размежевание веданты с мимансой, а также намечаются различные тенденции, обусловившие появление течений веданты. Первыми учителями веданты называют Упаваршу, Танку, Бхартрипрапанчу и Дравиду, даты жизни которых не известны. К названному периоду относятся также Гаудапада (V–VI вв.) и Бхартрихари (VII в.). Гаудападе приписываются «Мандукья-карики» — стихотворный комментарий на Мандукья-упанишаду, в котором высказаны идеи о невозможности существования индивидуальной души, ставшие фундаментальными в веданте.

Второй период (VII–XVIII вв.) — средневековый. В этом временном интервале примерно к XIV в. окончательно оформляются классические системы трех главных течений веданты: адвайта-веданта Шанкары (788–820 гг.), вишишта-адвайта Рамануджи (1017–1137 гг.) и двайта-веданта Мадхвы (1238–1317 гг.). Во всех течениях первоосновой и первопричиной сущего считалось духовное начало Брахман, но их представители расходились в толковании атрибутов Брахмана, его отношений с миром и его познаваемости. Такое размежевание внутри веданты было обусловлено лаконичностью и чрезвычайно общим характером высказываний Бадараяны, непонятностью его сутр без комментариев и специальных толкований. Разные направления веданты оказались связанными с различными течениями индуизма: адвайта — с шиваизмом, двайта и вишишта-адвайта — с вишнуизмом.

Третий период (начавшийся с XVIII в. и продолжающийся по настоящее время) — период неоведанты. Почти пять веков после Мадхвы веданта существовала без заметных изменений. Смена в XVIII в. историко-культурного контекста, связанная с установлением британского владычества в Индии, породила к жизни новые тенденции в веданте и ее новую разновидность — неоведантизм. Наиболее известными представителями неоведанты были Рам Мохан Рай (1772–1833), Даянанда (1824–1883), Рамакришна (1836–1886), Свами Вивекананда (1863–1902),

Балгангадхар Тилак (1856—1920), Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948) и Ауробиндо Гхош (1872—1950), выступившие как реформаторы и просветители, а также как политические деятели. Особенностью неоведанты стало стремление ее идеологов использовать ведантистский канон для решения современных социально-политических проблем, для борьбы за национальное освобождения, для возрождения национальной индийской культуры, но без черт феодализма и без канонизации социального неравенства. В первые десятилетия XX в. эксплуатация ведантистских идей в политике приняла такой широкий размах, что Ауробиндо Гхош даже назвал это явление «политическим ведантизмом».

Философия веданты является очень хорошо исследованной и на Западе, и в Индии. Среди классических работ по веданте можно отметить книги западных авторов: П.Дойссена, М.Мюллера, М. фон Валлезера, Р.Отто, П.Хакера, В.Хальбфаса, М.Пиантелли, Х. фон Глазенаппа, О.Лакомба; индийских специалистов по веданте: С.Радхакришнана, М.Хириянны, Д.Н.Сринивасачари, Т.П.Махадевана, К.Сатчидананды Мурти и др. На русском языке также довольно много работ по веданте. Издан на русском языке в переводе Д.М.Рагозы текст Веданта сутр (СПб., 1995). В хрестоматию М.Т.Степанянц «Восточная философия» включены переводы фрагментов из Брахмасутр с комментарием Шанкары в переводе Н.В.Исаевой. Из современных исследований на русском языке можно порекомендовать книги: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Она же.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М., 1996; *Костюченко В.С.* Интегральная веданта. М., 1970; *Он же.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; книгу А.В. Пименова «Возвращение к дхарме» (М., 1998). Эта книга — не чисто научная, а скорее, научно-популярная. В ней речь идет не только о мимансе и веданте, содержится много исторического и культурологического материала об Индии, о сектах индуизма, история философии привязана к историко-культурному контексту.

Остановимся на трех разновидностях веданты, сложившихся во второй, средневековый период истории веданты.

#### 4. Основные категории адвайта-веданты

Из трех главных течений веданты первой сложилась система адвайта-веданты (от санскр. адвайта — «недвойственный»), разработанная «Украшением земли дравидов» Шанкарой. В мифологизированных биографиях Шанкары говорится о том, что он, а вместе с ним и его наследники, являются земным воплощением Шивы и что его ученики также являются воплощениями различных богов — Вишну, Варуны, Агни, Ваю и Индры. Они решили вернуться на землю, чтобы поправить пошатнувшуюся дхарму. С младенчества будущий основоположник адвайты демонстрировал выдающиеся, и даже сверхъестественные, способности. Агиографы сообщают, что уже в годовалом возрасте он прекрасно умел читать и писать на санскрите; когда его отдали в ученичество, он быстро превзошел в познаниях местных учителей. На восьмом году жизни Шанкару схватил огромный крокодил, но как только мать, воспитывавшая его одна, дала разрешение сыну уйти в отшельники, крокодил его отпустил. Так Шанкара стал юным отшельником. Он прожил короткую жизнь — всего 32 года (с 788 по 820 гг.), но успел сделать для восстановления дхармы чрезвычайно много: основал монастыри в разных частях Индии, создал огромное число произведений (около 400), часть из которых ему просто приписывается. Его называют выдающимся теоретиком, религиозным деятелем и талантливым проповедником. Самым знаменитым его сочинением является комментарий на сутры Бадараяны — Брахмасутра-бхашья. Кроме того, ему принадлежат комментарии на 11 главных упанишад, на Бхагавадгиту, философские поэмы «Вивекачудамани» (Жемчужина различения), «Атмабодха» (Постижение самости, или Незаочное постижение), тантрический текст «Анандалахари» (Волна блаженства) и многие другие сочинения.

«Задача Шанкары, — как отметила исследовавшая его творчество Н.В.Исаева, — сводилась к тому, чтобы положить конец “еретическим” выступлениям...и... сдержать в определенных рамках ритуалистические тенденции старого брахманизма...»<sup>182</sup>.

<sup>182</sup> Исаева Н.В., 1991. С. 8.

В.К.Шохин тоже высоко оценил реформаторскую роль мыслителя. Он отметил, что Шанкара, очевидно, пытался освободить индуизм от оргиастических обрядов, на что указывают его конфликты с некоторыми тантрическими учителями<sup>183</sup>, а также от принесения в жертву животных.

