**СОДЕРЖАНИЕ**

|  |  |
| --- | --- |
|  **Разделы**1. Введение. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
2. Индийская философия: фикция или реальность? . . . . . . . .
3. Философия в Индии: традиции и тексты. . . . . . . . . . . . . . .
4. Система ньяя . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
5. Система вайшешика . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
6. Система санкхья. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
7. Система йога. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
8. Система миманса. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
9. Система веданта. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
10. Заключение. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
11. Библиография . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
 | **Стр.** 2 3 8 12 17 20 22 24 27 29 31 |

**ВВЕДЕНИЕ**

Прежде чем перейти к непосредственному предмету нашей работы, необходимо сделать несколько замечаний принципиального свойства. А именно, необходимо в начале если и не обосновать, то по крайней мере привести веские аргументы, подтверждающее право называть предмет настоящей работы **философией**. Далее, самый способ бытия философии в Индии довольно резко отличался от тех форм существования, которые мы наблюдаем в Европе. Поэтому необходимо провести рефлексию этого способа во всех его аспектах — в аспекте построения философских текстов-шастр, в аспекте передачи базовых знаний, понятий и техник работы с ними, свойственных той или иной системе философии (социальный аспект) и в аспекте целей, которые ставили перед собой различные школы, развивая свое учение (аспект целеполагания). Рефлексия по поводу всего этого совершенно необходима, ибо основной трудностью для понимания учения практически любой школы индийской философии является отрыв содержания от способов его построения и передачи. Этот отрыв обычно совершается в силу довления (и притом совершенно безотчетного) европейских схем теоретизирования над умами исследователей философии, что приводит в лучшем случае к перекраиванию индийских систем мысли по европейским лекалам, а в худшем случае — к совершенно превратному пониманию их. Примером первого являются работы Щербатского Ф. И. ([1]), который понимал буддийское учение о дискретных элементах бытия (дхармах) как теорию, что неверно, поскольку теория должна в принципе претендовать на всеобщность описания своего предмета, что как раз не имеет места: буддисты занимались лишь теми дхармами, которые были важны для работы с сознанием, до остальных же им не было дела. Примером же второго является работа Аникеева Н. П. ([2]), в которой он сумел помимо всего прочего удивительным образом обойтись без обращения к первоисточникам.

Разумеется, мы не можем полностью и детально реализовать все вышезаявленное, но надеемся, что даже краткое обсуждение вышеперечисленных проблем будет достаточно содержательным и актуальным для изложения брахманистской философии (из-за ограниченности объема реферата мы вынуждены не рассматривать буддийские и джайнские школы, а также материализм (локаяту)).

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ФИКЦИЯ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?**

Вопрос “Является ли индийская философия философией?” одновременно и прост и сложен. Прост потому, что называть или не называть что-то философией — дело, в конце концов, произвола. Можно и физику назвать философией, просто тогда надо будет иметь в виду, что объем понятия философии изменится. И сложен, потому что в действительности решение этого вопроса представляет собой определенные трудности, ибо надо в начале ответить, что мы понимаем под философией. Как только мы решим эту проблему, мы тут же сможем решить и поставленный выше вопрос. Однако сделать это через формальное определение философии оказывается невозможным, поскольку при каждой попытке ее определения мы обнаруживаем, что каждый раз те операции, которые мы совершаем при ее определении, оказываются философскими операциями, то есть мы фактически философствуем. Поэтому можно констатировать принципиальную неопределяемость философии, каковая, как могло бы показаться, обрекает “индийский вопрос” на безответность. Но можно поступить по-другому, без формулировки определения философии, а именно построить ту или иную типологию, в рамках которой можно уже искать ответ. Встает, конечно, вопрос об основаниях для построения той или иной типологии, и мы поэтому хотим сразу отметить, что в качестве базового для нашей типологии признака мы рассматриваем тип деятельности, а не, скажем, предмет этой деятельности. Выбор наш обосновывается следующими причинами:

1. Строя типологию, мы рассматриваем то, что называется индийской философией, как объект, то есть мы объективируем ее; объективация эта совершается в рамках современного теоретизирования, поэтому в качестве основания для принимаемой типологии мы берем тот факт, что теоретизирование понимается как познавательная деятельность, фундаментальной чертой которой является авторефлексия.

2. Типология на базе понятия предмета философии (то есть на базе понимания ее как знания о началах) “не пойдет” потому, что уже давно осознан тот факт, что **философия полагает объекты, а не изучает их.** Изучение этих полагаемых объектов и составляет существо деятельности частных наук: физика потому вообще смогла возникнуть, что Аристотелем в свое время было положено понятие материи как потенциальности, актуализация которой происходит через приобретение формы. Но проблема даже не в этом — такая типология будет слишком узкой и “крепкой задним умом”, поскольку список базовых предметов, которыми “должна” заниматься философия, с течением времени расширяться и пополняться при “обнаружении” очередной философской системы, и, таким образом, эта типология не сможет работать на упреждение. Разумеется, подобная типология может показаться небесспорной, но все же он, на наш взгляд, позволяет гораздо адекватнее объяснить объяснить, в чем же различие между, скажем, Упанишадами и классическими философскими системами (даршанами).

Именно она, как совершенно справедливо отмечает В. К. Шохин [3], дает возможность провести четкую демаркационную линию между “предфилософией” и философией. Чтобы продемонстрировать этот факт, Шохин приводит в качестве иллюстрации фрагменты из “Чхандогья-Упанишады” и “Веданта-сутры”, посвященные одной и той же проблеме — проблеме причинности. В разделе VI.1.4 «Чхандогья-Упанишады» [4, стр. ] мудрец Уддалака спрашивает своего сына Шветакету, вернувшегося домой после длительной учебы, знает ли он наставление, по которому по куску глины можно узнать все сделанное из глины, по куску золота — все сделанное из золота, и т. д. Всякое изменение по Уддалаке есть лишь имя, золото остается при любых изменениях тем же золотом. В разделе II.1.14-18 «Веданта-сутры» [5, стр. 58-59] утверждается, что мир неотличим от Брахмана-Абсолюта и в пользу этого утверждения приводится аргументация. В указанных фрагментах “Чхандогья-Упанишады” и “Веданта-сутры” говорится, по сути дела, одно и то же, а именно о том, что следствие уже существует в своей причине и в существенном плане не различимы, всякое же изменение — лишь имя. Но Шохин совершенно прав, когда обращает внимание на то, **как** обсуждается эта тема и в том и в другом тексте: в случае Удаллаки и Шветакету речь идет о некотором откровении, о возвещении некоторой истины, явившейся Уддалаке в акте уникального, неповторимого акта опыта и задавать вопросы и тем более требовать доказательств в этой ситуации было бы и вправду не просто неуместным, но и бессмысленным. Бадараяна же, автор «Веданта-сутры», говорит о вещах всем известных (то есть об учении, которое известно всем ученым) и приводит аргументацию для его обоснования и опровержения оппонирующих точек зрения. То, что различие между этими текстами при тождественности предмета познавательной деятельности в первую очередь заключается в ее типе, становится еще очевиднее, если обратиться к комментарию Шанкары на приведенный фрагмент “Веданта-сутры”. Шанкара, прямо полагающий данный фрагмент «Веданта-сутры» комментарием к упоминаемому фрагменту «Чхандогья-Упанишады», уже вводит вполне нормативную терминологию - “причина”, “следствие”, их “неразличность”, опровергает конкурирующие теории, опираясь на общепринятые средства аргументации и обоснования своей точки зрения. [3, стр. 28-29].

Философствование как деятельность заключается в полагании некоторых базовых предметов и оперировании ими, причем последнее проводится проводится на основании общепринятых правил игры, то есть по принятии законов и принципов мышления, причем авторефлексивность философствования заключается во включении этих же принципов в число своих предметов рассмотрения.

