**Философия веданты**

**I. Введение**

**1. Происхождение и развитие веданты**

'Веданта' буквально означает 'завершение вед'. Первоначально под этим словом понимались упанишады, но впоследствии оно приобрело более широкий смысл и словом 'веданта' стали называть все идеи, вышедшие из упанишад. Упанишады могут рассматриваться как завершение вед с разных точек зрения.

Во-первых, упанишады явились последними литературными произведениями ведийского периода. Вообще в то время имелось три типа произведений: наиболее ранними были ведийские гимны, или мантры, собранные в различных сам-хитах (например, Риг, Яджур, Сама); затем появились брахманы, которые представляли собой трактаты39, содержащие руководства и поощряющие ведийские обряды, и, наконец,- упанишады, где рассматривались философские проблемы. Все эти три вида произведений считались священными текстами божественного откровения (шрути), а иногда назывались также ведами в широком смысле этого слова.

Во-вторых, упанишады изучались в последнюю очередь. Как правило, в детстве изучались санхиты; затем человек, вступающий в жизнь и обязанный выполнять ритуалы, предписанные для домохозяина, должен был изучать брахманы; упанишады же (которые назывались в некоторых случаях 'араньяками'- 'лесными трактатами'), необходимые человеку, когда он удалялся от мирской жизни и вел в лесах жизнь отшельника, пытаясь понять смысл жизни и размышляя о тайнах вселенной,- изучались в последнюю очередь.

В-третьих, упанишады можно рассматривать как завершение вед также и в том смысле, что они представляют собой кульминационныйпункт ведийских спекуляций. В самих упаниша-дах сказано, что даже после изучения вед и других отраслей знания образование человека не может считаться полным до тех пор, пока он не познакомится с предписаниями упанишад. Слово 'упанишад' означает или 'то, что приближает человека к богу', или 'то, что приближает человека к учителю' (упа-ни-сад).

Последнее значение упанишад имеет место потому, что их доктрины были известны лишь посвященным, то есть передавались учителем своим избранным и приближенным ученикам (упасана) под строжайшим секретом. Упанишады считались внутренними, тайными значениями вед, и поэтому их наставления назывались иногда 'ведопаниша-дами' - тайной вед . Упанишады были многочисленны, ибо они разрабатывались различными ведийскими школами, причем создавались в разное время и в разных местах. Несмотря на единство общего мировоззрения, рассматриваемые ими проблемы и предлагаемые решения были различны. Поэтому с течением времени возникла потребность систематизировать различныеучения так, чтобы привести их к внутреннему единству, лежащему в их основе. Эта задача была решена Бадараяной в 'Брахма-сутре' (известной также под названиями 'Веданта-сутра', 'Шарирака-сутра' или 'Шарирака-миманса' и 'Уттара-миманса'). Бадараяна сделал попытку изложить сущность учения упанишад и защитить их от возможных и действительных возражений. Но его сутры, будучи очень краткими, допускали различные толкования.

Поэтому для разработки доктрины веданты должны были появиться различные комментарии, в каждом из которых делалась попытка доказать, что его позиция - единственно совместимая с текстами божественного откровения и сутрами. Авторы этих главных комментариев явились основателями самостоятельных школ веданты. Так возникли школы Шанкары, Рама-нуджи, Мадхвы, Валлабхи, Нимбарки и другие .

Каждая школа веданты состоит не только из философов, теоретически придерживающихся ее взглядов, но также и из большого числа рядовых последователей, которые стремятся вести соответствующий образ жизни. Именно в этом отношении веданта в своих различных формах и сейчас продолжает оказывать влияние на жизнь миллионов людей.

После появления основных комментариев веданта развивалась далее в бесчисленных вспомогательных комментариях, словарях и самостоятельных трактатах, написанных выдающимися представителями каждой школы в защиту своих взглядов и для опровержения взглядов других школ. Таким образом, общий объем литературы веданты чрезвычайно велик, хотя напечатана лишь небольшая его часть.

Наиболее общим вопросом, по которому расходятся школы веданты, является вопрос об отношении я (души) и бога (Брахман).

Некоторые ведантисты, например Мадхва, утверждают, что я и бог - это совершенно различные сущности; такой взгляд называется дуализмом (двайта). Представители других школ (например, школы Шанкары) считают, что я и бог абсолютно тождественны. Этот взгляд называется монизмом (адвайта). Третьи, придерживающиеся таких же взглядов, как и Рамануджа, утверждают, что я и бог тождественны только в некотором определенном смысле; этот взгляд может быть назван ограниченным монизмом (вишишта-ад-вайта). Высказывалось много и других точек зрения, каждая из которых по-своему определяла особый тип тождества, различия или тождества в различии я и бога. Наиболее известными системами веданты являются школы Шанкары и Рамануджи, которые будут рассмотрены ниже.