Учение адвайтистов основывается на трех положениях, сформулированных еще Бадараяной: Брахман — подлинная реальность; мир иллюзорен; личное подлинное «я» (атман) тождественно Брахману, а их раздельность порождена мировой иллюзией (*майей*). Эти утверждения Бадараяны являются высшей истиной (*парамартхика*), в обыденной жизни люди пользуются истинами низшего порядка (*вьявахарика*), относящимися к чувственной реальности. Представление о нетождественности индивидуального Я и Брахмана — низшая истина. Путь к освобождению — это путь к овладению высшей истиной, путь от атмана к Брахману. Руководствуясь приведенным положением, адвайтисты интерпретировали путь к освобождению как «путь знания» (*джняна-марга*), идущий через познание душой своего единства с Абсолютом, через познание иллюзорности личности. А раз нет страдающей личности, значит, нет и страдания. Знание об этом не рациональное, а интуитивное, внерациональное, т.к. Брахман — высшая реальность, лежащая за пределами досягаемости органов чувств и мышления, не присутствующая в мире страдания и не поддающаяся описанию человеческим языком. Чтобы освободиться от страдания, нет необходимости переделывать мир, необходимо перестроить сознание человека, или душу (атман). Перестройка атмана отдельных людей составляет практику веданты.

Чтобы перестроить атман, нужно понимать его природу, и в текстах ведантистов мы находим пространные дискуссии с представителями других даршан о природе атмана, целью которых является обоснование собственной концепции атмана. Что обычно связывают с человеческим Я? Чаще всего — тело; мы говорим: «я пошел», «я болен», в то время как переставляет ноги тело, болеет тело и т.д. Так отождествляли душу с телом локаятики. Но тело в течение жизни изменяется, разрушается,

<sup>183</sup> Шохин В.К., 2004. С. 143.

может лишиться каких-то из своих частей, а мы все равно говорим о себе «Я». Буддисты-мадхьямики говорят, что атман — это иллюзия, шунья (пустота). И те, и другие с точки зрения ведантистов не правы. Атман — это Брахман, как говорится в шрути. Там же в священном писании можно почерпнуть и знания о Брахмане, если овладеть приемами правильного его толкования. В священных текстах Брахман предстает в различных обликах, скрывающих его подлинную сущность. Эти несовершенные описания даются не случайно, а потому, что несовершенный человеческий ум не может без них обойтись, воспринимает только их. На самом деле Брахман ниргуна («Лишенный признаков»), его можно описать только отрицательно, через отрицание того, чем он не является. Сущностью Брахмана является сознание — это подтверждается и шрути, и смрити.

Брахман является источником всего сущего, но не создает мир, а делает вид, что создает его посредством магической силы *майи*. С помощью этой силы Бог творит объектный мир, который есть не более чем иллюзия, существующая для эмпирического непросвещенного сознания. Учение об иллюзорности мира называется *майя-вада*. Шанкара учил, что человек, не обладающий подлинным знанием, склонен считать окружающий мир реальным, и эта мировая иллюзия заслоняет от него подлинную, высшую реальность.

Теория познания адвайты в главных пунктах напоминает теорию познания вайшешики и ньяи. Шанкара указывает на три источника познания: восприятие, вывод и священное писание (шабда). Механизм восприятия и вывода адвайтисты представляли себе совершенно так же, как найяики: в момент восприятия имеет место контакт индрий с воспринимаемыми объектами, а вывод основан на познании отношения проникновения выводимого и основания вывода (вьяпти).

Система Шанкары была шиваистски ориентирована: отождествляемый с Ишварой Брахман часто называется Шивой. Представителями адвайты были также учитель Шанкары Гаудапада, ученики первого Падмапада, Сурешвара (VIII в.), Манданамишра и Вачаспатимишра (VIII–IX вв.). Шиваистская окраска учения Шанкары сделала его неприемлемым для мыслителей, исповедовавших другие формы индуизма, например, для

вишнуитов. Кроме того, адвайта-веданта Шанкары была слишком элитарна, слишком эзотерична (закрыта для непосвященных), слишком откровенно отвергала народную религиозность — эти особенности подтолкнули ее противников к созданию другой разновидности веданты, лишенной недостатков адвайты — вишишта-адвайты.

## 5. Вишита-адвайта

Сторонники вишишта-адвайты (букв. «недвойственности различного», или «относительной недвойственности») разработали вишнуистский вариант веданты. Основоположником этого направления веданты называют Рамануджу. Он родился недалеко от Мадраса, в деревне Шриперумбудур, в семье брахмана-вишнуита. В шестнадцать лет он покинул дом и отправился искать себе гуру. Некоторое время был учеником прославленного ведантиста Ядавапракаши, но вскоре стал побеждать его в дискуссиях, что обострило отношения между учеником и учителем. Он вынужден был искать себе нового гуру и пришел к Ямуне, но опоздал: Ямуна умер. Как говорят предания, вся дальнейшая жизнь Рамануджи была столь же беспокойной, от многих неприятностей его спасла только благосклонность Вишну. Рамануджа основал монастырь в Шрирангаме, где прожил большую часть жизни. Главные сочинения — комментарии на «Брахма-сутры» («Шрибхашья») и Бхагавадгиту, а также комментарии «Ведантадипа» и «Ведантасара».

В учении Рамануджи отношения между Брахманом и личной душой (атманом) получают другое истолкование, нежели у Шанкары. Он считал Брахман не просто чистым сознанием (как адвайтисты), но личностью, свободной от несовершенств и наделенной бесчисленными добродетелями — Ишварой, а также инструментальной и материальной причиной мира. Индивидуальные души и их тела, а также вообще все материальное в вишишта-адвайте называются «качествами, проявлениями Брахмана»; они изначально в нем содержатся и составляют тело творца мира-Ишвары. Ишвара, по особому себя трансформируя, создает *из самого себя* предметы, живые тела и души. Он

делает это снова и снова — всякий раз после очередного разрушения вселенной. И в отличие от «божественного иллюзиониста» Шанкары, Брахман у Рамандужи творит мир на самом деле. Мир, таким образом, вновь обретает реальность, неиллюзорность. Брахман поддерживает, ограничивает все это многообразие, является его первоосновой и первоначалом, он управляет миром, как душа управляет телом, но не сводится к миру (он только относительно тождествен ему).

Рамануджа выдвинул против майя-вады Шанкары знаменитые семь аргументов, критикующие ее в направлениях онтологическом (первый-четвертый), эпистемологическом (пятый) и практически-этическом (шестой и седьмой). Первый аргумент отрицает иллюзорность мира с точки зрения его соответствия основе (*аширая-анупапатти*), каковой является Брахман: если реален Брахман, который тождествен миру, как может быть иллюзорен мир? Второй аргумент критикует Шанкару с позиции невозможности сокрытия (*тиродхана-анупапатти*) или затемнения света Брахмана неведением иллюзии-майи: если бы майя могла затмить Брахман, это сделало бы высшую реальность ущербной, означало бы гибель ее «собственной формы», а она постулируется вечной и неуничтожимой. Третий и четвертый аргументы демонстрируют логическую противоречивость онтологических характеристик майи. Третий постулирует невозможность обретения ею собственной природы (*сварупа-анупапатти*), ибо таковая не может быть ни реальной (*сам*), ни нереальной (*асам*). Если она реальна, то происходит удвоение реальности, иллюзия становится такой же реальностью, как Брахман. Если же она нереальна, то поиски порождающих ее сущностей заводят в дурную бесконечность (*анавастанха*). Четвертый аргумент называется «невозможность неопишуемости» (*анирвачаниятва-анупапатти*) — в адвайта-веданте, чтобы избежать противоречий в характеристиках майи, признали ее неопишуемой (*анирвачания*), а именно не реальной и не нереальной. Рамануджа указал на нарушение в этом случае логического закона исключенного третьего. Пятый аргумент против иллюзорности мира основан на невозможности существования в означенном случае инструментов достоверного знания (*прамана-анупапатти*). Однако в школах веданты используются три