Аспект полагания философией своих предметов совершенно очевиден в классических индийских философских системах (далее даршаны). В качестве примера можно привести комментарий “Ньяя-бхашью” на “Ньяя-сутру”, базовый текст ньяи (одной из даршан), точнее, тот его фрагмент, где обосновывается правомерность полагания предметов ньяи, перечисляемых в первой сутре: “...(Выдвигается возражение:) Упоминание “проблемы” и остальных (топик ньяи) самих по себе излишне, поскольку все они, будучи либо в числе средств истинного познания (=праманы), либо в числе объектов познания, не могут рассматриваться как отличные от этих (двух типов предметов). Это правда, но для блага живых существ были созданы четыре науки (веды, сельскохозяйственные, политические и логическая), среди которых ньяя является четвертой; каждая из этих наук имеет дело с отдельным набором предметов и каждая имеет свой метод рассмотрения (предметов); “проблема” же и остальные (перечисленные в сутре предметы) составляют предмет ньяи.” [6, vol. I, p. 43-44.] См. также [3, стр.31].

Эти пространные цитаты лишь подтверждают впечатление, которое мы получаем даже при беглом прочтении текстов даршан (к смыслу этого термина мы обратимся позже), а именно, что каждая из них полагает свои предметы, в терминах которых пытается построить картину мира.

Но простое полагание предметов еще не составляет суть философии. Важно еще и то, для чего и как оперируют ими.

Целью всякой даршаны декларируется познание подлинной действительности, которое, в свою очередь, призвано реализовать высшую идеологическую цель брахманистской культуры — религиозное освобождение (мокша). Познание подлинной действительности (таттва-джняна) осуществляется в терминах полагаемых данной даршаной предметов. Далее, при познании этой действительности важно определиться со средствами познания: какие средства познания вообще существуют и при каких условиях они доставляют истинное знание. И действительно, в каждой даршане встает вопрос о таких средствах (валидных источниках знания, в терминах Шохина), называемых праманами (букв. «доказательство, свидетельство») и об их числе. При этом обсуждается способность принимаемых данной даршаной праман доставлять истинное знание (так сказать, их «прамановость»), взаимонесводимость их и вопрос закрытости их списка. Каждая даршана подходила к этим проблемам по-своему, но невозможно отрицать, что в даршан очень заметен момент рефлексии своей теоретической деятельности, то есть вопрос обоснованности этой деятельности был для них одним из первых по важности.

Пользуясь моментом, хотелось бы немного остановиться на теме праман. Поначалу, по всей видимости, в своем философствовании индийцы не придавали большого значения праманам-инструментам истинного познания и больше занимались проблемами онтологии в русле натурфилософии (См., например, изложение «доклассической» санкхьи у Шохина, [7]), обсуждая число базовых элементов мира. При этом вопрос о том, на основании чего, собственно говоря, познаются эти элементы, не вставал. По-видимому, вопрос о средствах достоверного познания и их доказательности был впервые поднят основателем мадхьямики (одной из буддийских философских систем) Нагарджуной (II век н. э.) (см. [8, стр. 196]). Поэтому, как совершенно справедливо отмечает Эли Франко, видный австралийский индолог, локаята, полагавшая лишь восприятие средством истинного познания, наткнулась на большие трудности при попытке обоснования восприятия как единственной праманы — ведь обоснование проводится через вывод, логическое умозаключение, которое принимается за праману во всех остальных философских школах. Это затруднение привело к тому, что локаята разделилась на две подшколы — одна признала доказательность вывода, ограниченную пределами «материального» мира (подшкола Пурандары), другая же, став на путь скептицизма, отбросила и восприятие как праману (Джаяраши, VIII век н. э.) [9, p. 7-8]. Навряд ли, однако, следует приписывать «авторство» подобного эпистемологического крена индийской философии лишь одному буддийскому философу Дигнаге (VI в. н. э.), как то полагал Эли Франко, скорее уж его истоки следует прослеживать до эпохи Нагарджуны.

Существенность этого крена в сторону эпистемологии заметна даже хотя бы по снижению значимости вайшешики и санкхьи, занимавшихся как раз в основном вопросами онтологии, на протяжении периода от II века н. э. до IX-X веков н. э.

Таким образом, в свете вышесказанного на основании принятой нами типологии можно вполне определенно утверждать, что в Индии философия была (и, можно добавить, есть, но это уже другая тема). Также вполне определенно можно утверждать, что философией в Индии можно назвать лишь брахманистские школы -даршаны, речь о которых пойдет далее, грамматическую школу, занимавшуюся лингвистической философией, и несколько буддийских школ (прежде всего виджнянавадинов, саутрантиков, вайбхашиков и сарвастивадинов; мадхьямиков скорее следует считать антифилософами).

Философия отличается от простых интеллектуальных игр прежде всего тем, что она подобна эксперименту, в ходе которого могут быть получены самые неожиданные результаты (и совершенно не обязательно приятные), но какими бы они ни были, философ принимает их. Классическим примером философа в этом понимании слова является Сократ. Философия тотальна по своему существу и она может совершенно перестроить жизнь своего последователя. И следует сказать, что этот существенный момент присутствует и в индийской философии, о чем речь пойдет ниже.

Чтобы завершить этот раздел, необходимо сказать несколько слов о значении термина «даршана». Термин этот возводится к санскритскому корню «дриш» - «смотреть» и может переводиться как «усмотрение». Обычно понимают его как означающее системное воззрение, но можно считать, что он означает усмотрение как не поддающийся рефлексии источник для полагания базовых предметов даршаны и присущий ей способ мышления (так, в случае вайшешики ее последователи усматривают, что мир есть совокупность реально существующих вещей, и способ их мышления - дискретный). Вообще говоря, даршаной по крайней мере до XIV-XV вв. н. э. называли любую систему философии (см. [10]), но позднее так стали называть лишь шесть брахманистских философских систем: санкхью, йогу, мимансу, веданту, ньяю и вайшешику.

**ФИЛОСОФИЯ В ИНДИИ: ТРАДИЦИИ И ТЕКСТЫ**

В предыдущем разделе, как мы надеемся, удалось показать, что философия в Индии была. Теперь необходимо хотя бы вкратце описать социальный аспект философстования в Индии. Это необходимо не только потому, что способ бытия философии в Индии, как уже говорилось, был иным, нежели в Европе, но еще и потому, что в ходе этого описания мы сможем показать некоторые своеобразные черты индийской философии, которые важны для ее понимания.

Прежде всего следует отметить, что в Индии философия, как и практически любой вид системного мышления, существовала в виде традиций. Под традицией можно понимать способ трансляции культурно значимого содержания, который приводит к изменению личностного типа ее адепта. Исторически в силу ряда причин (в детали которых мы не можем вдаваться здесь) получилось так, что только те учения могли «выжить», которые имели опору в обществе в виде соответствующей традиции, адепты которой из поколения в поколение передавали свое учение, отстаивая его в непрерывной полемике с оппонирующими традициями. Без такой социальной поддержки философские тексты попросту пропадали, поскольку в таком случае их не переписывали, что в условиях индийского климата приводило к скорой порче и гибели рукописей. Этим, кстати говоря, и объясняется почти полное отсутствие текстов локаяты — в силу своего антирелигиозного характера она не была традицией, и единственный текст скептического крыла локаяты («Таттвопаплавасинха» Джаяраши, VIII век н. э.) дошел до нас лишь потому, что его переписывали джайны, использовавшие его утонченную и изощренную критику познания для обоснования своего тезиса об условности наших знаний о мире. [9, p.15].