Исходя из этого можно установить три стадии в развитии веданты:

1)созидательная стадия, представленная текстами божественного откровения - ведийскими произведениями, состоящими главным образом из упанишад. Основные идеи веданты выражаются здесь главным образом в форме поэтических предреканий и мистических интуиции просветленных пророков;

2) стадия систематизации, представленная 'Брахма-сутрой', которая собирает, систематизирует и отстаивает идеи, высказанные на предыдущей стадии;

3) стадия разработки, представленная всеми произведениями - от главных комментариев до философских работ, в которых выражены не только идеи и аргументы ранних авторитетов, но и самостоятельные рассуждения комментаторов.

Хотя и есть возможность рассматривать философские проблемы каждого из этих периодов в отдельности, однако за недостатком места мы рассмотрим их в одной главе. Сами ортодоксальные индийские авторы рассматривают идеи этих следующих друг за другом стадий как единый неотделимый от источника, развивающийся и разветвляющийся в своем развитии поток. Рассмотрим теперь в общих чертах развитие веданты в ведах и упанишадах.

**2. Развитие веданты в ведах и упанишадах**

Из трех вед - Ригведы, Яджурведы и Сама-веды - первая является основной работой, остальные две содержат гимны Ригведы, расположенные тем или иным образом, удобным для их исполнения при жертвоприношениях. Гимны Ригведы состоят главным образом из молитв, обращенных ко многим божествам: Агни, Митре, Варуне, Индре и др. В гимнах воспеваются могущество и великие деяния разных богов и содержатся молитвы, взывающие к их помощи и милости. Жертвоприношения богам состояли в возлиянии очищенного коровьего масла и других веществ в жертвенный огонь, сопровождавшемся гимнами и песнопениями в их честь. Эти божества считались реальностями, порождающими и руководящими всеми явлениями природы, как, например, огнем, солнцем, ветром, дождем и пр., от которых зависят такие явления, как жизнь, земледелие и благосостояние. Природа, хотя и населенная различными божествами, считалась подчиненной некоторому основному закону (ри-та), управляющему всем миром - предметами природы, так же как и живыми существами. Функцией этого закона является не только сохранение порядка, но и установление справедливости во вселенной.

Вера во многих богов называется политеизмом; поэтому очень часто говорят, что веды политеистичны. Но ведийские идеи имеют такие особенности, которые ставят данную точку зрения под сомнение.

Каждый бог, когда к нему обращаются с молитвой, превозносится в гимне как верховный бог, творец вселенной и владыка всех других богов. Поэтому Макс Мюллер утверждает, что название политеизм не подходит для этой веры, и предлагает другое - 'генотеизм'.

Но является ли ведийская вера политеизмом или генотеизмом,- это в значительной мере зависит от того, как мы объясним ее. Веды можно назвать политеистичными, если возвеличивание в них каждого бога до степени верховного божества считать не показателем действительного убеждения всех авторов в превосходстве такого божества, а только преднамеренным преувеличением, поэтической гиперболой. Но если ведийские поэты действительно верили в то, о чем они говорили, тогда генотеизм был бы лучшим названием. Последняя точка зрения более чем вероятна, так как в Ригведе мы встречаем места, где ясно утверждается, что разные божества служат лишь проявлениями единой, лежащей в основе всего реальности. 'Единая реальность называется мудрецами по-разному: Агни, Яма, Матаришва'. Такое определенное утверждение оставляет мало сомнений в существовании веры в единство, лежащее в основе всех богов.

По мнению многих авторов, ведийское мышление эволюционировало, причем идея о боге постепенно развивалась от политеизма через генотеизм к монотеизму, то есть к вере в единого бога. Эта гипотеза, может быть, и верна. Но при нашей готовности прислушиваться к голосу критиков не следует забывать и того, что даже наиболее развитой форме индийского монотеизма присуще убеждение в том, что, несмотря на единство бога, он проявляется во многих богах, причем каждому из них можно поклоняться как форме верховного божества. Даже в настоящее время в Индии имеются различные культы - шиваизм, вишнуизм и т. п.,- процветающие рядом друг с другом. Почти каждый из них основывается на философии единого верховного бога - единой всеобъемлющей реальности.