источника (восприятие, вывод, словесное свидетельство), значит, познаваемый с их помощью мир имеет реальную основу. Шестой и седьмой аргументы связаны с концепцией освобождения (мокши). Шестой аргумент, называемый невозможность достижения «устранителя» [незнания] (*нивартака-анупапатти*), акцентирует внимание на противоречиях в адвайтистском истолковании субъекта-носителя знания, ведущего к освобождению: если им является отличная от Брахмана индивидуальная душа, то мешающее освобождению незнание тождества двух названных все еще не преодолено; если же субъектом является сам Брахман, то он оказывается внутренне разделен на субъект знания и знание, что с точки зрения догматики адвайты невозможно. Седьмой аргумент доказывает невозможность устранения [незнания] (*ниврти-анупапатти*), исходя из противоречивости самого процесса: если устраняющее неведение знание возникает у души, то оно оказывается в сфере иллюзорного и нужен некий «устранитель» этой иллюзии; если же оно не появляется, а всегда дано, то как согласовать с ним наличие неведения? На основании приведенных выше аргументов Рамануджа доказывает, что феноменальный мир не отличен от Брахмана, а тождествен ему в определенном смысле, как способ существования последнего.

К постижению такого Брахмана ведет, по учению вишишта-адвайты, не эзотерический «путь знания», пропагандировавшийся адвайтистами, а «путь любви» (*бхакти-марга*), понимаемый как преданность богу и соучастие в нем. Практика любви к богу у Рамануджи включает, с одной стороны, ведийские жертвоприношения и ритуалы (которые снова после отвергавшего их Шанкары провозглашаются необходимой ступенью духовного развития), с другой стороны, — бескорыстное самоотречение, которое считалось путем к освобождению от сансары в народной религии альваров (буквально, «глубоко погружающихся») — бродячих поэтов. Таким образом вишишта-адвайта Рамануджи синтезирует брахманистские и небрахманистские традиции, она удовлетворяет духовные запросы гораздо большего числа мыслящих людей, чем адвайта Шанкары.

## 6. Особенности двайта-веданты

Третья влиятельная разновидность веданты, получившая название двайта-веданта (от «двайта» — букв., «двойственность») сложилась в русле вишнуистского течения веданты и была менее влиятельной, чем система Рамануджи. Она стала крайним воплощением тенденции различения Брахмана и мира, противостоящим адвайте. Основателем двайты был Мадхва (его называют еще Мадхва и Мадхвачарья). Согласно преданию, родина его — селение Панджакакшетра на юге Индии, на территории нынешнего штата Майсор. Его биография так же мифологизирована, как и биографии других духовных учителей. В ней сообщается, что при рождении он получил одно из имен бога Вишну — Васудева («добрый бог», или «щедрый бог») и является аватарой Ваю, ведийского бога ветра. Подобно Раманудже, он разочаровался в своем гуру и порвал с ним, затем совершил паломничество в северные земли — к исконным землям ариев. Система его философских взглядов представлена в таких его сочинениях, как «Мадхва-бхашья», комментарии к «Брахма-сутрам», толкованиях к вышеупомянутому комментарию «Анувьякхьяна» и в трактате «Таттва-самкхьяна» (Перечисление сущностей).

Для Мадхвы исходным пунктом философствования является положение о вечности и несотворенности, а следовательно, и непогрешимости вед. В своем почитании вед Мадхва превосходит всех предшествующих мыслителей, как ведантистов, так и мимансаков: говорит, что в шрути можно почерпнуть знание не только о дхарме и мокше, но найти ответы на все вопросы, знание обо всем. Значит, там есть знание и об истоке мироздания — Вишну. Не беда, что в текстах самхит Вишну отводится более чем скромное место, главное, что он там присутствует, и это дает Мадхве основания отождествить ведийскую религию древних ариев с вишнуизмом. Другим авторитетным источником, откуда Мадхва постоянно черпает материал для философской рефлексии, выступают сектантские, поздние упанишады.

Онтология двайты строится Мадхвой на различении Брахмана (Вишну) и остального мира, на их двойственности, и на абсолютной зависимости мира от первого. Брахман, в отличие от других течений веданты, двайта считает только движущей

причиной мироздания, а отнюдь не материальной. Мадхва отвергает невыразимость Брахмана. Для него Брахман — это и есть Вишну, персонифицированный бог, творец и управитель мира, супруг Лакшми и глава иерархии людей и богов. Брахман творит мир не из ничего и не из себя самого, но из других первоначал (таттв), которые считаются извечно сосуществующим с ним, однако же зависимыми от него.

Таблица 8



В системе Мадхвы синтезируются идеи всех ортодоксальных систем философии. В «Таттвасамхьяне» он выстраивает сложную непротиворечивую иерархизированную картину мира, в которой всему отведено свое место, все понятно и объяснимо. Управляемый Вишну мир хорошо организован по модели деспотического государства. Его систему можно сравнить с системой Гегеля в западной философии, в которой немецкий философ также систематизировал и увязал в единое целое все наличное знание о мире и человеке.

Как строит Мадхва свою философскую картину мира, какие категории использует? Брахмана он провозглашает высшей, абсолютно неизменной, абсолютно могущественной и независимой реальностью (*сам* и *сватантра*). Он возвышается над зависимым уровнем бытия (*паратантра*), субстанциями, которые не творятся Брахмой, но оформляются и в этом смысле зависят от него. Категории зависимого уровня бытия делятся на бытие (*бхава*) и небытия (*абхава*); бытие охватывает духовное, или сознательное (*четана*) и недуховное, лишённое сознания (*ачетана*). Далее Мадхва выделяет различные виды духовного и недуховного, или, как мы бы сказали, идеального и материального. Недуховное он делит на три вида: вечное (*нитья*), вечно-невечное (*нитья-анитья*) и невечное (*анитья*). К вечному недуховному он относит несотворенное пространство (*авьякрита-акаша*), отличающееся от продукта материи эфира (*акаша*). К вечно-невечным — материю (*пракрिति*) и время (*кала*): оба они безначальны (подобно пространству), но в отличие от него изменчивы. К невечным — 24 эволюта, производных продукта пракрити. Все эти таттвы зависят от Брахмана, он их связывает и внутренне расчленяет (даже пракрити на гуны делит он), он организует эволюцию материи.