Тотальность традиции заключалась в том, что она снабжала своего адепта не только категориальным аппаратом, но еще и стилем мышления. Это приводило к тому, что система традиции становилась вполне замкнутой и у нее не было никаких общих точек соприкосновения со сколь-нибудь серьезно различающимися традициями невозможен сколь-нибудь соджержательный спор; и действительно, при том, что индийская философия чрезвычайно контровертивна по своему характеру, мы обнаруживаем, что все споры, скажем, между мимансой и вайшешикой о вечности/невечности звука подобны разговору двух глухих — эти традиции понимают под звуком разные вещи, но это различие в понимании почему-то очевидно только для внешнего наблюдателя.

При всем при этом в Индии роль публичного диспута для философии трудно переоценить: он не только побуждал философские традиции ставить новые проблемы, но еще и служил критерием их состоятельности. Только те традиции могли рассчитывать на общественное признание, приверженцы которых имели успех на диспутах. Диспуты были, как правило, публичными и являлись большим культурным событием; нередко они организовывались при дворе того или иного царя и призом было расположение царя, оказывавшего всяческое содействие традиции победителя. Вполне очевидно, что победа на диспуте и поиск истины — вещи весьма слабо связанные, поскольку они суть разного типа деятельности. Искусство ведения диспута само по себе было целой наукой и существовали специальные пособия-шастры, посвященные ей. Ньяя, одна из даршан, отчасти произошла из этой науки, о чем речь пойдет ниже, в следующем разделе. Говоря же об индийской философии в целом, на нее можно распространить слова Матилала, крупного англо-канадского специалиста по индийской философии: «...Логика в Индии развивалась из двух различных традиций: 1) традиции vada, то есть традиции диспута, которая занималась диалектическими уловками, эристическими аргументами и софистикой, 2) традиции pramana, занимавшейся критериями эмпирического познания, надежными источниками знания.» [11, p.89].

Тот факт, что философия в Индии существовала прежде всего в виде традиций, наложило отпечаток на способ передачи и усвоения содержания философской системы. А именно, передача учения происходила в соответствии с формулой усвоение (шравана) -осмысливание (манана) - окультуривание себя (бхавана): первое означает механическое усвоение категориального и понятийного аппарата системы (это выглядит как заучивание наизусть базового текста традиции, обычно сутр), второе — оперирование этим аппаратом для описания мира и проведение взаимосвязей между всеми понятиями и категориями. Третья же компонента означает соотнесение этого описания мира с собой, то есть включение себя в описываемый мир. На этой стадии освоения учения традиции фактически происходит перестройка типа личности в соответствии с каноном традиции и ее адепт обретает тип мышления, характерный для его традиции.

Подобная технология передачи учения традиции не отразиться на структуре текстов традиций вообще и философских в частности. Практически каждая традиция, в том числе и философская, имела базовый текст (как правило сутры), над которым надстраивался корпус ряд комментариев, субкомментариев, суб-субкомментариев и т. д. Базовый текст представляет собой совокупность афоризмов, излагающих в явном или неявном виде категориальный и понятийный аппарат системы. Эти афоризмы столь кратки и емки, что базовый текст сам по себе, за редким исключением, практически нечитабелен. Но это вполне естественно, ибо такого рода текст и не предназначался для непосредственной передачи содержания, его задачей было скорее аккумулирование всего аппарата учения, типичных ходов мысли и моделей ответов на типичные возражения оппонентов. Это аккумулирование важно для облегчения заучивания наизусть, что было характерным элементом обучения в условиях Индии. Все содержание базового текста затем разворачивалось в последующих комментариях с учетом положения на рынке теорий, современного авторам комментариев.

Нормативным считалось следующее построение полемического текста (каковым был практически любой комментарий): изложение взглядов оппонентов на данную проблему (пурвапакша), затем их опровержение (кхандана) и формулировка своей позиции (сиддханта или уттарапакша). Подобное построение текста в практику индийских философов ввел, по всей видимости, Нагарджуна, составивший подобным образом «Виграха-вьявартани», один из своих трактатов [8, стр.115]. Существовала разветвленная классификация типов комментариев, каждый из которых предназначался для реализации определенной задачи. Обычно цепочка комментариев строилась следующим образом: сутра  бхашья  варттика  тика. Бхашья должна была давать нормативную трактовку понятий и категорий, излагаемых в базовом тексте (сутре), варттика уже занималась расширением и переработкой (но не слишком радикальной) учения традиции для решения новых проблем, выявившихся в ходе полемики с оппонентами. Тика же представляет собой компендий возможных точек зрения традиции на ряд актуальных проблем.

Каждая традиция провозглашала своей целью достижения максимума в постижении своего предмета, причем это постижение увязывалось с реализацией высшей идеологической ценности — освобождения от сансарного бытия. Само освобождение (мокша, апаварга) и его природа также были предметом особого внимания традиций (об этом речь пойдет в последующих разделах).

Следует, впрочем, отметить, что традиция была лишь наиболее типичным способом существования философии в период даршан (т. е. примерно с начала н. э. по XVIII век), но не единственным. Были философы, которые не принадлежали ни одной традиции и чья интеллектуальная позиция практически ничем не ограничивалась (см. например Джаяраши, речь о котором уже шла выше), но, к сожалению, сведений о них до нас дошло о чень мало, именно в силу их независимости от традиций.

В заключение остается отметить, что брахманистские системы при всем их различии, объединяются по следующим важным моментам:

1. Признание авторитета Вед.
2. Признание факта сансарного бытия, то есть наличия безначальной цепи перерождений индивида, обусловленной его поступками.
3. Признание реальности субстанционального субстрата психических явлений индивида - Атмана, который либо пребывает в сансаре, либо освобождается от него.

Эти моменты четко отделяют их от буддийских, джайнских традиций, а также учений вроде материализма (локаяты/чарваки).

В реферате получат освещение следующие шесть философских систем, которые можно разбить на пары по типологическому сходству и взаимопризнанию учений: ньяя/вайшешика, миманса/веданта и санкхья/йога. При изложении их доктрин мы опирались главным образом на источники [12, том II], [13], [14, Vol. I], [3, гл. V], [10], привлекая в случае необходимости источники более специального характера.

**СИСТЕМА НЬЯЯ**

Базовым текстом этой философской традиции является «Ньяя-сутра», датируемая на сегодняшний день примерно II веком н. э. и авторство которой приписывается легендарному мудрецу Готаме (Акшападе). Структура сутры имеет следующий вид: экспозиция топик через их поименование, определение топик и критическое их исследование. Подобное построение текста стало позднее считаться каноническим и общепринятым (см. [10, p.146])

Термин «ньяя» в первую очередь означает метод, и уже во вторую - логику. Ньяя отчасти выросла из науки диспута и это заметно даже по перечисленным в первой сутре топикам (хотя текст «Ньяя-сутры» отражает период, когда ньяя уже занималась методологией познания вообще и логикой в частности): «Лишь от познания подлинной сущности (следующих предметов ньяи) достигается высшее благо: инструменты истинного познания (праманы), объекты истинного познания (прамея), проблема (саньшая), цель (прайоджана), очевидное (дриштанта), содержательные предпосылки (сиддханта), части аргументации (аваява), косвенная аргументация (тарка), решение проблемы (нирная), дискуссия (вада), полемика (джалпа), возражательство (витанда), ошибочные логические основания (хетвабхаса), словесные увертки (чхала), псевдоаргументы (джати) и условия поражения (в диспуте) (ниграхастхана)» (НС I.1.1) [6, Vol. I, p.37]. См. также [3, стр. 262].

Сразу следует отметить, что сутра отражает уже вполне зрелую стадию ньяи, на которой полностью сформировался и определился аппарат ньяи, и поэтому трудно согласиться с Щербатским, полагавшим, что шестнадцать предметов ньяи суть лишь особые диалектические приемы, основания деления которых к тому же совершенно неизвестны и будто оно является случайным [15, часть II, стр.268].