Индийский монотеизм в его живых формах, от ведийского периода до наших дней,основан, скорее, на вере в единство богов в лице единого бога, чем на отрицании многих богов ради единого бога. Таким образом, индийский монотеизм обладает особенностью, отличающей его от христианства или магометанства. Эта особенность характерна для индийской ортодоксальной религии в целом, а не только для религии ведийского периода.

Вера в единство всех богов, с которой мы встречаемся в Ригведе, составляет часть более общей идеи, которую мы также находим здесь в ясной форме,- идеи о единстве всего сущего.

В знаменитом гимне 'Пуруша-сукта', который и поныне ежедневно произносится каждым набожным брамином, ведийский пророк, быгь может, впервые в истории человечества высказал мысль об органическом единстве всей вселенной. Вот некоторые строфы этого гимна.

'У Человека тысяча голов, тысяча глаз, тысяча зубов; он покрывает землю со всех сторон и простирается на десять пальцев за ее пределы.

Человек - это все то, что есть, и все то, что будет; управляя бессмертием, он и все то, что произрастает благодаря пище.

Таково его величие; и Человек еще более велик: весь сей мир -это четвертая часть его, три четверти бессмертны на небе.

Ибо на три четверти Человек уходит вверх: но одна четверть его остается здесь и затем распространяется повсюду на живой и лишенный жизни мир'.

Все существующее - земля, небеса, планеты, боги, живые существа и неживые предметы - понимается здесь как части одной великой личности (пуруша), которая пронизывает собой весь мир и в то же время всегда остается вне его. В пуруше все, что есть, было и будет,- едино. Этот гимн представляет собой поэтическую " проницательность, раскрывающую не только вселенную - как единое органическое целое, но также и верховную реальность, как имманентную, так и трансцендентную; бог пронизывает собой весь мир, но в то же время он не исчерпывается миром и остается вне его .

В западной теологии эта концепция называется панентеизмом (не путать с пантеизмом): не все равно богу, но все есть в боге, который более велик, чем все.

Вспышка пророческого воображения, проявившаяся в цитированном выше гимне, показывает нам все разнообразие идей, которые вдохновляли ведийские умы,-монизм, панентеизм и органическую концепцию мира.

В другом гимне, называющемся 'Насадия-сукта', мы знакомимся с ведийской концепцией безличного абсолюта. Реальность, лежащая в основе всякого существования, есть первичная реальность, из которой происходит все; эта реальность, как говорится в гимне, не может описываться ни как существующая, ни как несуществующая. Здесь мы имеем, быть может, первый проблеск концепции неопределенного абсолюта, представляющего собой реальность, лежащую в основе всех вещей, но не поддающуюся описанию.

Гимн начинается так:

'Тогда не было ни того, что есть, ни того, чего нет, не было ни неба (sky), ни небес (heaven), которые выше'.

Заканчивается гимн словами:

'Он, от которого возникло все сотворенное,- сотворил ли он его, или нет,- высочайший пророк на высочайших небесах, он поистине познает,- или разве даже он не познает?'.

По поводу связи между пониманием первичной реальности как личности и как неопределенного абсолюта следует сказать, что в описании реальности как личности имеется упоминание о ее трансцендентном аспекте, который не поддается описанию в рамках объектов опыта и, таким образом, является неопределимым. Следовательно, личное и безличное понимание бога считаются двумя аспектами одной и той же реальности.

Хотя многие из важных элементов веданты и могут быть найдены, таким образом, в Ригведе, они выражены там в поэтической форме. Метод, с помощью которого мудрецы приходят к этим взглядам, не упоминается, а равно не приводятся и аргументы для их обоснования.

Философия должна быть основана главным образом на ясном размышлении и убедительной аргументации. Поэтому, строго говоря, в ведах нет настоящей философии.

Первая попытка философских спекуляций обнаруживается в упанишадах, где ясно ставятся и обсуждаются проблемы бога и вселенной. Но даже здесь философский метод получения определенного вывода на основе точной аргументации проявляется лишь отчасти. Некоторые из упанишад, написанные стихами, содержат, подобно Ригведе, вдохновенные высказывания по философским вопросам. Подобные философские изречения встречаются также и в других упанишадах, написанных прозой. Лишь в немногих упанишадах можно найти приближение к философскому методу изложения, когда путем вопросов и ответов делается попытка привести, шаг за шагом, скептически настроенного ученика к некоторому выводу.