Духовный вид бытия (четана) представлен индивидуальными душами (джива). Индивидуальные души мыслитель также провозглашает отличными от Брахмана и характеризует как его зеркало и отражения (*абхаса*), тени мировой души. Души неодинаковы и отражают Брахман по-разному, отображения варьируются от прекраснейших подобий до безобразных карикатур. Поэтому в мире живого нет равенства, и не все одинаково обретут божественное милосердие, достигнут освобождения. Учение Мадхвы о душе очень напоминает аналогичное учение ми-

мансака Шабарасвамина, потому что оно преследовало ту же цель: показать, что сущность человека составляет не поток впечатлений и не бытие тенью мировой души, а ее устойчивая индивидуальность, отличность от Брахмана.

Мадхва выстраивает иерархию джив: наверху ее он помещает души, «не соприкасающиеся со злом» (*духкха-асприштам*) – такова, по его мнению, женская ипостась Вишну Шри. Ниже находятся души, «соприкасающиеся со злом» (*духкха-сприштам*), среди которых выше «освобожденные» (*вимукта*), ниже – «пребывающие во зле» (*духкха-самстха*), в свою очередь делящиеся на «способных к освобождению» (*мукти йогья*) и «неспособных к нему» (*амукти йогья*), так же включающей разные виды душ, в том числе «постоянно блуждающих в сансаре» (*нитьясамсарини*) и «вечно осужденных» (*тамойогья*). Каждый из видов душ в свою очередь подразделяется. Так, среди «освобожденных» Мадхва выделяет пять видов душ: богов, риши, правителей, предков и обычных людей. Боги у Мадхвы также выстроены в иерархию с жесткими правилами субординации (чего не было ни в ведах, ни в брахманистских текстах). Верховным богом называется Вишну, ему непосредственно соподчинена его женская ипостась богия Шри. Ниже на следующей ступеньке находятся Брахма и Ваю, попеременно сменяющие друг друга при смене космических циклов. Мадхва провозглашает их воплощением брахманского и кшатрийского начал. Еще ниже стоит извечный конкурент Вишну Шива, который под именем Рудры выступает как слуга Вишну, вместе с гигантской птицей Гарудой, на которой Вишну передвигается. Иерархия богов трактуется у Мадхвы как извечная, но циклически разрушаемая и воссоздаваемая, за исключением Вишну и Шри, которые, по выражению мыслителя, «извлекаются из потока космического становления».

Подразделяя таким образом души, Мадхва как бы закрепляет действие земных законов; достигшие освобождения души у него не растворяются в Брахмане и не становятся равными друг другу, они сохраняют свою индивидуальность.

Помимо трех главных течений веданты в этой даршане сложились и другие, менее значительные. В целом веданта, оставаясь очень традиционной системой философствования, не

окаменела, а осталась чрезвычайно восприимчивой к запросам времени. Мыслители веданты продолжали чутко улавливать происходившие вокруг них изменения и порождаемые ими новые проблемы. Они творчески подходили к решению этих проблем и не боялись вносить изменения в свою систему, выдвигать новые идеи. Поэтому веданта, когда для этого созрели условия, трансформировалась в неоведанту, а неоведанта продолжает развиваться и сегодня. Философы неоведантисты с большим интересом относятся к концепциям своих западных коллег и поддерживают идею о необходимости философского синтеза двух систем философии — западной и индийской.

### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Объясните смысл терминов: *пурва-миманса, утгара-мианса, прастхана-трайя, адвайта-веданта, джнян-марга, карма-марга, брахма-виварта-вада, вишишта-адвайта, бхакти-йога, двайта-веданта, неоведанта.*
2. Как развивалась философия пурва-мимансы?
3. Как мимансаки определяли цель философствования и почему?
4. Почему веданту называли утгара-мимансой?
5. Как объясняются отношения между миром и Брахманом в адвайта-веданте?
6. Что отличает философские позиции вишита-адвайты от адвайта-ведантистских?
7. Расскажите об особенностях учения двайта-веданты.

## ТЕСТ ПО ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *Какими терминами в Индии обозначали философию?*  
а) веда, б) анвикшики, в) даршана,  
г) двумя из названных. Какими? д) ни одним.
2. *Что обозначает слово «веда»?*  
а) священное знание, б) четыре собрания священных текстов,  
в) философию, г) шрути и смрити,  
д) два из названного. Какие?
3. *Что такое Атман в ведийской литературе?*  
а) Бог-творец, б) главный бог ведийского пантеона,  
в) всеобъемлющее духовное начало,  
г) чистое, абсолютное сознание,  
д) ничего из названного.
4. *Кто такие шраманы?*  
а) мудрецы, не признававшие авторитета вед, б) бродячие проповедники, в) первые философы Индии, г) названные в пп. а, б, в,  
д) ничего из названного.
5. *Какие из названных групп теоретиков в шраманский период принадлежали варне брахманов?*  
а) адживики, б) локаятики, в) джайны, г) скептики,  
д) буддисты.
6. *Кем были Панини и Патанджали?*  
а) адживиками, б) грамматистами, в) тапасинами,  
г) буддистами,  
д) джайнами.
7. *Какому крылу индийской философии принадлежали чарваки-локаятики?*  
а) ортодоксальному (астика), б) неортодоксальному (настика).
8. *Что считали первоначалом всего сущего чарваки-локаятики?*  
а) дхармы, б) дживу,  
в) Брахман, г) Атман,  
д) четыре физических элемента (землю, воду, воздух и огонь).
9. *Чарваки-локаятики источником достоверного знания считали:*  
а) чувственное восприятие, б) вывод, в) сравнение,  
г) свидетельство авторитета, д) ничего из названного.
10. *Кто такой Джина Махавира?*  
а) основатель буддизма, б) основатель системы чарвака,  
в) основатель джайнизма, г) ведантист, д) санкхьяик.
11. *Сколько всего субстанций признавал джайны?*  
а) одну, б) две, в) пять, г) шесть, д) десять.
12. *Какую субстанцию джайны именовали «веществом» (пудгала)?*  
а) ту, из которой состоят все вещи, б) ту, которая имеет атомарное строение,

в) составляющую карму, г) ту, из которой состоят души,  
д) ту, которой соответствует все сказанное.

13. Кто делил все знание на непосредственное и опосредованное?

а) чарваки, б) джайны, в) буддисты, г) ведантисты,  
д) найяики.

14. В учение какой или каких даршан входят концепции «трех драгоценностей» и «четырех благородных истин»?

а) в джайнизм, б) в буддизм,  
в) в «а» и «б», но различаются по содержанию,  
г) в веданту, д) в мимансу.

15. Хинаяна, махаяна и тантраяна — это направления:

а) в буддизме, б) в джайнизме, в) в адживике, г) в брахманизме,  
д) в веданте.

16. Являются ли термины «мокша» и «нирвана» синонимами?

а) да, б) нет, в) в некотором смысле.