На самом деле, как мы полагаем, вполне можно понимать перечисленные в первой сутре топики как категории методологии познавательной деятельности, описывающие ее во всех формах и аспектах. Действительно, всякое познание начинается с постановки **проблемы**, ибо никакое познание не предпринимается ни по поводу уже известного, ни по поводу совершенного неизвестного - оно разворачивается лишь в ситуации наличия сомнения, проблемы. Проблема решается с помощью **средств истинного познания** (праман), которые дают надежно удостоверенное знание. Далее, само определение средств истинного познания требует задания их области определения, то есть необходимо задать **предметы истинного познания**, по поводу которых возможно предпринимать истинное познание. Эти предметы задаются онтологической схемой вайшешики, речь о которой пойдет в следующем разделе, и которая практически без оговорок принимается ньей. Поэтому ньяя занимается не столько определением предметов познания, сколько их классификацией в соответствии со своими задачами. Далее, решение проблемы должно исходить из некоторых тем или иным образом принятых **содержательных предпосылок** (в ньяе проводится их классификация по различным критериям). Само исследование, решение проблемы вообще проводится в виду какой-то **цели**, то есть оно не обязательно самоцельно; оно в конечном счете завершается ее **решением**, получением какого-то результата. Далее, решение проблемы может проводиться либо самостоятельно, либо в кооперации с другими индивидами. Во втором случае в познавательной деятельности появляются новые составляющие. Так, поскольку индивиды могут иметь свои содержательные предпосылки и совершенно не факт, что они тождественны, то необходимо наличие чего-то **очевидного** для всех них, благодаря чему можно было бы привести их знания к общему знаменателю. Далее, появляется проблема коммуникации и передачи знаний без искажений, то есть проблема канонической аргументации, ее **составных частей**. Обычно эти составные части (всего которых пять) канонической аргументации называются индийским силлогизмом и они имеют следующую структуру (на примере огня и дыма):

**Тезис**: на горе огонь

**Основание**: потому что над ней дым

**Пример**: как в камине

**Подведение**: так и здесь, в случае горы

**Заключение**: значит, на горе огонь

Наибольшую значимость в аргументации придают основанию, поскольку именно оно несет основной груз доказательности, и обычно аргументация дает «сбой», если оно ошибочно. Поэтому отдельным предметом ньяи является **ошибочное логическое основание**. Сама ситуация совместного решения проблемы называется **дискуссией** (вада). Дискуссия является частным случаем диспута вообще, и он имеет своей целью установить истинное положение вещей, то есть найти действительное решение проблемы. Не так дело обстоит в случае других видов диспута — **полемики** и **возражательства**. Оба они нацелены прежде всего на победу и для достижения ее используются **словесные увертки**, **псевдовозражения** и **условия поражения**. Возражательство отличается от полемики тем, что один из его участников не выдвигает своей позиции и лишь критикует позицию оппонента.

Все эти топики. По мысли ньяи, очерчивают горизонт методологии методологии познания, поэтому всестороннее познание их сути позволяет обрести наивысшее благо, то есть познание подлинной действительности (таттва-джняна). Само же знание реальности приводит к достижению освобождения, избавления от сансарного бытия, как это объясняется во второй сутре (НС I.1.2): «Происходит уничтожение страдания, рождения вновь, деятельности, изъянов и неведения, причем уничтожение одного каждого из них происходит по уничтожении предшествующего ему, и это в конечном счете ведет к избавлению» [6, Vol. I, p.83]. Подробный разбор этой формулы дается ниже.

В отношении познания ньяя, равно как миманса и вайшешика, занимала позицию реализма: познание играет пассивную роль, то есть нет никаких априорных принципов, все содержание знания объекта имеет своей причиной лишь этот объект [14, p.24].

Ньяя признает четыре «атомарных», то есть не сводимых друг к другу срредства истинного познания (праманы): восприятие (пратьякша), вывод (анумана), уподобление (упамана), авторитетное свидетельство (шабда).

Восприятие есть непосредственное познание реально существующих объектов. Получаемое в результате их связи с органами чувств, причем органы чувств воспринимают не только сами объекты, но и родовое общее, отношения между ними (и то и другое по вайшешике реальны per se), а также отсутствие объектов [14, Vol.I, pp.25-26].

Вывод (или умозаключение) есть познание объекта не через восприятие его самого, а через сознательно выделяемый некий признак, который неизменно связан с данным объектом. Вывод в «Ньяя-сутре» делится на три типа: от причины к следствию (пурвават), от следствия к причине (шешават) и вывод через общую корреляцию, не подразумевающую следование или предшествование. Но затем вывод стал пониматься в терминах логики классов (или, более точно, универсалий), чему способствовало придание родовым общим независимого онтологического статуса. При новом понимании природы вывода ключевым стало понятие «проникновения» (вьяпти), то есть необходимой **логической** связи. Отношение проникновения существует между универсалиями. Так, в случае уже приводившегося примера вывода огня через присутствие дыма подобное отношение существует между «огненностью» и «дымностью»: «огненность» проникается «дымностью» в том смысле, что из присутствия дыма следует присутствие огня (но не наоборот!) и из отсутствия огня следует отсутствие дыма. Поскольку отношение проникновения существует между **универсалиями**, то это обеспечивает доказательность вывода, основывающегося на этом отношении. Вывод оперирует как минимум тремя реалиями — две универсалии, между которыми есть отношение проникновения и какая-нибудь конкретная вещь (пакша), которая обладает одним свойством (которому соответствует одна из этих универсалий) и на этом основании должна обладать и другим свойством, отвечающим другой универсалии. Соответственно, классификация вывода осталась по прежнему трехчленной, но вот основания для нее изменились: она определяется теперь типом связи двух универсалий - она бывает положительно-отрицательной, нацело положительной и нацело отрицательной. Графически это можно изобразить следующим образом:

а) б) в)

 А - одна универсалия (в случае а) огненность, в случае б) познаваемость, в случае в) вечность (звука)). В случае б) обе универсалии «совмещаются».

 В - другая универсалия (в случае а) дымность, в случае б) именуемость, и в случае в) воспринимаемость внешним органом чувств (в ситуации выдвижения такого такого тезиса философом, считающим, что ничего вечного нет)) [16, p.184-185].

Уподобление есть познание связи между названиями вещей и самими вещами, именуемыми так на основании данного описания их сходства с уже известным объектом.

Авторитетное свидетельство есть знание об объекте, получаемое из утверждений авторитетного лица. Свидетельство двояко, в зависимости от природы объекта: он либо познаваем другими праманами, либо не познаваем ими. Ко второму типу относятся Веды, которые доставляют знание о ритуалах и их результатах.

Что касается объектов познания (прамея), то ими являются: я (атман), тело, органы чувств, их объекты, познавательные акты (буддхи), ум (манас), деятельность (правритти), повторные рождения (=сансарное бытие), результаты деятельности (=удовольствие или страдание), страдание и освобождение.

Атман понимается как вечная, всепроникающая субстанция, субстрат таких качеств-атрибутов как познавательные акты, удовольствие, страдание и т. д., при этом отличный от них

Тело состоит из четырех физических первоэлементов, то есть из земли, воды, ветра и огня. Оно является опорой для переживаний Я удовольствия и страдания (без тела эти переживания невозможны).

Органов чувств — пять и их объектами являются как физические элементы, так и их качества (см. следующий раздел).

Ум — вечная атомарная субстанция, которая играет психического коммутатора, благодаря атомарности которого у Я в данный момент может быть одно переживание или познавательное событие. Сам он является шестым, «внутренним» органом чувств, который вызывает чувства удовольствия, страдания и т. д.

