**Философия санкхьи**

**I. Введение**

Система санкхьи была создана мудрецом Капилой. Санкхья - весьма древняя система философии. Это явствует из того, что философские взгляды санкхьи встречаются во всех произведениях древней Индии, включая шрути, смрити и пураны.

Первой работой, излагающей философию санкхьи. принято считать 'Санкхья-сутру' Капилы. Поскольку она была очень немногословной, Капила, как полагают, написал более подробную работу, озаглавленную 'Санкхья-пра-вачана-сутра'. Поэтому философия санкхьи называется также 'санкхьяправачана'. Эта система иногда называется 'атеистической санкхьей', в отличие от системы йоги, называющейся 'теистической санкхьей'. Основанием для такого разделения является то, что Капила не признает существования бога и к тому же полагает, что бытия бога нельзя доказать.

Вслед за Капилой его ученик Асури и последователь последнего Панчашикха написали несколько книг с целью ясно и подробно изложить систему санкхьи. Но эти работы со временем были утеряны, и мы ничего не знаем об их содержании. Самым ранним дошедшим до нас классическим произведением по философии санкхьи является работа Ишвара-Кришны 'Санкхья-карика'. К тому же известны произведения Гау-дапады 'Санкхья-карика-бхашья', Вачаспати 'Таттвакаумуди' и 'Санкхья-сара' Виджняна-бхикшу.

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

Более правдоподобно данное слово истолковывается следующим образом: 'санкхья' означает совершенное знание, и философия, содержанием которой является такое знание, справедливо называется санкхьей. Как и философская система ньяя-вайшешики, санкхья служит делу познания реальности с целью положить конец всем несчастьям и страданиям. Санкхья дает нам возможность познать самих себя. Ее теория познания более совершенна по сравнению с теорией познания других систем, за исключением, может быть, веданты. Таким образом, слово 'санкхья' может быть очень хорошо охарактеризовано как чисто метафизическое познание индивидуального я. Если наяйики и вайшешики допускают наличие многих первичных сущностей: атомов, умов и душ, то санкхья признает первичные реальности только двух видов: дух и материю (пуруша и пракрита}. Природа этих двух первичных реальностей и других производных от них реальностей будет рассмотрена в главе о метафизике санкхьи.

**II. Метафизика санкхьи**

**1. Теория причинности**

Метафизика санкхьи, и особенно ее учение о материи, опирается в основном на ее теорию причинности, на теорию отношения следствия к его материальной причине. В этой главе будет рассмотрен главным образом следующий вопрос: пребывает ли следствие в причине до того еще, как оно появится как таковое. На этот вопрос буддисты и представители ньяя-вайшешики дают отрицательный ответ. По их мнению, нельзя сказать, что следствие реально существует еще до того, как оно порождено некоторой причиной. Если бы следствие уже существовало в материальной причине, то в том, что мы называем его следствием, то есть вызываемым или производимым каким-либо путем, нет никакого смысла. К тому же мы не сможем в таком случае объяснить, почему для получения следствия необходима деятельность какой-либо действующей причины.

Если горшок существует уже в глине, для чего тогда гончар затрачивает усилия и пользуется инструментами, чтобы изготовить его? Больше того, если бы следствие пребывало в своей материальной причине, то из этого логически следовало бы, что его (следствие) нельзя отличить от причины и что мы должны были бы пользоваться одним и тем же наименованием как для горшка, так и для глины; кроме того, для одной и той же цели могли бы тогда служить и горшок и кусок глины. Нельзя сказать, что между следствием и его материальной причиной существует различие по форме, ибо в таком случае мы должны признать, что в следствии заключено нечто такое, что не должно содержаться в его причине, и поэтому следствие не существует в причине. Эта теория несуществования следствия в его материальной причине до того, как оно порождено, называется 'асат-карья-вада', то есть учением (вада) о тем, что следствие (карья) нереально (асат) до своего производства. Она также называется 'арамбхавада', то есть теорией появления в следствии нового. Школа санкхьи отвергает такое понимание причинности, по-своему истолковывая саткарья-ваду как наличие следствия в материальной причине до его производства.

а) Если бы следствие реально не содержалось в материальной причине, то никакие усилия не могли бы вызвать его появления. Может ли кто-нибудь превратить голубое в красное или сахар в соль? Ясно, что нет. Если следствие порождается некоторой причиной, то это значит, что оно каким-то образом уже содержалось в причине и проявляется только с помощью определенных условий, подобно тому , как выжимка семян дает растительное масло. Деятельность действующих причин, как, например, гончара и его орудий, необходима для появления следствия (горшка), который скрыто содержится уже в глине.

б) Существует неизменная связь материальной причины с ее следствием. Материальная причина может вызвать лишь то следствие, которым она причинно связана. Материальная причина не может произвести такого следствия, которое бы не было с ней связано. Но она не может быть связана с чем-либо не существующим. Следовательно, следствие должно существовать в материальной причине еще до того, как оно порождено в действительности.

в) Мы видим, что определенные следствия могут быть порождены только определенными причинами. Творог может быть получен только из молока, а ткань - из пряжи. Это доказывает то, что следствие тем или иным образом существует в причине. В противном случае любое следствие могло бы быть порождено любой причиной: гончар для изготовления горшков мог бы взять не глину, а молоко, пряжу или любую другую вещь.

г) То, что только потенциальная причина может дать желаемый результат, показывает, что следствие должно потенциально содержаться в причине. Потенциальная причина следствия есть то, что обладает силой, определенно связанной со следствием. Но сила не может быть связана со следствием, если последнее не существует в некоторой форме. Это означает, что следствие существует в причине в непроявленной форме еще до того, как оно будет получено или проявлено.

д) Если бы следствие не существовало реально в причине, тогда при его появлении мы должны были бы сказать, что несуществующее становится существующим, то есть из ничего возникает нечто, но подобное утверждение абсурдно.