Но, несмотря на отсутствие точных форм аргументации, упанишады чарующе обаятельны и привлекательны. Это потому, что в них сочетаются возвышенность идей, глубина проникновения, магический призыв ко всему, что есть добродетельного и возвышенного в человеке, и неотразимая сила, с которой они отстаивают свои идеи, как будто они порождены непосредственным созерцанием истины. Шопенгауэр, на которого упанишады произвели сильное впечатление, заявил, что во всем мире нет учения столь благотворного и столь возвышающего, как учение упанишад. Он называл их утешением своей жизни.

В упанишадах мы чаще всего встречаемся со следующими проблемами: Что такое реальность, из которой происходят все вещи, благодаря которой все живет и в которой все исчезает после разрушения? Что представляет собой то, с помощью познания которого может быть познано все? Что представляет собой то, с помощью познания которого неизвестное становится известным? Что представляет собой то, посредством познания которого можно достигнуть бессмертия? Кто такой Брахман? Кто такой Атман?

Уже сама природа этих вопросов предполагает, что мыслители упанишад были вполне уверены в существовании всепроникающей реальности, лежащей в основе всех вещей, возникающих из нее, существующих в ней и возвращающихся в нее, и в том, что существует некоторая реальность, посредством познания которой может быть достигнуто бессмертие.

Эта реальность иногда носит название Брахман (бог), иногда - Атман (я), иногда же - просто cam (бытие).

'В начале был только Атман',- говорится в 'Айтарейе' (1.1.1) и 'Брихадараньяке' (1.4.1). 'Все это есть Атман',- говорится в 'Чхандогье' (7.25.2). 'Если познан Атман... познано все',- говорится снова в 'Брихадараньяке' (4.5.6). Мы читаем также: 'Вначале было только бытие (сат); оно было одним без второго' ('Чхандогья', 6.2.1). Далее, 'Все это есть Брахман' ('Мундака', 2.2.11, и 'Чхандогья', 3.14.1). В этих различных контекстах термины 'Брахман' и 'Атман' употребляются как синонимы. В некоторых местах ясно говорится: 'Это Я есть Брахман' ('Брихадараньяка', 25.19); 'Я есмь Брахман' (там же, 1.4.10).

Упанишады переносят центр внимания с ведийских богов на я человека. Они анализируют я, проводя различие между внешней оболочкой и его внутренней реальностью. Тело, чувства, ма-нас, интеллект и порождаемые ими удовольствия поддаются ощущению и считаются преходящими, меняющимися модусами, а не постоянной сущностью я.

Внешние оболочки, так сказать, покровы, скрывают внутреннюю, постоянную реальность, которая ни с чем не может быть отождествлена, хотя все коренится в ней и представляет собой ее проявления. Реальное Я есть чистое сознание, а всякое частное сознание объектов является его ограниченным обнаружением. Будучи не ограниченным никаким объектом, это чистое сознание также неограниченно.

Реальное Я называется Атманом. Как бесконечная сознательность, я человека тождественно Я всех существ и, следовательно, богу, Брахману. В 'Катхе' говорится: 'Я скрыто во всех вещах и поэтому не кажется пребывающим там, но оно воспринимается особо проницательным (keen-sighted) с помощью острого, постигающего интеллекта'.

Делается все возможное, чтобы помочь человеку открыть это свое реальное Я- Познание Я рассматривается как наивысшее познание; всякое другое познание и изучение считается по отношению к нему низшим. Метод самопознания осуществляется через контроль низшего я, его глубоко укоренившихся интересов и импульсов посредством изучения, размышления и повторного сосредоточения до тех пор, пока силы прошлых привычек и мыслей полностью не преодолеются твердой верой в познание истины. Это трудный путь, в который и может пуститься только тот, кто настолько силен и мудр, что ради добродетели может отвергнуть приятное.

Ведийская вера в жертвоприношение была поколеблена упанишадами, которые объявили, что жертвоприношениями нельзя достигнуть высочайшей цели бессмертия. В 'Мундака-упанишаде' говорится, что эти жертвоприношения подобны плотам, которые дали течь (то есть оказались бесполезными в океане мирских страданий), и те глупцы, которые считают их лучшим средством, страдают в старости предсмертными муками и умирают. Выполнение ритуалов в лучшем случае может обеспечить душе временное пребывание на небесах, но когда заслуженная ею в этом мире награда исчерпана, она снова рождается (спускается на землю). Более глубокое значение придается жертвоприношению, когда поклоняющееся я и боги, которым поклоняются, отождествляются. Таким образом, церемонии приношения жертв богам должны рассматриваться только как внешние деяния, имеющие значение для непосвященного, который не понимает тайны вселенной.