Под деятельностью понимаются только те действия индивида, которые предпринимаются из желания получить результат. Она вызывается неудовлетворенностью индивида, которая и есть его изъян (о котором говорила вторая сутра). Вызываемая ею деятельность, однако, не может окончательно уничтожить эту неудовлетворенность, и постоянно приносит результаты в виде удовольствия и страдания. Эти результаты побуждают индивида к дальнейшему разворачиванию деятельности и таким образом замыкается круг деятельности, составляющий существо сансарного бытия, которое есть не что иное как постоянное перерождение Я, переход его от рождения к рождению.

Сам факт пребывания в сансаре понимается как фундаментальное, экзистенциальное страдание, избавления от которого искать надлежит каждому разумному человеку.

Избавление от этого страдания и есть освобождение, понимаемое как простое отсутствие страданий (что понимается как блаженство само по себе).

В основе сансарного бытия лежит фундаментальное неведение, под воздействие которого индивид постоянно принимает за свое подлинное Я свое тело, ум, сознание, привязывается к своей деятельности и ее плодам. Поскольку познание подлинной действительности приводит к уничтожению этого неведения, то в соответствии со второй сутрой происходит постепенное уничтожение составляющих привязанности Я к сансаре.

Поведенная ньяей классификация предметов познания может показаться несколько странной, но в действительности она вполне естественна: выделяются в первую очередь те предметы, познание сути которых приводит к скорейшему освобождению.

Понятию бога «Ньяя-сутра» уделяет очень мало внимания, причем по тем трем сутрам, в которых идет речь о боге, нельзя даже понять, то ли ньяя защищает его от критики неустановленных оппонентов, то ли наоборот, ньяя подвергает его критике. Завзятыми теистами последователи ньяи стали лишь в IX-X вв. н. э., по-видимому, под воздействием жесткой критики буддистами брахманизма. То же относится и к вайшешике, в сутре которой вообще нет упоминания понятия бога. В поздней ньяе и вайшешике бог понимался как особый изначально освобожденный атман, творец мира, созидающий мир из атомов, пространства и времени и разрушающий его [16, pp.100-110].

**СИСТЕМА ВАЙШЕШИКА**

Вайшешика значительно старше ньяи, и ее базовый текст«Вайшешика-сутру», приписываемую легендарному мудрецу Канаде, датируют началом н. э. То, что вайшешика старше ньяи, заметно хотя бы по куда менее системному характеру построения ее текста [3, гл. V], [16, pp.211-220]. Само название ее происходит от слова «вишеша» - «особенность» и может пониматься как «особенная» в смысле «лучшая (философия)» или как «(философия), занимающаяся отличительными признаками вещей».

Фактически же все учение вайшешики строится на «Падартха-дхарма-санграхе» Прашастапады (V в. н. э.), формально считающемся комментарием на «Вайшешика-сутру», но в действительности являющемся самостоятельным произведением, которое придало доктрине вайшешики иной, куда более законченный и системный вид.

Учение вайшешики может быть названо онтологическим плюрализмом: по нему существует конечное множество базовых, взаимонесводимых реальностей, всевозможные сочетания которых дают все многообразие эмпирических объектов. Фактически доктрина вайшешики в своем начале была натурфилософией. Она озабочена вопросом: «Из чего состоит мир?» и не задается еще вопросом о том, что и как может гарантировать истинность познания мира. Теория познания фактически являлась прерогативой ньяи, хотя разногласия с ней по некоторым моментам и были (например, в отличие от ньяи вайшешика признавала лишь два инструмента истинного познания — восприятие и вывод).

Список базовых реалий таков: субстанции, качества, движения, общее, особенность-индивидуатор, соприсущность.

Субстанций всего девять: земля, вода, огонь, ветер, эфир (акаша), время, пространство, я (атман) и ум (манас). Первые пять субстанций называются физическими элементами (махабхутами), причем первые четыре состоят из вечных и невидимых атомов, которые соединяются, образуя невечные производные субстанции. Эфир, время и пространство — неосязаемы, и каждая из них единственна, вечна, всеобъемлюща. Ум-манас — вечен, атомарен и является своего рода психическим коммутатором: он либо соединяет Атман в данный момент времени только с одним органом чувств, либо доставляет ему акт переживания удовольствия, страдания и т. д. В силу его атомарности у атмана в конкретный момент времени может быть либо одно познавательное событие, либо одно переживание. Таким образом, поток психических явлений принципиально линеен и одномерен.

Я, или атман, является субстратом таких качеств как познавательные акты (=когниции), удовольствие, страдание, бессознательные отпечатки переживаний (санскары) и некоторых других. При этом я, будучи субстанцией, отличается от них и освобождение по вайшешике (и ньяе) понимается как бытие атмана без качеств, в том числе и когниций. Каждая когниция, акт переживания удовольствия или страдания оставляют после себя бессознательные отпечатки в Я, которые и служат причиной воспоминаний.

Качеств всего двадцать четыре (по Прашастападе, по Канаде их 17): цвет, вкус, запах, осязание, число, величина, отдельность, соединение, разъединение, предшествование, следование, когниция, удовольствие, страдание, желание, антипатия, усилие, тяжесть, текучесть, вязкость, добродетель, порок, звук и санскара (о которой говорилось в предыдущем параграфе) [12, том II, стр.178]. Качества могут быть присущи только субстанциям и ничему более, причем некоторые из них могут принадлежать всем субстанциям (например, число), некоторым — нескольким (например, цвет), а некоторые — только одной (например, звук, который может быть присущим лишь эфиру).

Движений всего пять типов — поднимание, опускание, сжатие, расширение и движение вообще [12, том II, стр.182]. Они тоже присущи лишь субстанциям

Общее (или, более точно, родовое общее) бывает двух видов — высшее и невысшее. К первому относится «бытие», поскольку абсолютно все, что существует, обладает им. Невысшими же общими, или универсалиями, являются, например, белизна, синева, «столость» (присущая всем столам) и т. д. Реализм вайшешики заключается в признании независимого онтологического статуса универсалий. Так, согласно ей стол есть стол потому, что он обладает родовым общим «столость». Более того, «столость» существует прежде стола. Родовое общее воспринимается тем же органом чувств, которым воспринимается обладающий им объект. (То, какую громадную роль играло понятие родового общего в системостроительстве вайшешики, мы покажем ниже).

Особенность есть то, что позволяет нам отличать две похожие вещи. Она может быть двоякой — относительной и абсолютной. Первой является любое невысшее родовое общее, ибо оно выделяет членов своего класса из множества предметов во вселенной. Абсолютной же особенностью-отличием обладают атомы.

Соприсущность является отношением, которое связывает свои члены в единое целое неразрывной связью. Например, части целого находятся с целым в отношении соприсущности. Это же отношение соединяет качества и движения c субстанциями. Соприсущность следует отличать от соединения (санйога), которое можно пояснить как «механический» контакт, соединяющий субстанции, способные существовать друг без друга (например, ручка и книга).

Вайшешика со временем построила из базовых реалий абсолютно замкнутую, самодостаточную систему. Чтобы показать, как выглядело это на практике, приведем цитату из раздела «Сарва-даршана-санграхи», посвященного вайшешике: «Субстанциональность и т. д. суть определения (или сущностные признаки) субстанции, качества и движения соответственно. Родовое общее «качество» есть то, что непосредственно включается родовым общим «бытие» и находится в отношении соприсущности с тем, что не является материальной причиной (=субстанции) или инструментальной причиной (=движение)» [10, p.148]. При определении базовых реалий используется герменевтический круг: субстанция есть то, что обладает качествами, движениями, общим «субстанциональностью», особенностью, причем обладание это происходит через отношение соприсущности [16, р.284].