17. Является ли отождествление физической жизни со страданием общим для всех даршан?

а) да, б) нет, в) для всех, за исключением чарваков.

18. «Типитака» / «Трипитака» является каноническим текстом для:

а) адживиков, б) чарваков, в) буддистов, г) джайнов,  
д) ведантистов.

19. В буддизме термин «дхарма» обозначает:

а) первоэлементы бытия, б) учение Будды, в) атомы,  
г) носители отдельных качеств, д) все названное.

20. Что из названного является характеристиками атомов у вайшешиков:

а) вечность, б) неизменность, в) неделимость на части,  
г) движение, д) индивидуализирующие особенности.

21. В какой даршане первоначалами мира считаются Пуруша и Пракрити?

а) в буддизме, б) в санкхье, в) в мимансе, г) в йоге,  
д) в двух из названных. Каких?

22. Гуны являются характеристиками чего?

а) Буддхи, б) Пуруши, в) Пракрити, г) Аханкары, д) Манаса

23. Какая из систем йоги называется «Раджа-Йога»?

а) хатха-йога, б) кундалини-йога, в) бхакти-йога, г) джняна-йога,  
д) йога Патанджали.

24. Сколько ступеней должен преодолеть адепт йоги?

а) 8, б) 9, в) 3, г) 4, д) 7.

25. Кто является субъектом освобождения в йоге?

а) человек, б) душа человека (джива), в) Пуруша, г) Мировое сознание — Читта, д) Бог Ишвара.

## ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И КУРСОВЫХ РАБОТ

1. Учение о дхарме в «Бхагавадгите», его отличия от христианских моральных заповедей.
2. Какие философские проблемы исследуются в «Мокшадхарме»?
3. Образ индийской философии и философов в «Рамайне».
4. Понимание философии в эпоху «Артхашастры» Каутильи.
5. Философская проблематика в «Законах Ману».
6. Что можно узнать о чарваках-локаятиках по «Сарва-даршана-санграхе» Мадхавы?
7. Основные идеи джайнской философии в «Таттвартха-адхигама-сутре» Умасвати.
8. Учение о дхармах в «Абхидхармакоше» Васубандху.
9. Главные философские проблемы «Мелиндапаньхи».
10. Чем отличаются четыре благородные истины буддистов от десяти заповедей христианства?
11. Почему Будда не Бог, а буддизм называют «религией без Бога»?
12. Онтология вайшешики.
13. Теория познания ньяи.
14. Чем различаются системы санкхья и йога?
15. Лингвофилософия мимансы.
16. Эволюция веданты.
17. Отношения Брахмана и мира в веданте.
18. Индийская логическая традиция.
19. Антропологические идеи в индийской философии.
20. Особенности философии в Индии.

## РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

### Тема 1

#### *Источники*

Антология мировой философии, 1969 – Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 69–180.

Атхарваведа, 1975 – Атхарваведа. Избранное /Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1975.

Атхарваведа, 2005 – Атхарваведа (Шаунака) /Пер., вступ. ст., коммент. и приложения Т.Я.Елизаренковой. В 3-х т. Т. 1. Кн. I–VII. М., 2005.

Брихадараньяка упанишада, 2000 – Брихадараньяка упанишада // Упанишады /Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я.Сыркина. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. 11–237.

Бхагавадгита, 1994 – Бхагавадгита. Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24). Сер. «Философские тексты Махабхараты». 3-е изд., доп. /Введение, пер. с санскрита и коммент. Б.Л.Смирнова. СПб., 1994.

Бхагавадгита, 1999 – Бхагавадгита /Пер. с санскрита, исслед. и примечания В.С.Семенцова. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М., 1999.

Вишну-пурана, 1995 – Вишну-пурана /Пер. с санскрита, коммент., введение Т.К.Посовой. СПб., 1995.

Древнеиндийская философия, 1972 – Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963; 1972.

Дхармашастра Нарады, 1998 – Дхармашастра Нарады /Пер. с санскрита и коммент. А.А.Вигасина и А.М.Самозванцевой. Вступит. ст. А.А.Вигасина. М., 1998.

Законы Ману, 1960 – Законы Ману. М., 1960.

Мокшадхарма // Махабхарата. Выпуск V. Книга 1. Мокшадхарма (Основа освобождения) /Пер., предисловие Б.Л.Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1983.

Ригведа, 1989–1999 – Ригведа /Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова: Мандалы I–IV М., 1989; Мандалы V–VIII. М., 1995; Мандалы IX–X. М., 1999.

Упанишады, 2000 – Упанишады /Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я.Сыркина. Изд. 2-е, доп. М., 2000.

Чхандогья упанишада, 2000 – Чхандогья упанишада // Упанишады /Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я.Сыркина. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. 242–464.

Шветашватара упанишада, 1997 — Шветашватара упанишада. Ч. 1 и 4. Бхагавадгита. Гл. 2 // *Степаняц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 115–130.

### *Исследования*

*Бонгард-Левин Г.М.*, 1980 — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980; 2000.

*Бонгард-Левин Г.М.*, 2003 — *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия. СПб., 2003.

*Бонгард-Левин Г.М.*, *Герасимов А.А.*, 1971 — *Бонгард-Левин Г.М.*, *Герасимов А.М.* Мудрецы-философы Древней Индии. Л., 1971.

*Бонгард-Левин Г.М.*, *Ильин Г.Ф.*, 1985 — *Бонгард-Левин Г.М.*, *Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.

*Бэшем А.Л.*, 1977 — *Бэшем А.Л.* Чудо, которым была Индия. М., 1977; 2000.

Древо индуизма, 1999 — Древо индуизма /Отв. ред. и рук. проекта *И.П.Глушкова*. М., 1999.

История восточной философии, 1998 — История восточной философии: Учебное пособие. М., 1998. С. 3–20.

*Канаева Н.А.*, 2004 — *Канаева Н.А.* Индийская философия // Словарь философских терминов /Науч. ред. В.Г.Кузнецова. М., 2004. С. 196–199.

*Канаева Н.А.*, 2000 — *Канаева Н.А.* Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000. С. 13–25.

*Канаева Н.А.*, 2006 — *Канаева Н.А.* Кальянамалла. «Анангаранга» (Подмостки любви). Фрагмент // SMARANAM. Памяти Октябрины Федоровны Волковой: Сб. ст. М., 2006. С. 122–140.

*Костюченко В.С.*, 1983 — *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 17–84.

*Лукьянов А.Е.*, 1989 — *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., 1989.

*Лысенко В.Г.*, 2000 — *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2000. С. 146–166.

*Маламуд Ш.*, 2005 — *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005.

*Мезенцева О.В.*, 2000–2001 — *Мезенцева О.В.* Индийская философия Нового и новейшего времени // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 113–114.

*Петрова М.И.*, 2004 — *Петрова М.И.* Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы» // История философии. № 11. М., 2004. С. 120–133.