е) Наконец, мы видим, что следствие не отличается от материальной причины и в сущности тождественно ей. Следовательно, если существует причина, то должно существовать и следствие. В действительности следствие и причина являются не чем иным как скрытым и открытым состояниями одной и той же субстанции. Ткань не отличается реально от пряжи, из которой она изготовлена; статуя есть то же самое, что и ее материальная причина - камень, только в преобразованном виде и новой форме; вес стола равен весу использованных для его изготовления кусков дерева.

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

Теория саткарья-вады распадается на пари-нама-ваду и виварта-ваду. Согласно первой из них, при возникновении действия происходит реальное превращение (па-ринама) причины в следствие, например превращение глины в горшок или молока в творог. Санкхья склоняется в пользу этого взгляда как дальнейшей конкретизации теории саткарья-вады.

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

**2. Пракрити и гуны**

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

Состоит ли, далее, это не-Я из физических вещей или оно образовано составляющими их атомами? Чарваки, буддисты, джайнисты, наяйики и вайшешики считают материальными причинами мира объектов атомы земли, воды, света и воздуха. Представители же санкхьи не разделяют этого взгляда на том основании, что физические атомы не могут объяснить происхождения тончайших продуктов природы - таких, как ум, интеллект и Я- Поэтому, по мнению санкхьистов, следует искать нечто такое, что наряду с вещественными объектами природы (такими, как земля и вода, деревья и моря) могло бы объяснить ее тончайшие произведения.

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

Существование пракрити как первопричины мира доказывается исходя из следующих положений:

а) Все отдельные объекты мира, начиная с интеллекта и кончая землей, ограничены и взаимозависимы. Поэтому должна быть неограниченная и независимая причина их бытия.

б) Вещи имеют некоторые общие свойства, благодаря которым они приобретают способность вызывать удовольствие, боль или безразличие. Поэтому, обладая такими свойствами, вещи должны иметь общую причину.

в) Все следствия порождаются деятельностью некоторой причины, содержащей в себе возможность их возникновения. Поэтому мир объектов, являющихся следствиями, должен содержаться в мировой причине.

г) Каждое следствие порождается своей причиной и в момент уничтожения снова превращается в нее. Иными словами, существующее следствие есть проявление причины, и, в конечном счете, оно снова растворяется в последней. Таким образом, отдельные объекты должны возникать из своих отдельных причин, а эти последние, в свою очередь,- из других общих причин, и так далее - до тех пор, пока мы не придем к первопричине мира. Напротив, во время разрушения физические элементы должны быть разложены на атомы, атомы - на различные энергии и так далее-до тех пор, пока все продукты не растворятся в необнаруживающейся вечной пракрити. Тем самым мы достигнем единой, неограниченной и необусловленной, всепроникающей основной причины мира, включающей все, кроме Я. Она есть вечная и недифференцированная причинная основа мира не-Я, которой представители санкхьи дают различные названия: пракрити, прадхана, авьякта и т. д.

Мы не должны выдумывать причину этой основной причины, ибо это привело бы нас к дурной бесконечности. Действительно, если должна быть причина пракрити, то должна быть и причина этой причины, и так далее - до бесконечности. Или если мы остановимся где-либо и скажем, что именно здесь лежит первопричина, то этой первопричиной и будет пракрити, которая определяется как высшая, основная причина мира. Пракрити состоит из трех гун, называемых саттва, раджас и тамас.

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

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

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

**3. Пуруша**

Вторым признаваемым школой санкхьи типом первичной реальности является я. Существование я должно быть признано всеми. Каждый человек чувствует и понимает, что он существует, что он видит ту или иную вещь. Чувство 'я' и 'мое' - наиболее естественное и бесспорное переживание, которое свойственно всем. В самом деле, никто не может серьезно отрицать свое я, ибо сам акт отрицания предполагает реальность я. Поэтому последователи санкхьи утверждают, что существование я самоочевидно, а его несуществование не может быть доказано.

Но если существование я более или менее общепризнано, то относительно его природы имеются большие разногласия. Некоторые из чарваков отождествляют я с телом, другие - с жизнью, а третьи - с умом. Буддисты и некоторые эмпирики считают я тождественным потоку сознания. Последователи философии ньяя-вайшешики и прабхакара-мимансы утверждают, что я - это лишенная сознания субстанция, которая при определенных условиях может приобрести атрибут сознания. Последователи же бхатта-мимансы считают, что я - это обладающая сознанием сущность, частично непознанная из-за несовершенной и неполноценной природы нашего познания. Адвайта-ведантисты угверждают, что я - это чистое вечное сознание, являющееся также состоянием блаженства. Я едино во всех телах и является вечным, само-светящимся интеллектом (intellect).

Согласно санкхье, я отличается от тела и чувств, ума и интеллекта. Оно не принадлежит миру объектов. Я - это ни мозг, ни нервная система, ни совокупность состояний сознания. Я представляет собой обладающий сознанием дух, который всегда является субъектом и никогда не становится объектом какого-либо познания. Я - это не субстанция с атрибутом сознания, а чистое сознание, сознание как. таковое.

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

Все изменения и деятельность, все удовольствия и страдания в действительности принадлежат материи и ее продуктам - телу, уму, интеллекту и т. д. Отождествлять я с телом, чувствами и интеллектом было бы совершенным невежеством. И когда благодаря такому невежественному представлению я смешивается с умом или телом, оно калсется ввергнутым в пучину изменений и деятельности, скорби и страданий. Существование я как трансцендентного субъекта опыта доказывается школой санкхьи с помощью ряда аргументов.

а) Все вещи служат каким-то существам, ибо они, подобно столам, стульям и т. д., имеют сложное расположение частей. Существа, целям которых служат вещи вселенной, должны быть в корне отличны от них, то есть эти существа не могут быть названы не имеющими сознания вещами, состоящими, как и физические объекты, из частей, ибо это превратило бы их в средства для осуществления целей других существ, не давая им возможности служить самим себе. Эти существа должны быть я; обладающими сознанием, целям которых служат физические предметы.