В X веке Вьомашива, автор «Вьомавати», к списку базовых реалий добавил еще реалию отсутствия (абхава) [16, p.144]. Эту реалию следует понимать именно как отсутствие, а не небытие, поскольку отсутствие тоже реально и может познаваться органами чувств. При этом отсутствие подразумевает непременную реальность того, чего отсутствием оно является (не бывает отсутствия вообще, отсутствие всегда есть отсутствие чего-то).

Базовым положением ньяи и вайшешики является идея принципиальной познаваемости всего реального и принципиальной возможности выражения нашего познания реальности в языке. Эта идея формулируется в утверждении равнообъемности понятий познаваемости, реальности и именуемости (см. в этой связи стр.15 настоящего реферата, где приводится случай вывода с нацело положительной связью между проникаемой и проникающей универсалиями (случай б))) [16, p.285]. Это означало, в частности, что за каждым актом нашего познания должна стоять какая-то реальность, реальное положение вещей. (Поэтому, кстати говоря, нашему знанию об отсутствии стола в комнате должна отвечать определенная реалия, являющаяся его объектом; такой реалией является **отсутствие** стола или, более сильно выражаясь, наличие отсутствия стола.).

Проводится также различие между бытие реальным и бытием сущим: из второго следует первое, но не наоборот. Первые три базовые реалии обладают родовым общим «бытие (сатта)» и поэтому суть сущие, но само это общее не есть сущее, поскольку оно не может обладать собой же (иначе был бы бесконечный регресс). Поэтому говорится, что все базовые реалии обладают общим «реальность» (аститва), первые три из них при этом обладают еще бытием. Соотношение реальности и бытия было одной из трудных проблем для вайшешики.

**СИСТЕМА САНКХЬЯ**

Санкхья представляет собой философию дуалистического континуального реализма, создание которой приписывается мудрецу Капиле. Но базовым текстом ее является написанный в стихах трактат «Санкхья-карика», состоящий из 69-72 стихов (в зависимости от редакции) и который принадлежит перу Ишваракришны, жившего в V веке н. э.

Для санкхьи, в отличие от ньяи и вайшешики, характерно континуальное мышление, то есть для нее является базовым понятие **процесса**. Она признает наличие двух независимо друг от друга первичных реальностей: пуруши и пракрити. Пуруша есть некое разумное начало, у которого сознание (чайтанья) является не атрибутом, а самой его сущностью. Пуруша - это я, совершенно отличное от тела, чувств и ума. Находясь вне мира объектов, оно представляет собой вечное сознание, являющееся свидетелем происходящих в мире изменений и действий, - сознание не действующее и не изменяющееся.

Пракрити есть первопричина мира. Это вечное, бессознательное начало, которое, всегда изменяясь, служит исключительно удовлетворению Я. Саттва, раджас и тамас суть составные части пракрити, которое держит их в состоянии покоя и равновесия. Эти три составные части не являются ни качествами, ни атрибутами, они скорее представляют собой три субстанциональных элемента, составляющих пракрити, подобно тому, как три веревки, свитые вместе, образуют канат. Следствие есть проявленное условие причины. Все вещи мира суть следствия, которые наделены качествами, вызывающими удовольствие, страдание или безразличное отношение. Поэтому пракрити, являясь первопричиной вещей, должно иметь три элемента: саттва, раджас и тамас, обладающие свойствами вызывать соответственно удовольствие, страдание или безразличие, а также - проявление, активность и пассивность.

Эволюция мира начинается с соединения пуруши с пракрити, что нарушает первоначальное равновесие последней и побуждает её к действию. Весь наличный мир есть результат последовательного исхождения из пракрити эманаций. В самом общем виде последовательность эжманаций выглядит следующим образом: пракрити  махат (или буддхи)  аханкара  пять танматр  манас  пять чувств  пять органов действия  пять физических элементов (всего 25 начал - таттв) [12, том II, стр.240]. Эманации идут в порядке от тонких к грубым. Под буддхи разумеются когниции индивида, махат (=Великий) является его космологическим эквивалентом. Следует подчеркнуть, что буддхи, хотя и есть мысль, когниция, но не есть сознание - сознанием является Пуруша. Буддхи кажется обладающей сознанием из-за отражения Пуруши в буддхи, подобно тому как Луна кажется самостоятельным светилом, хотя в действительности она отражает солнечный свет. В ньяе же и вайшешике буддхи и есть сознание. Аханкара (или эготизм в терминологии Шохина) есть постоянное примысливание индивида себя к его опыту, в силу чего он говорит: «Я думаю», вместо «Думается» и т. д. Иными словами, аханкара есть эгоцентрация опыта индивида, в силу которой его подлинное Я, Пуруша, отождествляется с пракрити и ее актами. Это отождествление является причиной сансарного бытия. Танматры (букв. «только то») есть тонкие сущности звука, тактуса, цвета, вкуса и запаха, недоступные непосредственному восприятию, но из их сочетания образуются эмпирические объекты. Понимание манаса в санкхье отличается от трактовки его в ньяе и вайшешике лишь в том, что он не считается атомарным, хотя ему и приписывается та же функция психического коммутатора. Различные школы санкхьи по разному «выписывали» порядок эманаций, но суть дела от этого не меняется: весь наличный мир есть последовательное развертывание пракрити.

Санкхья признавала три инструмента истинного познания — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство. В их трактовке она не слишком отличалась от вайшешики и ньяи.

Пуруша, или я, не является ни причиной (пракрити), ни следствием (викрити) чего - либо. Хотя я само по себе свободно и бессмертно, но под влиянием авидьи (незнания) оно смешивает себя с телом, чувствами и умом (манас). Из-за неумения разобраться в том, что есть я и что – не-я, возникают все наши горести и страдания. Как только мы полностью осознаем разницу между я и не-я, включающим тело, чувства, ум, интеллект и личность, наше я выйдет из - под влияния радостей и печалей, подъёмов и упадков жизни, оно найдёт тогда покой в самом себе, став бесстрастным наблюдателем событий внешнего мира и не вовлекаясь в них. Это и будет состояние освобождения, свободы от страданий, которое называлось мукти, апаварга, кайвалья. (Следует подчеркнуть, что в отличие от ньяи и вайшешики санкхья полагала, что Пуруша (=атман) при освобождении обладает сознанием, ибо сознание есть его сущность). Такого состояния мы можем достичь или при жизни, в этом мире, или после смерти, в другом мире. Однако простое знание, интеллектуальное понимание этой истины не поможет познать самого себя и тем самым добиться окончательного освобождения от страдания. Я - это не рождённый и не умирающий дух, сущность которого есть чистое сознание. Характер и методы духовного воспитания, необходимого для самопознания тщательно разработаны йогой.

**СИСТЕМА ЙОГА**

Основателем философии йога считается мудрец Патанджали, автор «Йога-сутр», датируемых до III века н. э. Йога как таковая представляет совокупность психотехнических методик, которые в пределе позволяют освободиться от сансарного бытия. Методики эти находились, по всей видимости, эмпирическим путем, и на определенной стадии ее исторического развития потребовалось теоретическое обоснование их. Задача обоснования могла решаться на базе различных онтологических схем и фактически известны два ее решения: на основании буддийской теории дхарм и на базе онтологии санкхьи. Задача обоснования йоги средствами брахманистской философии, исходившей из реальности субстанционального атмана, стоявшая перед брахманскими теоретиками, стала особенно актуальной в виду оживленной полемики с буддистами, дававшими интерпретацию йоги в рамках своих онтологических схем [17, Реконструкция системы].

Система йога принимает теорию познания и метафизику санкхьи с её 25 началами, но к тому же признаёт бытие бога. Особый интерес эта система представляет ввиду своеобразного характера практики йоги — средства достижения вивека-джняна, то есть разграничивающего познания, которое (как это признаётся и системой санкхья) должно быть существенно важным условием освобождения. Существует два вида йоги - сампраджнята и асампраджнята. В первом случае йога проявляется в виде полной сосредоточенности ума на объекте размышления и приводящей поэтому к ясному пониманию данного объекта; во втором наблюдается полное прекращение всех умственных модификаций и, следовательно, полное отсутствие познания, в том числе и знания объекта размышления.