Жертвоприношение, предназначенное для Я, или Брахмана, выше жертвоприношения божествам. Только через познание Я, или Брахмана, может быть прекращено повторное рождение, а вместе с ним - всякое несчастье. Кто поистине поймет свое единство с Бессмертным Брахманом, тот постигает (realise) бессмертие <становится бессмертным>.

Упанишады представляютБрахмана не только как чистую основу всякой реальности и сознания, но и как первоисточник всякой радости. Мирские удовольствия являются всего лишь искаженными частями (fragment) этой радости, подобно тому как объекты мира являются ограниченными проявлениями этой Реальности1. Тот, кто может погрузиться в глубочайшие тайники своего я, не только осознает свое тождество с Брахманом, но достигает сердца Бесконечной Радости. Яджнявалкья говорит своей жене Майтрейи' 'Доказательство того, что Я есть источник всякой радости, заключается в том, что оно является самой драгоценной вещью для человека. Всякий человек любит другого человека или вещь потому, что он отождествляет себя с этим лицом или вещью, рассматривая их как свое собственное я'. 'Нет ничего драгоценного самого по себе',- говорит Яджнявалкья.

Жена дорога не потому, что она жена; муж дорог не потому, что он муж, сын дорог не потому, что он сын; богатство дорого не ради самого себя, Все дорого вследствие того, что это - Я - То, что я само по себе является блаженством, можно доказать также тем, что во время сна без сновидений человек забывает о связи с телом, чувствами, умом и внешними объектами и погружается, таким образом, в самого себя, пребывая в спокойствии, не нарушаемом ни удовольствиями, ни страданиями.

Последующие авторы-комментаторы 'Брахма-сутры' дают свои собственные ясные и подробные истолкования упанишад и сутр. Из различных соперничающих друг с другом школ, которые возникли этим путем, наиболее известной является школа Шанкара-чарьи. То, что несведующими людьми принимается в настоящее время за веданту и даже иногда за индийскую философию, есть в действительности адвайта-веданта школы Шанкары. Следующей по степени популярности является вишишта-адвайта школы Рамануджачарьи. Мы рассмотрим философию веданты в той форме, в какой она получила развитие в этих двух школах.

**3. Общие взгляды главных школ веданты**

Следуя за Бадараяной, Шанкара и Рамануджа отвергают теории, объясняющие мир либо как продукт материальных веществ, соединяющихся для образования объектов, либо как преобразование лишенной сознания природы, произвольно создающей в своем развитии все объекты, либо как продукт двух видов независимой реальности, то есть материи и бога, одна из которых представляет собой материальную, а другая - действующую причину, создающую мир без участия первопричины. Как Шанкара, так и Рамануджа согласны в том, что не обладающая сознанием причина не может создать мир; оба они утверждают, что даже дуалистическая концепция двух абсолютно независимых реальностей - сознательной и бессознательной,- создающих мир путем взаимодействия, является неудовлетворительной.

Школы Шанкары и Рамануджи придерживаются упанишад, согласно которым 'все есть Брахман', а материя и ум не являются независимыми реальностями, но коренятся в том же Брахмане. Таким образом, обе школы являются монистическими, верующими в единую, абсолютную, независимую реальность, которая обнимает мир множества объектов и множества я.

Бадараяна, за которым следуют Шанкара и Рамануджа, тщательно разбирает неудовлетворительную природу других, противоположных его взглядам теорий мира. Опровержение этих противоположных взглядов основывается как на самостоятельных рассуждениях, так и на свидетельствах древних писаний. Мы можем суммарно изложить здесь те аргументы, с помощью которых Бадараяна опровергает главные теории индийской философии.

Учение санкхьи о том, что не обладающая сознанием первичная материя (пракрити), состоящая из трех гун (саттва, раджас и тамас), производит мир без вмешательства какой-либо сознательной силы, неудовлетворительно. Ибо вселенная - это гармоническая система великолепно приспособленных объектов, и нельзя поверить, чтобы последние были случайным продуктом какой-либо несознательной причины. Как признает сама санкхья, этот мир, состоящий из живых тел, чувств, моторных органов и других объектов, создан именно для того, чтобы быть пригодным для различных душ, которые рождены в соответствии с их минувшими деяниями. Но каким образом лишенная сознания природа может выполнить такой сложный план?