б) Все материальные объекты, включая ум и интеллект, чтобы достичь чего-либо или реализовать какую-нибудь цель, должны контролироваться и направляться некоторым разумным началом. Машина работав только тогда, когда ею управляет человек. Следовательно, должны быть некоторые я, руководящие действиями пракрити и всех ее продуктов.

в) Все объекты наделены природой удовольствия, страдания и безразличия. Но удовольствие и страдание имеют значение лишь в том случае, если их кто-либо испытывает. Значит, должны существовать некоторые обладающие сознанием субъекты, или я, испытывающие или переживающие соответственно удовольствие или страдание.

г) Некоторые люди искренно стараются достичь окончательного освобождения от всех cwa-даний уже в этом мире. Это невозможно для всего, принадлежащего к физическому миру, ибо по самой своей природе физический мир скорее вызывает страдания, чем облегчает их. Поэтому должны существовать некоторые нематериальные субстанции, или я, выходящие за пределы физического мира. Иначе концепция освобождения, или спасения, и стремление святых и спасителей человечества к освобождению были бы лишенными смысла.

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

а) Разные индивиды явно разно рождаются и разно умирают, имеют разные чувствительные и двигательные способности. Рождение или смерть одного индивида не означает того же самого для всех других. Слепота или глухота одного ' человека не вызывает идентичных качеств у всех д других людей. А если бы одно и то же я принадлежало всем личностям, то рождение или смерпэ одного вызывала бы рождение или смерть всех других, а слепота или глухота одного человека сделала бы слепыми или глухими всех остальных. , , Поскольку, однако, этого не происходит, следует признать, что существует не одно, а множество я.

б) При наличии только одного я для всех живых сущее 1в активность любого из них должна была бы сделать активными и всех остальных. Но в действительности, когда мы спим, другие энергично действуют, и наоборот.

в) Мужчины и женщины отличаются как от богов, так и от птиц и зверей. Но эгих различий не было бы, если бы боги и люди, птицы и звери обладали одним и тем же я. Таким образом, мы видим, что должно существовать множество я как вечных и разумных субъектов познания, в отличие от пракрити, которая является единой, вечной и неразумной основой объектов познания, включая ум, интеллект и мое я.

**4. Эволюция вселенной**

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

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

При соприкосновении пуруши с пракрити происходит нарушение равновесия, в котором находились гупы до созидания мира. Одна из гун - раджас,- являющаяся по природе своей акгивной, первой нарушает покой и приходит в движение; затем начинают вибрировать и другие гуны. Это вызывает сильное волнение в бесконечных недрах пракрити, причем каждая из гун пытается установить свое господство над другими. В результате постепенной дифференциации и соединения трех гун возникают их комбинации, где гуны распределены в различных пропорциях, которые и порождают те или иные объекты мира.

Первым продуктом эволюции пракрита является махат, или буддхи. С точки зрения космоса, этот продукт составляет обширную основу огромного мира объектов и потому называется 'махат', то есть великое единство. С точки зрения психологии, будучи принадлежностью индивида, он называется 'буддхи', то есть интеллект. Перед интеллектом стоит задача выяснения и решения. Благодаря интеллекту осознается различие между субъектом и объектами и принимаются решения относительно вещей.

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

Вторым продуктом пракрита, возникающим непосредственно из махат, является аханкари, мое я. Функция аханкары заключается в ощущении 'я и мое'. Благодаря этому чувству я рассматривает себя (неправильно, конечно) в качестве носителя или причины действий и снимет себя желающим и стремящимся к достижению целей, чем-то таким, что имеет свойства. Сначала мы воспринимаем объекты при помощи чувств. Затем ум размышляет над полученными впечатлениями объектов и определяет их принадлежность к тому или иному виду. Далее происходит присвоение этих объектов, а также возникает чувство заинтересованности субъекта в этих объектах. Аханкара как раз и есть это понимание я как 'себя' и объектов - как 'моих'. Таким образом, аханкара определяет наше отношение к объектам, и мы дейсгвуем по отношению к последним тем или иным образом. Гончар, например, изготовляет горшок в том случае, если считает это одной из стоящих перед ним задач; принимая соответствующее решение, он говорит себе: 'Я сделаю горшок'.

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

Этот порядок развития из аханкары обоснован в 'Санкхья-карике' и разделяется Вачаспатимишрой. Однако Виджнянабхикшу указывает на другой порядок, согласно которому манас (ум) есть только чувство, представляющее собой преимущественно саттвику (проявляющееся) и происходит поэтому из саттвики аханкары. Другие десять органов развиваются из раджаса аханкары, а пять тонких элементов - из тамасы. Взгляды ведантистов тождественны взглядам Вачаспатимишры.

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

Органы действия находятся во рту, в руках, ногах и в половых органах. Они выполняют соответственно функции речи, хватания, передвижения, очищения и воспроизводства. Воспринимающими впечатления извне органами не могут считаться такие реально существующие органы, как глазные яблоки, ушные раковины, кожа, руки, ноги и т. д. В этих чисто внешних органах чувств имеются некоторые неощутимые силы, воспринимающие физические объекты и воздействующие на них; именно эти силы и должны рассматриваться как настоящие органы восприягия, которые, будучи неощутимыми, не могут быть восприняты чувствами, а познаются лишь с помощью умозаключения. Манас - это центральный орган, по своей природе напоминающий как органы познания, так и органы действия. По манас руководит работой этих органов, которые не могут обходиться без него. Будучи весьма тонким чувством, манас в ю же время состоит из частей и может поэтому соприкасаться одновременно с несколькими чувствами.