*Пименов В.А.*, 1998 — *Пименов В.А.* Возвращение к дхарме. М., 1998. С. 7–143.

*Радхакришнан С.*, 1993 — *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956–1957; 1993. Т. 1–2.

*Семенцов В.Г.*, 1985 — *Семенцов В.Г.* Бхагавадгита в традициях и современной научной критике. М., 1985.

*Семенцов В.Г.*, 1981 — *Семенцов В.Г.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

*Степанянец М.Т.*, 1997 — *Степанянец М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 4–87.

*Степанянец М.Т.*, 2005 — *Степанянец М.Т.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее будущее. М., 2005.

*Степанянец М.Т.* Опыт компаративистского дискурса // *Степанянец М.Т.* 2005. С. 247–269.

*Степанянец М.Т.*, 2005 — *Степанянец М.Т.* Поликультурное образование как модератор диалога культур // *Степанянец М.Т.* 2005. С. 353–366.

*Чаттерджи С., Датта Д.*, 1994 — *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1994.

*Шохин В.К.*, 1994 — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 5–66.

*Шохин В.К.*, 2000–2001 — *Шохин В.К.* Индийская философия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 107–113.

*Шохин В.К.*, 2007 — *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.): Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 3–59.

*Шохин В.К.*, 1997 — *Шохин В.К.* Первые философы Индии: Учебное пособие для ун-тов и вузов. М., 1997. С. 3–33.

*Шохин В.К.*, 2000 — *Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2000. С. 8–60.

*Шохин В.К.*, 2004 — *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2004.

*Эрман В.Г.*, 1976 — *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1976.

## Тема 2

### *Источники*

- Антология мировой философии, 1969.  
*Ашвагхоша*. Жизнь Будды, 1989 – *Ашвагхоша*. Жизнь Будды; *Калидаса*. Драмы /Пер. К. Бальмонта. М., 1989.  
Брахмаджала-сутта. Саманнапхала-сутта. Поттхапада-сутта // *Шохин В.К.*, 1997. С. 213–296.  
Буддийские сутты, 1900 – Буддийские сутты /Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидса. М., 1900.  
Бхагавадгита, 1994.  
Древнеиндийская философия, 1972.

### *Исследования*

- Бонгард-Левин Г.М.*, 1980.  
*Бонгард-Левин Г.М.*, *Ильин Г.Ф.*, 1985.  
Буддизм, 1992 – Буддизм: Словарь /Под общ. ред. Н.Л.Жуковской. М., 1992.  
*Бэшем А.Л.*, 1977.  
Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, 1996 – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь /Под общ. ред. М.Ф.Альбедиль и А.М.Дубянского. М., 1996.  
История восточной философии, 1998.  
*Лысенко В.Г.*, 1994 – *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия. М., 1994 // *Лысенко В.Г.*, *Терентьев А.А.*, *Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. Гл. 3. С. 146–163.  
*Терентьев А. А.*, *Шохин В.К.*, 1994 – *Лысенко В.Г.*, *Терентьев А.А.*, *Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. Гл. 1. С. 315–334.  
*Романов В.Н.*, 1991 – *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. Гл. 2.  
*Чаттерджи С.*, *Датта Д.*, 1994.  
*Шохин В.К.*, 1994. С. 67–197.  
*Шохин В.К.*, 2007. С. 60–181.  
*Шохин В.К.*, 1997. С. 33–212.  
*Шохин В.К.*, 2004.

### Тема 3

#### *Источник*

Сарва-даршана-санграха, 1997 – «Сарва-даршана-санграха» Мадхавы // *Степанянец М.Т.* 1997. С. 131–136.

#### *Исследования*

*Аникеев Н.П.*, 1965 – *Аникеев Н.П.* О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.

История восточной философии, 1998. С. 21–49.

*Радхакришнан С.*, 1993. Т. 1. С. 227–239.

*Чаттерджи С., Датта Д.*, 1994.

*Чаттопадхья Д.*, 1961 – *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.

*Чаттопадхья Д.*, 1981 – *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.

*Шохин В.К.*, 1994. С. 198–213.

*Шохин В.К.*, 2004. С. 95–100.

### Тема 4

#### *Источники*

Кундакунда, 2005 – *Кундакунда.* Правачана-сара. Панчастикая-сара. Нияма-сара. Самая-сара // *Железнова Н.А.* 2005. С. 214–299.

*Умасвати*, 1997 – «Таттвартха-адхигама-сутра» *Умасвати* // *Степанянец М.Т.* 1997. С. 136–151.

*Умасвати*, 2005 – *Умасвати.* Таттвартха-адхигама-сутра. 1, 2, 5, 6, 9, 10-я главы // *Железнова Н.А.* 2005. С. 300–308.

#### *Исследования*

*Аникеева Е.Н.*, 2004 – *Аникеева Е.Н.* Джайнская философия // Словарь философских терминов / Науч. ред. В.Г.Кузнецова. М., 2004. С. 137–138.

*Гусева Н.Р.*, 1968 – *Гусева Н.Р.* Джайнизм. М., 1968.

*Железнова Н.А.*, 2005 – *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005.

- Терентьев А.А., Шохин В.К.*, 1994. С. 313–376.  
*Радхакришнан С.*, 1993. Т. 1. С. 240–289.  
*Шохин В.К.* Джайнизм. Джайнская философия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I. М., 2000. С. 634–637.  
*Шохин В.К.*, 1997. С. 133–149.  
*Шохин В.К.*, 2004. С. 100–110.

## Тема 5

### *Источники*

- Брахмаджала-сутта. Саманнапхала-сутта. Поттхапада-сутта // Шохин В.К., 1997. С. 219–296.  
Буддийские сутты, 1900.  
*Васубандху*, 1990 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1: Анализ по классам элементов /Пер. с санскр., введение и комментарий, историко-филос. исследование В.И.Рудого (Bibliotheca Buddhica, XXV). М., 1990.  
*Васубандху*, 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша /Пер. Е.П.Островской и В.И.Рудого. Разд. 3. Локанирдеша, или Учение о мире. СПб., 1994.  
*Васубандху*, 2000 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 4: Карманирдеша, или учение о карме. СПб., 2000.  
*Васубандху*, 2006 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 5. Учение об аффектах; Разд. 6: Учение о пути благородной личности // Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) /Сост., пер., коммент., исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 52–108, 342–419.  
*Васубандху*, 1997 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1, карики 2–11. Вопросы Милинды (фрагмент) // *Степанянец М.Т.*, 1997. С. 151–173.  
Виная-Питака: Магавагга. Дигха-никая: Тевидджа-сутта /Пер. с пали и коммент. В.В.Вертоградовой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980. Ч. 2.  
Милиндапанья, 1989 – Вопросы Милинды (Милиндапанья) /Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В.Парибка // Bibliotheca Buddhica, XXXVI. М., 1989.  
*Нагарджуна*, 2000 – *Нагарджуна*. Собрание основоположений Закона («Дхарма-санграха») /Пер. тибетский и русский, коммент. и указатель санскритских слов и выражений В.П.Андросова // *Андросов В.П.*, 2000. С. 451–608.