Признавая, что у мира имеется цель, но отрицая в то же время существование сознательного творца, санкхья ставит себя в затруднительное положение. Телеология, отрицающая наличие сознательного творца, лишена смысла. Приспособление средств к целям невозможно без сознательного руководства. Санкхья указывает на самопроизвольное выделение молока коровой для питания теленка как на пример несознательного, но целесообразного акта. Однако при этом забывается, что корова - живое сознательное существо и выделение молока вызывается ее любовью к теленку. Нельзя привести ни одного убедительного примера, где бы несознательный объект выполнял сложный целесообразный акт. Души (пуруши), наличие которых признается сан-кхьей, неактивны и, следовательно, не могут способствовать эволюции мира.

Учение вайшешиков о том, что мир образован сочетанием атомов, также несостоятельно, потому что лишенные сознания атомы не могут создать этот изумительно приспособленный мир. Система вайшешиков признает, конечно, моральный закон адришты, управляющий атомами при создании мира. Но этот закон также лишен сознания, и трудность поэтому не устраняется. Кроме того, остается непонятным, каким образом атомы приводятся в движение. Если бы движение было неотъемлемой природой атомов, то они никогда не прекращали бы своего движения и никогда не происходило бы распада объектов, который признается вайшешиками. Конечно, школа вайшешиков признает души, но они не обладают внутренним сознанием. Сознание возникает лишь после того, как души соединяются с телами и органами познания, а последние не существуют до сотворения мира. Следовательно, атомы не могут получать никакого сознательного руководства даже со стороны души. Последующие авторы-комментаторы 'Брахма-сутры' дают свои собственные ясные и подробные истолкования упанишад и сутр. Из различных соперничающих друг с другом школ, которые возникли этим путем, наиболее известной является школа Шанкара-чарьи. То, что несведующими людьми принимается в настоящее время за веданту и даже иногда за индийскую философию, есть в действительности адвайта-веданта школы Шанкары. Следующей по степени популярности является вишишта-адвайта школы Рамануджачарьи. Мы рассмотрим философию веданты в той форме, в какой она получила развитие в этих двух школах.

**3. Общие взгляды главных школ веданты**

Следуя за Бадараяной, Шанкара и Рамануджа отвергают теории, объясняющие мир либо как продукт материальных веществ, соединяющихся для образования объектов, либо как преобразование лишенной сознания природы, произвольно создающей в своем развитии все объекты, либо как продукт двух видов независимой реальности, то есть материи и бога, одна из которых представляет собой материальную, а другая - действующую причину, создающую мир без участия первопричины. Как Шанкара, так и Рамануджа согласны в том, что не обладающая сознанием причина не может создать мир; оба они утверждают, что даже дуалистическая концепция двух абсолютно независимых реальностей - сознательной и бессознательной,- создающих мир путем взаимодействия, является неудовлетворительной.

Школы Шанкары и Рамануджи придерживаются упанишад, согласно которым 'все есть Брахман', а материя и ум не являются независимыми реальностями, но коренятся в том же Брахмане. Таким образом, обе школы являются монистическими, верующими в единую, абсолютную, независимую реальность, которая обнимает мир множества объектов и множества я.

Бадараяна, за которым следуют Шанкара и Рамануджа, тщательно разбирает неудовлетворительную природу других, противоположных его взглядам теорий мира. Опровержение этих противоположных взглядов основывается как на самостоятельных рассуждениях, так и на свидетельствах древних писаний. Мы можем суммарно изложить здесь те аргументы, с помощью которых Бадараяна опровергает главные теории индийской философии.

Учение санкхьи о том, что не обладающая сознанием первичная материя (пракрити), состоящая из трех гун (саттва, раджас и тамас), производит мир без вмешательства какой-либо сознательной силы, неудовлетворительно. Ибо вселенная - это гармоническая система великолепно приспособленных объектов, и нельзя поверить, чтобы последние были случайным продуктом какой-либо несознательной причины. Как признает сама санкхья, этот мир, состоящий из живых тел, чувств, моторных органов и других объектов, создан именно для того, чтобы быть пригодным для различных душ, которые рождены в соответствии с их минувшими деяниями. Но каким образом лишенная сознания природа может выполнить такой сложный план?

Признавая, что у мира имеется цель, но отрицая в то же время существование сознательного творца, санкхья ставит себя в затруднительное положение. Телеология, отрицающая наличие сознательного творца, лишена смысла. Приспособление средств к целям невозможно без сознательного руководства. Санкхья указывает на самопроизвольное выделение молока коровой для питания теленка как на пример несознательного, но целесообразного акта. Однако при этом забывается, что корова - живое сознательное существо и выделение молока вызывается ее любовью к теленку. Нельзя привести ни одного убедительного примера, где бы несознательный объект выполнял сложный целесообразный акт. Души (пуруши), наличие которых признается сан-кхьей, неактивны и, следовательно, не могут способствовать эволюции мира.