Манас, аханкара и буддхи являются тремя внутренними органами (антахкарана), а органы чувств (зрения, слуха и т. д.) и органы действия называются внешними. Внутренние органы определяют жизненные процессы. Десять внешних органов обусловливают деятельность внутренних.

Манас преобразует неопределенные чувственные восприятия, доставляемые внешними органами, в определенные восприятия; я берет воспринятые объекты как собственные желаемые цели или отвергает их; интеллект же принимает решение: идти ли к этой цели или избегать ее.

В философии санкхьи три внутренних и десять внешних органов называются тринадцатью каранами (органами). В то время как внешние органы ограничены наличными объектами, внутренние не ограничены, так как имеют дело с прошлым, настоящим и будущим.

Взгляд санкхьи на манас и другие органы существенно отличается от взглядов философов других систем. Согласно учению ньяя-вайшешики, манас - это вечная субстанция, которая, подобно атому, не имеет частей и не может поэтому одновременно соединяться со многими чувствами. Мы не можем в одно и то же время испытывать множество разных переживаний: восприятий, желаний и стремлений. Для сторонников же санкхьи манас не является ни атомным, ни вечным, а считается сложным продуктом пракрита, то есть субъектом возникновения и разрушения во времени. Они полагают, что у нас может возникнугь одновременно множество переживаний - ощущений, восприятий, чувств, волевых актов, хотя обычно наши переживания следуют одно за другим.

Ньяя-вайшешики считают, что органами восприятия являются только манас и пять внешних чувств, утверждая при этом, что внешние чувства возникают из физических элементов. Представители же санкхьи перечисляют одиннадцать органов-манас, пять сенсорных и пять моторных органов - и указывают, что они происходят из аханкары, которое другие философы не считают самостоятельным началом. Если ведантисты признают пять жизненных функций независимыми началами, то последователи санкхьи сводят их к общим функциям антахкараны.

Пягь тонких элементов являются потенциальными элементами, основными сущностями звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Они весьма тонки и не могут быть восприняты обычным образом. Мы узнаем о них только с помощью логического умозаключения, хотя йогины могут воспринимать их.

Из тонких элементов возникают следующие пять вещественных, физических элементов:

1) из сущности звука - эфир с качеством звука, воспринимающимся ухом;

2) из сочетания сущности осязания с сущностью звука -воздух с атрибутами звука и осязания;

3) из сущности цвета, смешанной с сущностями звука и осязания, возникают свет или огонь со свойствами звука, осязания и цвета;

4) из сущности вкуса в сочетании с сущностями звука, осязания и цвета возникает элемент воды с качествами звука, осязания, цвета и вкуса;

5) 'сущность обоняния в сочетании с другими четырьмя сущностями порождает землю, которая имеет все пять качеств - звук, осязание, цвет, вкус и обоняние.

Пять физических элементов - эфир, воздух, свет, вода и земля - соответственно обладают специфическими качествами звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. В перечисленном здесь порядке каждый последующий элемент добавляет к своим собственным качествам качества предыдущих элементов, поскольку их сущности, комбинируясь, прогрессивно возрастают.

Весь ход эволюции от пракрити до физических, вещественных элементов идет в двух направлениях - психическом и физическом. Первый идет по пути развития из пракрити интеллекта, аханкары и одиннадцати сенсорно-моторных органов. Второе идет по пути создания физических элементов и их продуктов из пяти тонких физических сущностей. Тонкие физические элементы, будучи внечувственными и не дающими обыкновенным существам никаких удовольствий, называются 'авишеша', то есть лишенными специфических воспринимаемых свойств. Физические же элементы и их продукты, обладая специфическими свойствами, вызывающими наслаждение или страдание, либо притупляющими ум или чувства, называются 'вишеша', то есть специфическими. Эти специфические объекты делятся на физические элементы, физические тела, порожденные родителями, и тонкие тела. Физическое тело состоит из пяти физических элементов, хотя некоторые и думают, что оно создано из четырех или только из одного элемента. Тонкое тело образуется в результате сочетания буд-дхи, аханкары, одиннадцати сенсорно-моторных органов и пяти тонких элементов. Физическое тело является основой тонкого тела, поскольку интеллект, аханкара и чувства не могут существовать без некоторого физического базиса. Выше уже говорилось, что Вачаспати рассматривал только эти два рода тел. Однако Виджняна-бхикшу полагает, что есть третий род, называемый телом, являющимся основой тонкого тела при переходе одного физического тела в другое.

История развивающейся вселенной-это игра двадцати четырех начал, из которых пракрити является первым, пять физических веществ - последними, а тринадцать органов и пять тонких элементов - посредствующими. Но поскольку вселенная необходимо связана с миром многих я - свидетелей ее существования - и с теми, кто наслаждается ею, она не существует независимо ни от чего <сама по себе>. Мир не является ни танцем слепых атомов, ни полем применения слепых механических сил, производящих его без всякой цели; мир служит самым важным целям моральной, или, лучше сказать, духовной, жизни. Если дух является реальностью, то должно быть надлежащее соответствие между моральными достоинствами и радостями или печалями, испытываемыми в жизни. К тому же история развития вселенной, несмотря на все противоречащие этому взгляду явления, должна быть прогрессивной реализацией (осознанием) жизни духа. Согласно философии санкхьи, превращение пракрити в мир объектов предоставляет духу возможность наслаждаться или страдать в соответствии с его достоинствами или недостатками. Но конечной целью эволюции пракрити является свобода я. Именно в полной моральных испытаний жизни, в развивающейся вселенной я осознает свою истинную природу.

Рассмотрим теперь, какова эта природа и как она может быть реализована. Развитие пракрити по отношению к пуруше может быть представлено в следующей схеме:

III**. Теория познания санкхьи**

Теория познания санкхьи в основном вытекает из ее дуалистической метафизики. Она при-знает только три независимых источника достоверного познания. Это - восприятие, логическое умозаключение и свидетельство священного писания. Другие источники познания -сравнение, постулирование, отрицание и т.д.-входят в эти три и не считаются самостоятельными.