*Нагарджуна*, 2006 – *Нагарджуна*. Мула-мадхьямака-карика и Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя; Праджня-парамита-хридайя-сутра; Юкти-шаштика /Пер. В.П.Андросова // Андросов В.П., 2006. С. 209–536, 557–570.

*Паяси*, 1990 – *Паяси* (Паясисуттанта) /Пер. с пали А.В.Парибка // История и культура древней Индии. М., 1990.

Пратимокша-сутра, 1869 – Пратимокша-сутра, буддийский служебник /Изд. и пер. И.Минаева. СПб., 1869.

Сутта-Нипата, 2001 – Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений /Пер. с пали А.Фаусбелля. М., 2001.

### **Исследования**

*Андросов В.П.*, 2001 – *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни. М., 2001.

*Андросов В.П.*, 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

*Андросов В.П.*, 1990 – *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.

*Андросов В.П.*, 2006 – *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о срединности. М.: Вост. лит., 2006.

Будда. Истории о перерождениях. М., 1991.

Буддизм, 1992.

*Васильев В.П.*, 1857 – *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. Ч. 1–2.

Введение в буддизм, 1999 – Введение в буддизм: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальности /Ред.-сост. В.И.Рудой. СПб., 1999.

Жизнь Будды: А.Ф.Герольд. «Жизнь Будды». К.М.Корягин. «Сакья-муни». С.Ф.Ольденбург. «Жизнь Будды, индийского учителя Жизни». «Алмазная сутра» /Пер. и коммент. Е.А.Торчинова. Новосибирск, 1994.

*Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.*, 1999 – *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия: Учебник для студентов вузов, обучающихся по гуманитар. специальностям. СПб., 1999.

*Канаева Н.А.*, 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М., 2002.

*Кочетов А.Н.*, 1983 – *Кочетов А.Н.* Буддизм. М., 1983.

*Лысенко В.Г.*, 1994.

- Лысенко В.Г.*, 2003 — *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия: Учебное пособие. М., 2003.
- Минаев И.П.*, 1887 — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1, 2. СПб., 1887.
- Торчинов Е.А.*, 2005. Введение в буддизм. Курс лекций. СПб., 2005.
- Радхакришнан С.*, 1993. Т. I. С. 498–573.
- Розенберг О.О.*, 1990 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1990.
- Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии. М., 2007.
- Торчинов Е. А.*, 2006 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2006.
- Торчинов Е.А.*, 1998 — *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт за пределами. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998.
- Чаттерджи С., Датта Д.*, 1994.
- Шохин В.К.*, 2004. С. 110–176.
- Щербатской Ф.И.*, 1988 — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Щербатской Ф.И.*, 1995 — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1995.

## Тема 6

### Источники

- Аннамбхатта*, 1989 — *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) /Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П.Островской. М., 1989.
- Аннамбхатта*, 1997 — *Аннамбхатта*. Тарка-санграха. Тарка-дипика /Пер. Е.П.Островской // *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 204–209.
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001 — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и комментарий В.К.Шохина. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001.
- Прашастапада*, 1997 — «Падартха-дхарма-санграха» *Прашастапады* /Пер. В.Г.Лысенко // *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 196–204.
- Прашастапада*, 2003 — *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» (Прашастапада-бхашья) с комментарием «Ньяя-кандали» Шридары. Фрагменты // *Лысенко В.Г.*, 2003.
- Прашастапада*, 2005 — *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридары /Пер. с санскрита, предисл., введение, историко-филос. коммент. В.Г.Лысенко. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005.

**Исследования**

*Инголлс Д.Г.Х.*, 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.

*Лысенко В.Г.*, 2001 – *Лысенко В.Г.* Концепции универсалий в вайшешике и лингвистической философии Индии // Универсалии восточных культур. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. С. 77–121.

*Лысенко В.Г.*, 2003 – *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003.

*Лысенко В.Г.*, 1986 – *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

*Радхакришнан С.*, 1993. Т. 2. С. 153–217.

*Чаттерджи С., Датта Д.*, 1994.

*Шохин В.К.*, 1994. С. 236–254, 261–270.

*Шохин В.К.*, 2001 – *Шохин В.К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяя // Универсалии восточных культур. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. С. 58–76.

*Шохин В.К.*, 2004. С. 110–176, 199–217.

**Тема 7****Источники**

*Ишваракришна*, 1995 – Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» *Ишваракришны*, «Санкхья-карика-бхашья» *Гаудпады*, «Таттва-кауmundи» *Вачаспати Мишры* /Исслед., пер., коммент. В.К.Шохина. М., 1995. Мокшадхарма, 1983.

Сутры философии санкхьи, 1997 – Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскр., коммент. В.К.Шохина. М., 1997.

Классическая йога, 1992 – Классическая йога («Йога-сутры» *Патанджали* и «Вьяса-бхашья») /Пер. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого, М., 1992.

**Исследования**

*Аникеев Н.П.*, 1965. С. 128–198.

*Мюллер М.*, 1995 – *Мюллер Макс.* Шесть систем индийской философии, М., 1995. С. 212–352.

*Радхакришнан С.*, 1993. Т. 2 С. 218–330.

*Смирнов Б.Л.*, 1981 – *Смирнов Б.Л.* Санкхья и йога // Махабхарата. Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24). Сер. «Философские тексты Махабхараты». 2-е изд. /Пер. с санскрита, послесловие, примечания, толковый словарь акад. АН ТССР Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1981.

*Смирнов Б.Л.*, 1994 – *Смирнов Б.Л.* Санкхья и йога // Бхагавадгита. Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24). Сер. «Философские тексты Махабхараты». 3-е изд., доп. /Введение, пер. с санскрита и коммент. Б.Л.Смирнова. СПб., 1994. С. 285–424.

*Торчинов Е.А.*, 1998.

*Шохин В.К.*, 1994. С. 217–235.

## Тема 8

### *Источники*

Брахмасутры, 1997 – Брахмасутры. Комментарий Шанкары // *Степаняц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 224–232.

*Бхартрихари*, 1996 – *Бхартрихари*. [Трактат] о речении и слове. Гл. 2 / Пер. с санскрита Н.В.Исаевой // *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. Гаудапада. Бхартрихари. Абхинавагупта. М., 1996. С. 165–194.

Веданта сутра, 1995 – Веданта сутра (Брахма Сутры) /Пер., транслитерация санскр. текста, пословный пер., коммент. Рагозы Д.М. СПб., 1995.

*Гаудапада*, 1996 – *Гаудапада*. Мандукьякарики /Пер. с санскр. Н.В.Исаевой // *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996. С. 118–162.