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

Философия йога считает бога одним из объектов размышления для обретения сосредоточенности и самопознания [17, стр.96]. Бог — совершенное существо, вечное, всепроницающее, всеведущее и совершенно свободное от всех недостатков. Йога приводит следующие аргументы в пользу бытия бога: всё, что имеет степени, должно иметь и некоторый максимум. Раз существуют разные степени познания, значит, должно быть и совершенное знание, всеведение. Тот, кто обладает всеведением, есть бог. Соединение пуруши с пракрити закладывает основу в дальнейшей эволюции мира, а прекращение этого соединения приводит к его распаду. Ни соединение, ни разъединение не присущи самим пракрити и пуруше. Поэтому должно быть такое верховное существо, которое было бы в состоянии устанавливать отношения между пракрити и пурушей в соответствии с моральными достоинствами индивидуальных душ.

Для брахманистской философии йога и ее результаты наряду с Ведами играли роль своего рода ultima ratio: когда оппоненты опровергали аргументы вайшешики в пользу реальности атомов, то ее последователи утверждали, что атомы доступны восприятию йогов.

**СИСТЕМА МИМАНСА**

Миманса, или пурва-миманса (ранняя миманса) была основана мифическим мудрецом Джаймини, которому приписывается «Миманса-сутра», датируемая примерно I вв. н. э.

Первоначально миманса занималась герменевтикой, толкуя Веды. Предмет Веды - дхарма, то есть то, что является действиями, которые приводят к благу. Утверждается, что источником знаний о таких действиях является Веда. Поскольку она дает безусловное истинное знание о дхарме и ее результатах, то объявляется, что Веда не имеет автора и безначальна. Веда существует вечно в звуковой форме (поэтому мимансаки отстаивали вечность звука), однако здесь под звуком понимается нечто иное, нежели «обычный» звук, доступный восприятию каждого — тот является лишь его проявлением. По мимансе звук есть субстанция [18, p.V (preface)]. В связи с дхармой возникает проблема ее познания — какая прамана дает нам ее знание? Шабара, первый комментатор на «Миманса-сутру» признает три праманы — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство, но нетрудно догадаться, что единственным средством познания дхармы объявляется авторитетное свидетельство, то есть Веда.

Веда, в свою очередь делится на четыре части: предписания (видхи), разъяснения (артхавада), мантры и имена (намадхея). Каждая из них, в свою очередь, делится на множество типов и подтипов. Все это разнообразие необходимо, чтобы из запутанного набора ведийских высказываний, которые зачастую противоречат друг другу, образовать стройную систему взаимосогласованных утверждений. Именно подобной герменевтической деятельностью обусловлено принятие такой праманы как постулирование (артхапатти) (см. ниже). Оно позволяет нам, услышав в автобусе фразу «Пробейте», дополнить мысленно этот эллипсис словом «талон».

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

В ходе теоретического обоснования ритуала, его действенности миманса приняла сторону реалистических школ, то есть ньяя-вайшешики, заимствовав их онтологию с небольшими изменениями. Самое существенное изменение заключается в дополнении списка субстанций двумя субстанциями, звуком и темнотой. Реальность безусловно не есть проекция сознания и существует независимо и помимо нашего сознания. Если это было бы не так, то все ритуалы оказываются бессмысленными [18, р.119-120].

Душа рассматривается как бессмертная, вечная субстанция, ибо если бы душа гибла со смертью тела, то достижение блаженства на небесах становилось бы бессмысленным. Однако сознание не считается чем-то внутренне присущим душе. Сознание возникает в душе только тогда, когда она соединяется с телом и когда какой-нибудь объект находиться перед органами познания (пятью внешними органами чувств и внутренним органом, называемым манасом). Освобождённая и покинувшая телесную оболочку душа обладает не фактически существующим сознанием, а лишь его потенциальной возможностью.

Душа, находящаяся в теле, обладает различными видами знания. Школа миманса, основанная Прабхакарой, допускает пять различных источников познания: восприятие (пратьякша), вывод (анумана), уподобление (упамана), авторитетное свидетельство (шабда) и постулирование (артхапатти). Первые четыре источника допускаются также и системой ньяя. Знание посредством постулирования возникает тогда, когда мы допускаем что-нибудь как единственное объяснение явного противоречия. Когда мы видим, например, что данный человек ничего не ест днём, но всё же прибавляет в весе, мы допускаем, что он, может быть ест ночью.

Другая школа миманса, основанная Кумарилой Бхатта, допускает ещё один источник достоверного познания. Этот шестой источник познания называется невосприятием (анупалабдхи). Он показывает, что, если, войдя в комнату и осмотревшись, мы говорим: «В этой комнате нет вентилятора», - это ещё не значит, что о несуществовании вентилятора мы узнали посредством восприятия. Восприятие объекта возникает тогда, когда наши чувства возбуждаются данным объектом, но чувства не могут возбуждаться несуществованием, которое в данном случае является объектом познания. Подобное знание о несуществовании получается посредством невосприятия.

Мимансаки верят в существование души, но они не признают существование верховной души, бога, сотворившего мир. Объекты мира образовались из материи в соответствии с кармами душ. Закон кармы представляет собой спонтанный моральный закон, который правит миром. Философы школы миманса считают также, что когда какой-нибудь человек выполняет какой - либо ритуал, в его душе возникает некая потенция (апурва), которая в будущем в благоприятный момент принесёт свои плоды. Этими плодами можно будет наслаждаться в будущей жизни.

Боги же являются своего рода физическими силами, которые, если ритуал совершен правильно, обязаны доставить соответствующий результат. Поздние мимансаки открыто говорят, что божество есть то, чье имя склоняется в дательном падеже [12, том II, стр.380].

**СИСТЕМА ВЕДАНТА**

Эта система выросла из упанишад, которые представляют собой вершину ведических спекуляций, и поэтому она называется ведантой, или завершением вед. Веданта собрала воедино все философские мысли, рассеянные в упанишадах. Её основные положения изложены в «Веданта-сутре» Бадараяны. Из всех индийских систем веданта - особенно в изложении Шанкары - оказала наибольшее влияние на индийскую жизнь и все еще продолжает существовать в той или иной форме в различных частях Индии.

Шанкара интерпретирует упанишады и «Веданта-сутру» в духе чистого, ярко выраженного монизма. Бог - единая реальность не только в том смысле, что нет ничего, кроме Бога, но также и в том, что множественности нет даже в Боге. Отрицание множественности, объединение души и Бога, утверждение, что с познанием Бога познается все, и другие подобные взгляды, мы можем найти в упанишадах. Шанкара поэтому считает, что, признавая существование только единой реальности, мы должны объяснить мир не как реальное творение, но как видимость, которую Бог вызывает в нашем воображении посредством непостижимой силы майи. Чтобы сделать концепцию майи более понятной, он объясняет ее, сравнивая с иллюзиями, встречающимися в повседневной жизни, когда, например, веревка кажется нам змеей, или какая-нибудь блестящая поверхность - серебром. Во всех случаях такой иллюзии имеется реальность, которая вследствие нашего незнания этой реальности представляется нам из-за сверх обмана чем-то еще - змеей или серебром. Это не знание не только скрывает определяющую ее реальность, но и делает ее по видимости чем-то другим. Подобным же образом может быть объяснено наше восприятие объектов мира. Мы воспринимаем многие объекты в едином Брахмане вследствие нашего незнания (авидья), которое скрывает от нас реального Брахмана и придает ему видимость многих объектов. Чтобы не думали, что теория Шанкары не в состоянии удержаться на позициях чистого монизма, поскольку она допускает существование двух реальностей - Бога и майи, Шанкара указывает, что майя как сила Бога отличается от Бога не более , чем сила сжигания от огня. Поэтому эта теория веданты представляет собой не дуализм, а чистый монизм (адвайта).