Достоверное познание является определенным и безошибочным познанием объекта субъектом посредством модификации его интеллекта (буд-дхи), отражающей сознание я на этот объект.

To, что мы обычно называем умом (mind), или интеллектом (intellect), в философии санкхьи понимается как лишенная сознания материальная сущность. Сознанием, разумом (чайтанья) действительно обладает только я. Однако я не может непосредственно познать <ухватить> объекты. Если бы оно имело такую способность, то мы бы знали обо всех объектах, поскольку наше я не конечно и не ограниченно, а всепроникающе. Но я познает объекты через интеллект, манас и чувства. Истинное познание объектов возможно лишь в том случае, когда в результате деятельности чувств и манаса формы этих объектов накладывают свою печать на интеллект, который, в свою очередь, отражает свет, или сознание я.

Во всяком достоверном познании имеется три фактора - субъект, объект и основа, или источник познания. Субъект, то есть сознательное начало,,- это не что иное, как я - чистое сознание. Источником же достоверного познания является модификация интеллекта, через который я познает объект. Объект предстает перед я через эту модификацию. Достоверное познание является отражением я в интеллекте, модифицированном в форму объекта, ибо при отсутствии сознания, носителем которого является я, лишенный сознания интеллект не может познать что-либо.

Восприятие является непосредственным познанием объекта путем соприкосновения его с тем или иным нашим чувством. Когда какой-либо объект, например стол, находится в нашем поле зрения, то между столом и глазами имеется контакт. Стол вызывает в органе зрения известные впечатления, или модификации, которые анализируются и синтезируются манасом. Благодаря деятельности чувств и ума интеллект модифицируется, приобретает вид стола. Однако, будучи материальным началом, не обладающим сознанием, интеллект не может самостоятельно познать объект, хотя форма объекта и пребывает в нем. Но поскольку в интеллекте имеется избыток саттва, он, как зеркало, отражает сознание я (пуруши). При отражении в интеллекте сознания я лишенная сознания его модификация в образе стола становится освещенной в сознательном состоянии восприятия. Подобно тому как зеркало, отражая свет лампы, позволяет видеть отраженные в нем другие вещи, так и материальное начало-интеллект,-будучи прозрачным и светлым, отражая сознание я, освещает или различает объекты познания.

Здесь необходимо отметить, что гносеологически теория отражения объясняется различно Вачаспатимишрой и Виджнянабхикшой. При описании вышеизложенного процесса познания мы придерживались мнения Вачаспатимишры. Он считает, что объект познается в том случае, если я отражается в интеллекте, который модифицируется в форму объекта.

Согласно же Виджнянабхикшу, процесс чувственного познания происходит иным образом. Когда какой-либо объект соприкасается соответствующим органом чувства, интеллект модифицируется в форму объекта. Затем интеллект, ввиду преобладания в нем саттвы, отражает сознательное я и, невидимому, сам становится сознательным, подобно тому как зеркало, отражая свет лампы, само ярко освещается и приобретает способносгь показывать другие объекты. Далее, интеллект, модифицированный таким образом в форму объекта, сам отражается в я. Иными словами, объект представляется я через интеллект, модифицированный в соответствующую форму объекта. Таким образом, с точки зрения Вачаспати, я отражается в интеллекте, а не, наоборот, интеллекта. Виджнянабхикшу же считает, что имеется взаимное отражение - я в интеллекте и интеллекта в я. Этот взгляд разделяется также Ве-давьясой в его комментарии на 'Йога'. Такое предположение Виджнянабхикшу об отражении модифицированного интеллекта в я потребовалось ему, скорее всего, для того, чтобы объяснить состояние наслаждения и страдания, переживаемое я. Будучи чистым сознанием, свободным от всех наслаждений и страданий, я не может являться субъектом этих переживаний.

В действительности наслаждение и страдание испытывает интеллект. Поэтому очевидные переживания я наслаждения и боли могут бьпь объяснены только с помощью некоторого рода отражения интеллекта в я. Восприятия бывают двух видов: нирвикал-пака - неопределенные и савикалпака - определенные. Первый вид переживаний возникает в момент соприкосновения чувства с соответствующим ему объектом и предшествует всякому умственному отбору данных чувственного восприятия. Поэтому такое восприятие называется простым ощущением объекта. Этот вид восприятия представляет собой познание объекта просто как чего-то существующего, без всякого осознания его в качестве вещи того или иного рода. Это - невыразимое словами переживание, похожее на переживания ребенка или немого. Подобно тому как дети и немые не могут выразить словами своих переживаний, так и мы не можем передать в словах или предложениях это неопределенное восприятие объекта.

Второй вид восприятия появляется в результате анализа, синтеза и истолкования манасом (умом) данных чувственного восприятия. Поэтому подобное восприятие называется суждением об объекте. Это - определенное познание объекта как особого рода вещи, имеющей определенные качества и находящейся в определенных отношениях к другим вещам. Такое восприятие объекта выражается в форме предложения с субъектом и предикатом, например: 'Это - корова', 'Эта роза красная' .

Вывод представляет собой познание одного Пр невоспринимаемого термина через другой, который воспринимается и неизменно связан с первым. Вывод ведет нас от того, что воспринято, к познанию того, что невоспринимаемо, через известную всеобщую связь (вьяпти) первого со вторым. Знание о вьяпти - всеобщей связи между двумя объектами -мы получаем из повторных наблюдений их одновременного существования. В противоположность ошибочному мнению некоторых мыслителей, представители санкхьи считают, что одного примера связи двух объектов недостаточно для познания всеобщей связи между ними.