Учение вайшешиков о том, что мир образован сочетанием атомов, также несостоятельно, потому что лишенные сознания атомы не могут создать этот изумительно приспособленный мир. Система вайшешиков признает, конечно, моральный закон адришты, управляющий атомами при создании мира. Но этот закон также лишен сознания, и трудность поэтому не устраняется. Кроме того, остается непонятным, каким образом атомы приводятся в движение. Если бы движение было неотъемлемой природой атомов, то они никогда не прекращали бы своего движения и никогда не происходило бы распада объектов, который признается вайшешиками. Конечно, школа вайшешиков признает души, но они не обладают внутренним сознанием. Сознание возникает лишь после того, как души соединяются с телами и органами познания, а последние не существуют до сотворения мира. Следовательно, атомы не могут получать никакого сознательного руководства даже со стороны души.

Вопреки тем буддийским мыслителям, которые рассматривают объекты мира как совокупности или агрегаты различных преходящих элементов, указывается, что преходящие вещи не могут обладать какой-либо причинностью, ибо для порождения следствия сначала должна возникну1ь причина, а затем она должна действовать и, следовательно, длиться более чем одно мгновение, или момент. Все это говорит против доктрины мгновенности, или моменталь-ности, всего сущего. Если бы даже каким-то образом и были образованы отдельные преходящие элементы, то не получилось бы никакой совокупности или агрегата, ибо буддисты не признают никаких субстанций, могущих привести элементы к единству и произвести желаемые объекты. Поскольку сознание как таковое признается результатом объединения различных элементов, оно не может существовать до объединения элементов, поэтому здесь возникает та же отмеченная выше трудность в отношении несознательной причины.

Против всех школ буддистов, которые придерживаются субъективного идеализма (виджня-навада) и объявляют, что мир, подобно сновидению, представляет собой иллюзорный продукт воображения, Шанкара выдвигает следующие важные возражения:

а) Нельзя отрицать существования внешних объектов, ибо их существование воспринимается всеми личностями. Отрицание существования воспринимаемых органами чувств горшка, ткани или столба подобно отрицанию муки в хлебе во время его съедения.

б) Если нельзя доверять непосредственному опыту, то нельзя верить и в реальность душевных состояний.

в) Абсурдно говорить, что идеи ума иллюзорно выступают как внешние объекты, если, по крайней мере, нечто внешнее не будет считаться реально существующим. Это все равно, что сказать: данный человек похож на ребенка бесплодной женщины.

г) До тех пор пока различные воспринимаемые объекты, как, например, горшок или ткань, не признаны реальными, идею горшка нельзя отличить от идеи ткани, поскольку они как объекты познания тождественны.

д) Между воображаемыми и действительно воспринимаемыми объектами имеется существенное различие: первые противоречат опыту бодрствующего человека, тогда как последние не противоречат ему.

Внешние объекты, воспринимаемые бодрствующим человеком, не могут считаться нереальными, поскольку их восприятие непротиворечиво. Таким образом, субъективный идеализм, а вместе с ним и нигилизм оказываются не в состоянии удовлетворительно объяснить мир.

Неприемлем также и деизм, которого придерживаются шиваиты и последователи Пашупати, капалики и каламукхи 41, деизм, считающий бога действующей, аматерию-материальной причиной мира. Главное возражение деистам сводится к следующему: поскольку деизм основывается не на ведах, а на самостоятельном размышлении и обыкновенном человеческом опыте, он должен соответствовать наблюдаемому нами в жизни; но этого соответствия с действительностью в данном случае мы не находим. До тех пор пока существует наш опыт, дух может воздействовать на материю только через тело, состоящее из органов восприятия и движения. Далее, его деятельность вызывается некоторым мотивом, как, например, стремлением к удовольствиям или старанием устранить муки. Но бог, как говорят, лишен тела и, следовательно, страстей и желаний. Таким образом, в свете эмпирических данных невозможно понять способ и мотивы сотворения богом вселенной.