 Шанкара указывает на необходимость различать две точки зрения: обычную, эмпирическую (вьявахарика) и трансцендентную, реальную (парамартхика). Первая представляет собой точку зрения непросвещенных лиц, считающих мир чем-то реальным. На эту точку зрения опирается вся практика нашей жизни, и поэтому она по справедливости должна быть названа практической точкой зрения (вьявахарика). С этой точки зрения, мир кажется чем-то реальным, а Бог - всемогущим и всеведущим творцом, вседержителем и разрушителем. С этой точки зрения я кажется ограниченным телом, которое ведет себя, как смертное ego (ахам).

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

Эти учения веданты были интерпретированы и тем или иным образом развиты Рамануджей. Он считал, что Бог есть единственная реальность; в нем пребывают как части различные лишенные сознания материальные объекты (ачит) , а равно и многие имеющие сознание души (чит). Бог сотворил мир материальных объектов из извечно пребывающей в нем материи, подобно тому как паук вьет паутину, извлекая ее из собственного тела. Души понимаются как бесконечно малые (ану) субстанции, которые также существуют вечно. По самой своей природе они наделены сознанием и самопознанием. Каждая душа в соответствии со своей кармой наделена материальным телом. Зависимость души означает то, что она заключена в данном теле. Освобождение есть полное разъединение души и тела. Причина зависимости - карма, проистекающая от незнания. Душа отожествляет себя с телом из-за незнания своей истинной природы и ведет себя так, как если бы она была телом. Таким образом, она привязывается к земному, и сила этой привязанности становится причиной ее повторного рождения. Незнание устраняется посредством изучения веданты. Человек приходит к знанию того, что его душа отлична от тела, что она есть в действительности часть Бога, или Брахмана, от которого зависит ее бытие. После смерти освобожденный никогда не родится. Освобожденная душа становится подобной Богу, потому что, как и сам Бог, она имеет чистое сознание, свободное от несовершенств. Но она не становится идентичной Богу, поскольку конечное никогда не может стать бесконечным.

Согласно Раманудже, хотя Бог и представляет собой единственную реальность и не существует ничего, кроме Бога, все же в нем пребывают многие реальности. Сотворенный мир и созданные объекты также реальны, как и Бог.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Несмотря на то, что различные школы индийской философии отличаются разнообразием взглядов, мы можем различить даже на них общий отпечаток индийской культуры. Рассмотрим главные черты различных школ и выявить общие моменты, указывающие на сходство этих школ.

Основным моментом сходства является тот факт, что все системы рассматривают философию как практическую необходимость, которая должна помочь понять, как наилучшим образом руководить жизнью.

Каждая философская система стремится понять источник мирового зла, истинную природу вселенной и смысл человеческой жизни, с тем чтобы отыскать средства для полного уничтожения человеческих страданий. Индийская философия пессимистична в том смысле, что её произведения пронизаны чувством неудовлетворённости и беспокойства за существующее положение вещей. Но ни одна система индийской философии не останавливается на этом представлении жизни как трагедии. Однако индийская философия не ограничивается лишь указанием на несчастья, от которых мы страдаем из-за своей близорукости; она также вселяет надежду на избавление от страданий. Пессимизм в индийских системах является только начальной, но не конечной стадией учения.

Все системы индийской философии - ведийские и неведийские, теистические и атеистические верят в «вечный нравственный миропорядок» вселенной. Закон кармы признаётся шестью ортодоксальными школами, а также джайнами и буддистами. Закон кармы в различных аспектах можно рассматривать как закон сохранения моральных ценностей, закон о достоинствах и недостатках поведения; он означает, что проделанная работа не пропадает даром и что всё происходящее с человеком суть не что иное, как результат его собственных деяний. Закон кармы есть именно тот общий моральный закон, который управляет не только жизнью и судьбой всех отдельных существ, но даже порядком и устройством физического мира.

С этими взглядами тесно связана общая тенденция рассматривать вселенную как арену для нравственных деяний, где все живые существа - действующие лица.

Следующий общераспространённый взгляд, которого придерживаются все индийские мыслители, заключается в том, что незнание реальности является причиной нашей зависимости и наших страданий и что освобождение от этого состояния не может быть достигнуто без знания подлинной реальности, то есть реальной природы мира и самого себя. Однако несмотря на то, что незнание считалось коренной причиной человеческих горестей, а знание - чем-то существенным и необходимым, индийские мыслители никогда не думали, что простого знакомства с истиной достаточно для того, чтобы сразу устранить несовершенства, то есть помимо знаний необходим также и опыт.

Необходимость сосредоточенности и размышления в практической жизни привела к развитию тщательно разработанной техники, полностью объясняемой системой йоги. Применение йоги в смысле сосредоточенности посредством самоконтроля свойственно не только последователям этой системы. Мы находим её в той или иной форме и в других системах - в санкхье, веданте и даже в ньяя-вайшешике.

Наконец, все индийские системы, в том числе и брахманистские, считают идею освобождения личной целью жизни. Правда, понятие освобождение имеет некоторые незначительные различия.

 Рассмотренные в настоящем реферате философские системы отражают различные типы рациональности и способы мышления. Например, в то время как ньяя-вайшешика рассматривала мир как совокупность вещей, их свойств и их отношений, санкхья была склонна больше рассматривать мир с точки зрения процессов. Вполне понятно, что у каждой из этих точек зрения есть свои достоинства и недостатки. Так, трудно рассматривать, скажем, чашку как процесс, но организм и его функционирование будет не просто легче, но и естественнее рассматривать именно как совокупность процессов. Способ усмотрения или мышления диктует горизонт, область определения каждой философской системы, и не заметно, чтобы какая-нибудь могла бы претендовать на включение в свой горизонт предметные области остальных школ. Даже веданте, при всем ее стремлении выдать желаемое за действительное, не удается это.

Представляется вполне оправданным ожидание полезности и актуальности результатов от изучения этих систем для современной философии, психологии, логики.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Th. Stcherbatsky. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”. — London, 1923
2. Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. —М., 1965.
3. Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. — М., 1994.
4. Чхандогья-Упанишада. Пер. с санскрита, пред. и комм. А. Я. Сыркина. — М., 1992
5. Веданта-сутра. — СПб., 1995
6. The Nyaya-Sutras of Gautama, with the Bhashya of Vatsyayana and the Vartika of Uddyotakara. Tr. into English by G. Jha. *In 4 volumes* — Delhi, 1984.
7. Шохин В. К. Лунный свет Санкхьи. — М., 1995.
8. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. — М., 1990
9. Eli Franco. Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarashi’s Scepticism. — Delhi, 1994.
10. The Sarva-darshana-sangraha, or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhavacharya. Tr. into English by E.B.Cowell and A.E.Gough. — Delhi, 1996.
11. Matilal B.K. Logic, Language and Reality. — Delhi, 2nd edition, 1990.
12. Радхакришнан C. Индийская философия. *В 2-х томах*. — М., “Миф”, 1993.
13. Датта Д., Чаттерджи С. Индийская философия. — М., 1994.
14. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. *In 2 Vol*. — Delhi, 1994.
15. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов *В 2-х частях*. — СПб, 1995.
16. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II, ed. by K. Potter — Delhi, 1978.
17. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введение, комм. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. — М., 1992
18. Slokavartika. Tr. with extracts from the commentaries «Kasika» of Sucarita Misra and «Nyayaratnakara» of Parthasarathi Misra by G. Jha. — Delhi, 1983.