В отношении классификации выводов санкхья придерживается точки зрения ньяйи, хотя и в несколько измененной форме. Выводы делятся прежде всего на утвердительные и отрицательные. Вывод считается утвердительным, когда он основан на общеутвердительном суждении, и отрицательным - когда основан на общеотрицательном суждении.

Утвердительные выводы делятся на пурвават и саманьятодришта. Пурвават - это такой вывод, который основан на наблюдаемом постоянном сосуществовании двух вещей. Так, например, из виднеющегося дыма заключают о существовании огня, потому что всегда наблюдалось, что дым сопровождается огнем. Вывод саманьятодришта основан не на каком-либо наблюдаемом сосуществовании среднего и большего терминов, а на соответствии среднего термина фактам, постоянно связанным с большим термином. Как мы узнаем об имеющихся у нас чувствах зрения, осязания и т. д.? Этого нельзя узнать посредством восприятия, ибо сами чувства внечувствен-ны У нас нет чувства для восприятия наших чувств. Следовательно, о существовании чувств можно узнать с помощью вывода, подобного следующему: 'Все действия (например, действие резания) требуют некоторых средств или инструментов; восприятия (например, восприятие цвета) также представляют собой действия; следовательно, должны быть и некоторые средства или органы восприятия'. Здесь следует отметить, что существование органов выводится из актов восприятия не потому, что мы наблюдали органы, которые должны быть неизменно связаны с теми или иными актами восприятия, но потому, что восприятие, как мы знаем, есть действие, а действие требует средств для своего осуществления.

Отрицательный вывод похож на то, что некоторые наяйики называют выводом шешават. Он состоит в доказательстве того, что должно быть истинным, путем исключения всего противоречащего ему. Так, например, устанавливается, что звук должен быть не чем иным, как качеством, потому, что он не может быть субстанцией или активностью, отношением или чем-либо еще. В отношении логической формы вывода последователи санкхьи, как и наяйики, считают пятичленный силлогизм наиболее убедительной формой доказательства посредством умозаключения.

Третий источник познания - это шабда, или достоверное свидетельство. Оно состоит из авторитетных заявлений и дает нам знание объектов, которые не могут быть познаны ни с помощью восприятия, ни с помощью вывода. Шабда бывает двух видов: лаукика и вай-дика. Лаукика есть показание обыкновенных внушающих доверие лиц, не признаваемое, однако, в системе санкхьи самостоятельным источником познания, поскольку оно зависит от восприятия и вывода; вайдика-показание шрути, то есть вед. Веды дают нам истинное познание сверхчувственной реальности, которая не может бытьпознана посредством восприятия или вывода. Так как веды никем не составлены, они свободны от всех дефектов и несовершенств, присущих произведениям людей. Поэтому они непогрешимы и обладают самоочевидной достоверностью. Веды являются воплощением откровения просветленных пророков. Будучи всеобщим и вечным опытом, эти откровения независимы от воли и сознания отдельных лиц. Веды безличны; однако они невечны, поскольку возникают из духовного опыта пророков и святых и сохраняются посредством передачи их учения от поколения к поколению.

IV**. Доктрина освобождения**

В нашей жизни переплетаются радость и печаль. И действительно: в жизни масса удовольствий, которыми пользуются многие существа, но в ней гораздо больше страданий и лишений, которым подвержены в большей или меньшей мере все живые существа Если бы даже кому-нибудь и удалось избегнуть всех болезней и лишений, он не смог бы уклониться от когтей старости и смерти. ш Обычно мы являемся жертвами трех видов страданий - адхьятмика, адхибхаутика и адхидайвика. Первый вид страданий обусловливается внутренними причинами - телесными и душевными болезнями. Сюда относятся такие телесные и психические страдания, как лихорадка, головная боль, внезапные приступы страха, гнева, алчности и т. п.

Второй вид страданий вызывается внешними естественными причинами - людьми, зверями, колючками и т. п. Примерами такого страдания могут служить убийство, укус змеи, укол и т. д.

Третий вид страданий вызывается внешними сверхъестественными причинами - привидениями, демонами и т. д. Люди страстно желают избегнуть всякого рода страданий. Больше того, они хотят раз и навсегда пресечь все страдания и пользоваться одними удовольствиями. По это невозможно. Мы не можем получать одни лишь удовольствия и совершенно устранить мучения. Пока мы связаны со своим бренным телом и его несовершенными органами, все наши удовольствия тесно переплетаются с мучениями, хотя иногда только временными. Поэтому следует отказаться от гедонистического идеала наслаждений и поставить перед собой менее привлекательную, но зато более разумную цель-освободиться or страданий.

В системе санкхьи под освобождением по- нимается абсолюгное и полное прекращение всех страданий, без какой бы то ни было возможности их повторения. Это - конечная цель, suinmuni bonuin нашей жизни. Как достигается освобождение, или абсолютная свобода, от всяких мучений и страданий? Все искусства и ремесла современного человека и все достижения современной науки могут дать нам лишь временное облегчение от мук, лишь мимолетные удовольствия. Они не обеспечивают полного и окончательного освобождения от всех зол, которым могут подвергнуться наш ум и тело. Поэтому для разрешения этой задачи требуется другой, более эффективный метод, который индийский философ находит в правильном познании реальности. То, что наши страдания обусловлены невежеством,- общее правило. Подтверждением этому могут быть многочисленные примеры, когда зачастую невежественный и необразованный человек испытывает страдание потому, что он не знает законов жизни и природы. Чем больше мы знаем о самих себе и об окружающем нас мире, тем лучше приспособляемся к борьбе за существование и тем больше получаем наслаждений. Однако и в этом случае мы не вполне счастливы и не полностью свободны от страданий и нищеты. Причина этого коренится в том, что мы не обладаем совершенным познанием реальности. Когда мы будем обладать этим познанием, мы достигнем освобождения от всех страданий.