Мы видели, что даже в столь давние времена, как в ведийский период, бог понимался в двух аспектах: бог пронизывает собой мир, но не исчерпывается им; он пребывает в мире и находится вне мира. Бог и имманентен и трансцендентен. Эти два аспекта понимания бога перешли через упанишады в позднюю веданту, хотя не все мыслители придавали одинаковое значение трансцендентности и имманентности. Учение, согласно которому бог пребывает во всех вещах, принято называть пашеизмом. Поэтому веданта обычно обозначается этим термином.

Патеизм этимологически означает теорию всё в боге'. Но если всё есть бог, то вопрос: является ли бог просто совокупностью всех объектов мира, то есть совокупностью вещей, или чем-то большим? - остается открытым. При таком различении словом 'пантеизм' обозначается теория, согласно которой бог растворяется в природе, тогда как 'панентеизм' употребляется во втором смысле. Чтобы избежать неясности в слове 'пантеизм' и все время помнить о том, что бог в веданте не просто имманентен, но и транс-цендентен, мы должны называть учение веданты о боге, скорее, панентеизмом, чем пантеизмом.

Здесь необходимо отметить, что в упанишадах и позднее в ведантийской литературе слово 'Брахман' употребляется для обозначения как Высшего Принципа, Абсолютной Реальности, так и творца мира (объекта богослужения). В этом, втором значении в поздней литературе встречается слово 'Ишвара'. На английском языке иногда пользуются термином 'Абсолют' (Absolute) для обозначения 'Высшей Реальности' и словом 'бог' (God) - для творца мира. Но слово 'бог' употребляется и в более широком смысле в обоих значениях (например, у Спинозы, Гегеля, Уайтхеда). Здесь мы пользуемся словом 'бог' вместе и наряду с термином 'Брахман' в более широком смысле (для обозначения как бога в религии, так и абсолюта в философии); контекст в каждом случае подскажет точное его значение. Употребление двух названий, или имен, может вызвать предположение о наличии двух реальностей и затемнить правильное понимание этих двух терминов как единой реальности, имеющей две стороны.

Другим положением, на котором сходятся последователи веданты, является следующее: все они верят, что познание бытия бога осуществляется прежде всего не посредством размышления, а через откровения священного писания. Ими признается, конечно, что благочестивые души, ведущие праведную жизнь, могут постигнуть присутствие бога. Но первоначально мы должны исходить из опосредствованного познания бога через несомненное свидетельство священного писания. Таким образом, в веданте, как и в ньяйе и других теистических системах, не делается почти никаких попыток приводить чисто логические доказательства в пользу бытия бога.

Приводимые же аргументы ограничиваются тем, что показывают общую недостаточность всех теорий бога, не основанных на священном писании, и оправдывают учения, изложенные в священных текстах. Эта позиция веданты несомненно догматическая и становится иногда объектом критики...

Согласно веданте, первоначальная вера необходима как для религиозной жизни, так и для мышления. Но хотя отправной пункт этой веры и лежит в чувстве неудовлетворенности, беспокойства и стремления к чему-то высшему, она остается слепым блужданием в потемках до тех пор, пока веданта не просвещается учением священного писания, указывающим путь к познанию бога. Размышление необходимо для понимания этого учения, осознания его неопровержимости и устранения сомнений. Само по себе размышление есть пустая форма или метод мышления, могущий действовать только при наличии материала. Священное писание доставляет разуму материал для умозрения, аргументации и размышления. Этот вид зависимости разума от материала, доставляемого из нерационального источника, присущ не только теологии. Даже величайшие открытия в науке восходят к некоторому нерациональному источнику, например к интуитивным проблескам истины в воображении, которые затем мышление пытается оправдать посредством дальнейшего наблюдения, экспериментирования, доказательства и разработки. Хотя все последователи веданты и признают священное писание первоисточником веры в бога, они полностью используют размышление для оправдания и разработки этой веры. Они знают из упанишад, что бог является бесконечной, сознательной, всеобъемлющей реальностью, творцом вселенной, так же как и ее хранителем и разрушителем. Каждый из последователей веданты пытается своим собственным путем развивать то, что, с его точки зрения, является наиболее последовательной теорией бога.

Сутры Бадараяны посвящены богу и называются поэтому 'Брахма-сутрой'. Однако они написаны для человека, то есть для воплощенной души, и поэтому называются также 'Шарирака-сутрой'. Таким образом, в веданте человеку огводится центральное место. Именно для его просвещения и спасения веданта занимается философией. Но какова действительная природа человека? Упанишады учат, что человек не существует независимо от бога. В этом согласны как Шанкара, так и Рамануджа. Но зависимость нашего я от бога они истолковывают по-разному.