Мимамса-сутра-бхашья, 1997 – Мимамса-сутра-бхашья // *Степаняц М.Т.*, 1997. С. 209–223.

*Шанкара*, 1969 – *Шанкара*. Атмабодха /Пер. А.Я.Сыркина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.

*Шанкара*, 1972 – *Шанкара*. Незаочное постижение (Апарокшанубхути) / Пер. Э.Зильбермана // *Вопр. философии*. 1972. № 5.

### *Исследования*

*Исаева Н.В.*, 1985 – *Исаева Н.В.* Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

*Исаева Н.В.*, 1996 — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.

*Исаева Н.В.*, 1991 — *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

*Костюченко В.С.*, 1970 — *Костюченко В.С.* Интегральная веданта. М., 1970.

*Костюченко В.С.*, 1983.

*Мюллер М.*, 1995. С. 119–211.

*Пименов А.В.*, 1998.

*Пименов А.В.*, 1987 — *Пименов А.В.* Философия мимансы и древнеиндийская культура // Народы Азии и Африки. 1987. № 4. С. 65–74.

*Радхакришнан С.*, 1993. Т. II. С. 331–689.

*Чаттерджи С., Датта Д.*, 1994.

*Шохин В.К.*, 1994. С. 255–261, 270–285.

*Шохин В.К.*, 2004 — *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

*Шохин В.К.*, 2004. С. 218–233.

## УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

- Абхава – 155, 220, 221, 233, 234  
Абхидхарма – 129  
Адвайта-веданта – 224, 226, 229  
Аджива – 56, 101, 102  
Адживика – 56–60  
Адришта – 163, 168  
Адхарма – 102  
Акаша – 102, 234  
Анвикшики – 10, 68  
Ану – 159, 160  
Анумана – 147, 149, 185, 196, 216  
Апурва – 217  
Араньяки – 23, 24  
Арий – 17  
Асана – 203, 204  
Асат – 32, 230  
Асаткарья-вада – 192  
Асрава – 102  
Астика – 69, 151  
Атман – 38–41, 48, 64, 101, 227–229  
Аханкара – 64, 193, 194
- Брахман – 38–41, 228, 230, 232  
Брахманы – 19, 22, 32, 36, 52  
Буддхи – 64, 193, 194, 201  
Бхава – 221, 233, 234  
Бхакти-марга – 231  
Бхеда-абхеда – 223  
Бхута – 59, 64, 82
- Ваджраяна – 121, 123  
Вайбхашика – 126  
Вайшешика – 73, 142, 151  
Варна-ашрама-дхарма – 43, 44  
Веданги – 24, 25  
Веданта – 24, 222, 225  
Веды – 18–22, 92, 196  
Вишеша – 155, 166, 201, 220  
Вишишта-адвайта – 224, 229, 231

---

Восьмеричный путь – 137, 203

Вьяпти – 183, 184

Гуна – 100, 155, 161–163, 220

Даршана – 10, 77

Двайта-веданта – 224, 232

День и ночь Брахмы – 168, 169

Джива – 59, 94, 101, 102, 106, 109, 234

Джнян-марга – 227

Дигамбары – 71, 90

Дофилософия – 13

Дравья – 100, 155–158, 220

Духкха – 190

Дхарма – 44, 47, 48, 82, 102, 103, 134, 138–142, 215

Дхармакая – 133, 143

Дхьяна – 203

Индийская философия – 10, 12, 49–51

Индрии – 65, 111, 148, 179, 193, 194, 215

Ишвара – 168, 169, 200, 229

Йога – 70, 151, 196–198

Йогачара – 127

Кала – 102, 105, 234

Карма – 37, 42, 48, 67, 108, 109, 155, 156, 220

Кармендрии – 193, 194

Кундалинийога – 205

Кшана – 144

Локаята – 61, 62, 69, 71, 79, 172

Мадхьямака – 126

Мадхьямики – 126

Манас – 67, 107, 179, 193, 215

Махаяна – 120, 121, 135

Мокша – 38, 82, 94, 102, 106, 109, 198, 231

Навья-ньяя – 173, 174

Настика – 69

- 
- Неоведанта – 224  
Нирвана – 38, 106, 107, 137, 144–146  
Нирджара – 102  
Нирманакая – 133  
Нияма – 203  
Ньяя – 73, 151, 172
- Окказионалисты – 62
- Падартха – 100, 101  
Парадигма – 14, 15  
Параману – 159, 160  
Паривраджаки – 60  
Парьяя – 100  
Полуфинитисты – 62  
Полуэтерналисты – 62  
Праджня – 129  
Праджняпарамита – 129  
Прадхана – см. Пракрити  
Пракрити – 64, 191, 193, 194, 200, 234  
Прамана – 110, 147, 170, 176, 178, 196, 201, 215  
Прана – 41, 166, 205  
Пранаяма – 203, 204  
Прастхана-трайя – 222  
Пратъякша – 83, 111, 147, 170, 196, 215  
Пратъя-хара – 203, 205  
Предфилософия – 13  
Пудгала – 94, 102  
Пураны – 25  
Пурва-миманса – 209, 210  
Пуруша – 29, 38, 191, 193, 194, 198, 200  
Пятичленный силлогизм – 182, 183
- Раджайога – 199, 202  
Раджас – 192  
Рупакая – 133
- Самавая – 155, 158, 166, 167, 220  
Самадхи – 203, 155, 166, 201, 220

Самбхогакая – 133  
Самвара – 102  
Самхита – 19, 26  
Сангха – 119  
Санкхья – 70, 71, 187, 198, 220  
Сансара – 37, 64, 65, 107, 115  
Сарвастивада – 70, 125  
Сат – 32, 223, 230, 234  
Саткарья-вада – 192  
Саттва – 64, 192  
Саутрантика – 126, 148  
Смрити – 24, 170  
Сутры – 25, 77

Тамас – 192  
Тантраяна – 120, 121, 122, 123  
Тапасины – 56  
Таттва – 100, 233, 234  
Татхагата – 132  
Татхата – 115, 132, 146  
Теория – 34  
Тонкое и плотное тело – 195  
Трикая – 133  
Тхеравада – 70, 120, 121  
Упанишады – 23–25  
Утгара-миманса – 209, 210, 222

Философия – 9

Хатхайога – 203  
Хинаяна – 120, 121  
Чарвака-локаята – 81  
Четана – 107, 234  
Четас – 110  
Четыре благородные истины – 136  
Читта – 201, 202

Шабда – 111, 171, 180, 196, 214  
Шастры – 25, 78  
Шветамбары – 71, 91

---

Шраманы – 52, 53

Шрути – 24

Шунья – 126, 132

Этерналисты – 62

Яма – 203

Учебное издание

**Канаева Наталия Алексеевна**

## **Индийская философия древности и средневековья**

Учебное пособие

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.01.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 16,00. Уч.-изд. л. 12,17. Тираж 500 экз. Заказ № 044.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14