Реальность в понимании философов санкхьи представляет собой множество я и стоящий перед ними мир объектов. Я - это разумное начало, которое, не обладая каким-либо качеством или активностью, является чистым сознанием, свободным от ограничений пространства, времени и причинности. Это чистый субъект, выходящий за пределы мира объектов, включая физические предметы и органические тела, ум и чувства, мое я и интеллект. Все изменения и всякого рода активность, все мысли и чувства, все удовольствия и страдания, все радости и печали принадлежа! тому, что мы называем единством ума и тела. Я совершенно отлично от комплекса ума-гела и стоит поэтому вне всех болезней или несчастий психической жизни. Удовольствие и страдание являюгся психическими факторами, которые не имеют реального отношения к чистому Я. Ум, а не Я испытывает удовольствие или страдание, бывает счастливым или несчастным. Точно так же добродетель и порок, достоинства и недостатки - словом, все моральные качества- относятся к аханкаре как личности, являющейся побудителем и исполнителем всех деянии.

Я отличается от аханкары-носителя морали, побуждающего к добру или злу, достигающего их и соответственно наслаждающегося или страдающего. Таким образом, мы видим, что Я - это трансцендентный субъект, самая сущность которого есть чистое сознание, свобода, вечность и бессмертие. Это - чистое сознание в том смысле, что изменяющиеся состояния и процессы ума, которые мы называем эмпирическим сознанием, не принадлежат Я. Я есть субъект, или свидетель, умственных изменений, равно как и телесных или физических изменений, но оно столь же отлично от первых, как и от вторых. Я - это сама свобода, поскольку оно выходит за пределы пространства, времени и причинно-следственного порядка существования. ft вечно и бессмертно потому, что оно не произведено никакой причиной и не может быть разрушено никоим образом

Удовольствие и боль, радость и печаль свойственны интеллекту и манасу (уму). Пуруша же, или Я, по своей природе свободно от всего этого. Но ввиду невежества Я не может отличить себя от ума и интеллекта и присваивает их себе, считая их частями самого себя, вплоть до отождествления себя с телом, чувствами, умом и интеллектом. Я становится, так сказать, кем-то определенным именем и особым 'сочетанием таланта, темперамента и характера'. Мы говорим о Я как о 'вещественном я', 'общественном я', как о 'чувствующем и имеющем влечения я', 'воображающем и желающем я' или 'обладающем волей и мыслящем я' (Джемс).

Согласно учению санкхьи, все эти я являются не-Я, отражающими чистое Я и передающими ему все свои аффекты и эмоции, Я считает себя счастливым или несчастным, когда ум и интеллект, с которыми оно себя отождествляет, становится таковым, подобно тому как отец читает себя счастливым или несчастным, когда его любимый сын переживает удачу или неудачу, или как господин чувствует себя оскорбленным при нанесении обиды его слуге. Именно это отсутствие разграничения Я и не-Я, то есть чувство тождества Я с умом-телом, и является причиной всех наших тревог.Мы страдаем от боли или испытываем удовольствие потому, что переживающий субъект, находящийся внутри нас, ошибочно отождествляется с переживаемыми объектами, включая удовольствие и боль.

Поскольку причиной страдания является невежество, то есть неумение разграничивать Я и не-Я, то свободу от страдания может принести именно познание различия между ними. Но спасительная сила познания - это не просто постижение истины; оно должно быть непосредственным познанием, или ясным пониманием того факта, что Я-это не тело и чувства, не ум или интеллект. Если мы осознаем или увидим,, что наше Я есть не рожденный и не умирающий дух, вечный и бессмертный субъект опыта, мы освободимся от всех несчастий и страданий.

Непосредственное познание истины необходимо для устранения иллюзии, будто тело и ум являются моим Я. В таком случае мы непосредственно и несомненно воспринимаем, будто Я- это отдельный психофизический организм. Познание того, что Я отличается от всего этого, будет таким же непосредственным восприятием, если оно должно опровергнуть предыдущее и аннулировать его. Иллюзорное восприятие веревки в виде змеи не может быть рассеяно никакими аргументами или наставлениями, кроме другого восприятия веревки как таковой. Для познания нашего .Я необходим долгий путь духовных испытаний вместе с уважением к истине и постоянным размышлением о том, что дух не есть тело, чувства, ум или интеллект3. Природу и методы этого воспитания мы рассмотрим ниже, когда перейдем к философии йоги.

Когда Я достигает освобождения, в нем не происходит никаких изменений и не появляется никаких новых свойств или качеств. Освобождение, или свобода, Я не означает развития от менее совершенного к более совершенному состоянию. Равным образом бессмертие и вечная жизнь не должны рассматриваться как будущие возможности или события во времени. Если бы они являлись событиями или временными приобретениями, то они подчинялись бы и законам времени, пространства и причинности и как таковые были бы противоположными именно свободе и бессмертию. Достижение же освобождения означает недвусмысленное признание Я как реальности, находящейся вне времени и пространства, вне ума и тела и, таким образом, в сущности своей свободной, вечной и бессмертной.

Когда осуществляется такое понимание Я, оно перестает подвергаться превратностям тела и ума и спокойно существует в самом себе как беспристрастный свидетель физических и психических изменений. Подобно тому как танцовщица после выступления перед зрителями прекращает танцевать, так и пракрити перестает действовать и строить мир после проявления своей природы в Я .

Таким образом, каждому я предоставляется возможность осознать себя и тем самым достигнуть освобождения в этом мире. Этот вид освобождения известен как освобождение души во время ее жизни в теле. После смерти своего тела освобожденное Я достигает освобождения духа от всех тел, как вещественных, так и тонких, что обеспечивает абсолютную и полную свободу .

Виджнянабхикшу считает, что последнее есть реальный способ освобождения, поскольку Я не может быть полностью свободным от влияния телесных и умственных изменений в период своего 1елесного воплощения 4. Но все последователи санкхьи считают освобождение полным разрушением тронного страдания, что, конечно, не означает состояния радости, как оно понимаеются в веданте. Где нет страдания, там не может быть и наслаждения, почему что и то и другое относительно и к тому же неразрывно связано друг с другом.

**V. Проблемы бытия бога**

Отношение школы санкхьи к теизму по-разному рассматривалось различными ее комментаторами и истолкователями. В то время как одни из них решительно отвергают веру в бога, другие прилагают огромные усилия для доказательства того, что философская система санкхьи является не менее теистической, чем ньяя.

Классическая санкхья выступает против признания бытия бога исходя из следующих соображений:

а) То, что мир как система производных следствий должен иметь причину,- вне всяких сомнений. Но бог, или Брахман, не может быть причиной мира. Говорят, что бог должен быть вечным и неизменным Я- Однако то, что неизменно, не может быть движущей причиной чего-либо. Отсюда следует, что первопричина мира является вечной, но всегда изменяющейся пракрити - материей.

б) Могут сказать, что материя (пракрити), будучи неразумной, для того чтобы производить мир, должна контролироваться и направляться некоторой разумной силой. Индивидуальные же я ограничены в возможности познания и поэтому не могут контролировать тонкую материальную причину мира. Следовательно, должно быть бесконечно мудрое существо, то есть бог, который направляет и руководит материей.

Но это мнение несостоятельно. Согласно теистам, бог не действует и никоим образом не проявляет никаких усилий, в то время как управлять пракрити-это значит именно действовать. Допуская, что бог является правителем пракрити, мы можем ноставть вопрос:что побуждает бога управлять пракрнги и тем самым создавать мир? Это не может быть основной целью бога, ибо для него как совершенного существа нет каких-либо невыполнимых желаний и недостижимых целей. Это не может быть и делом существ, созданных богом, ибо ни один благоразумный человек не станет беспокоиться о благополучии других людей, не преследуя при этом своей собственной выгоды. Действительно, в мире столь много зла и страданий, что едва ли можно сказать, что он является творением бога, который, создавая мир, имел в виду только благо сотворенных им существ.

в) Вера в бога несовместима с признанием реальности множества бессмертных единичных я (душ). Если сказать, что они представляют собой части бога, то эти души должны были бы обладать некоторым божественным могуществом, что, однако, совершенно исключено. Если же они созданы богом, то они должны быть подвержены разрушению. Из всего этого следует, что бог не существует и что материя (пракрита) есть достаточное основание для бытия мира объектов. Материя создает мир без участия сознания на благо единичных я, подобно тому как молоко коровы само течет из ее вымени для питания теленка.

Реже встречается другое толкование санкхьи, не признающее ее атеистической системой. Такова точка зрения Виджнянабхикшу и некоторых современных историков философии 1. Они утверждают, что бога, обладающего способностью творить мир, не существует, но мы должны верить в бога как вечно совершенного духа, который является свидетелем мира и одно присутствие которого заставляет материю действовать и творить, подобно тому как магнит приводит в движение кусок железа. Виджнянабхикшу полагает, что существование такого бога подтверждается как разумом, так и священным писанием.

**VI. Заключение**

Система санкхьи прослеживает весь путь развития мира: от взаимодействия двух основных начал - духа и первичной материи-до создания всей современной вселенной.

С одной стороны, мы имеем пракрити, которая считается основной причиной всего мира, включая физические предметы, органические тела и психические явления (например, ум, интеллект и мое я). Пракрити является как материальной, так и действующей причиной мира. Она активна и постоянно меняется, но в то же время слепа и неразумна.

Способно ли такое слепое начало развертывать и направлять упорядоченный мир к какой-либо разумной цели? Далее, как можно объяснить первоначальное беспокойство, вибрацию в пракрити, которая, как говорят, должна была находиться в состоянии равновесия?

Санкхья признает также и второе основное начало - пурушу, или Я. Категория пуруши включает множество я, которые являются вечными, неизменными началами, наделенными чистым сознанием. Все эти я разумны, но неактивны и неизменяемы. Только в контакте с такими обладающими сознанием и разумом я лишенная сознания и неразумная пракрити развертывает мир опыта.

Но каким образом неактивное и неизменное Я может соединяться с пракрити и оказывать на нее влияние? Сторонники санкхьи утверждают, что одного присутствия пуруши, или Я. достаточно для того, чтобы заставить пракрити действовать, хотя само по себе Я остается неподвижным. Подобным же образом отражение наделенго-го сознанием Я в лишенном сознания интеллекте объясняет познание и другие психические функции интеллекта. Но каким образом простое присутствие Я может быть причиной изменений пракрити, а не самого Я, - неясно. Равным образом совершенно непонятно, каким образом такое неразумное материальное начало, как интеллект, может отражать чистое сознание (которое нематериально) и тем самым приобретать сознание и разум. Физические аналогии, данные в системе санкхьи, недостаточно проливают свет на это положение. Существование множества я доказывается в системе санкхьи исходя из различий в природе, активности, времени рождения и смерти, сенсорной и моторной способностей различных живых существ. Однако все эти различия имеют отношение не к Я как чистому сознанию, но к связанным с ним телам. Поскольку же речь идет об их внутренней природе (то есть чистом сознании), то нет ничего такого, что может служить основанием для отличия одного я от другого. Так что теория санкхьи о многих конечных я не имеет, по-видимому, достаточных оснований. Быть может, все многочисленные я, о которых мы говорим, являются эмпирическими индивидами, или личностями, действующими в обыденной жизни.

Так что, с умозрительной точки зрения, в философии санкхьи должны быть, невидимому, некоторые пробелы. Тем не менее мы не должны недооценивать ее значения как системы самосовершенствования для достижения освобождения. Поскольку речь идет о практической цели достижения избавления от страдания, эта система ничуть не хуже других. Она дает возможность религиозному человеку реализовать самое высшее благо своей жизни - освобождение.