**Средневековая философия Индии**

**Что такое "средневековье" в Индии?**

Слово "средневековая" в применении к индийской философии – не самое удобное. В самом деле, средневековье по самому словообразованию означает то, что располагается посередине между двумя другими историческими периодами – древностью и новым временем, а это значит, что, где-то начавшись, средневековая философия должна где-то и закончиться, например, перед Возрождением – возрождением античности, древности. Но в Индии то, что соответствует европейскому средневековью, раз начавшись, не прекращается и до наших дней (в рамках непрерывающейся традиционной философии), да и древность возрождать никогда нужды не было, так как она всегда оставалась "современной". Это обстоятельство влечет за собой и другое важное отличие от положения дел в европейской философии: там средневековой мысли уже очень многое предшествует и за ней очень многое последует, а в Индии поистине исполинским слоям "средневекового" философствования "противостоят", более скромные результаты древности и вполне вторичные достижения европеизированной мысли XIX-XX веков.

Зато гораздо лучше к тому периоду истории индийской философии, который начался приблизительно одновременно с европейским средневековьем (и, как только что было установлено, так и не кончился), приложимо другое слово – "схоластика". Приложимо и в буквальном смысле, так как вся индийская философия развивалась в конкретных "школах" и обнаруживает много собственно учебных текстов, и в более глубоком, так как индийские философы, которые нас здесь интересуют, работали, как мы очень скоро в том сможем убедиться, поразительно сходно именно с европейскими схоластами.

Самой нижней границей индийской философской схоластики следует признать IV-V века, именно к этому времени относятся первые образцы основного жанра, который освоили интересующие нас философы, – классического комментария (в рамках каждой школы нормативный комментарий назывался, как правило, бхашья, другие комментарии – вритти, варттика, тика, в некоторых случаях они специально не обозначались) к сравнительно кратким базовым текстам философских школ – прозаическим сутрам и стихотворным карикам, созданным преимущественно к концу периода древности. Впоследствии на начальные комментарии писались новые (субкомментарии), также становившиеся материалом для комментирования, и в ряд с ними выстраивались философские учебники, введения, трактаты по специальным вопросам (также со временем комментировавшиеся) и, наконец, компендии, излагавшие положения основных философских школ-даршан.

Среди социокультурных факторов, способствовавших достижениям рафинированного философствования в Индии, следует выделить прежде всего три. Во-первых, активную поддержку индийскими сюзеренами и их вассалами наиболее ярких "звезд" учености и мысли (определяющее значение придворной культуры для развития индийской образованности раскрылось уже в древности, но сейчас обострилось соперничество за властителей умов между правителями все более мельчавших "доменов"). Во-вторых, не менее активную конкуренцию между основными конфессиями – джайнизмом, буддизмом, индуизмом (также их внутренние "междоусобия"), успех в которой в значительной мере зависел от искусности выдвигаемых ими аргументаторов и аналитиков. В-третьих, относительную толерантность многочисленных завоевателей Индии к творчеству местных интеллектуалов (единственное серьезное исключение из этого правила – разгром мусульманами монастырской системы буддистов, уже и без того активно вытеснявшихся из страны).

Чтобы представить себе масштабы философской активности в Индии, заметим, что только к концу X века – ко времени завершения периода ранней схоластики – можно насчитать уже более 100 авторов более 300 философских текстов (к концу XVI в. обе эти цифры следует удвоить) [17].

**Школы и наставники**

Сказанное, вероятно, не оставляет сомнений в том, что даже самый беглый обзор индийской философской персоналии требует достаточно увесистого отдельного тома. Поэтому мы и вынуждены руководствоваться самыми жесткими принципами отбора самых основных, ключевых фигур.

Материалисты-локаятики, отстаивавшие сенсуалистическую теорию познания, производимость сознания материальными элементами и атеистическое миропредставление, засвидетельствованы только в сочинениях их противников, а таковыми были все остальные школы.

Джайны развивали свое древнее учение о дуализме "души" и "не-души", о категориях бытия, иерархии живых существ, а также создали весьма оригинальные релятивистские модели логики и теории познания, в основе которых лежит убежденность в том, что любой объект имеет бесчисленное множество аспектов и каждое суждение о нем правильно лишь в ограниченном контексте. Они комментировали свой базовый текст, сложившийся, вероятно, к концу древности – "Таттвартхадхигама-сутру" Умасвати, но достаточно рано представили и специальные трактаты, основными авторами которых были Кундакунда (IV-V вв.), Самантабхадра (VII в.), Харибхадра и Акаланка (VIII в.).

В рамках буддизма наблюдается расцвет всех четырех основных школ (которые к X в. уйдут из Индии окончательно в прилежащие страны). Вайбхашика, разрабатывающая классификации неразложимых, "атомарных" элементов бытия, "поток" которых конструирует все сущее (дхармы) в виде психических и непсихических реалий, системно представлена в знаменитой "Абхидхарма-коше" (V в.) Васубандху. Тот же источник, а также некоторые другие, например, комментарий на него Яшомитры (VIII в.), позволяет выявить отпочковавшуюся от вайбхашики школу саутрантиков, признававших реально существующими только мгновенные дхармы ("длительные" существуют только номинально) и "настоящие" (прошлые и будущие отрицаются). Школа мадхьямики, отрицающая, что дхармы вообще могут быть описаны в терминах существования или несуществования, а потому предпочитавшая описывать их в терминах "пустотности" (шуньята), развивается прежде всего в комментариях на "Муля-мадхьямика-карику" Нагарджуны, составленных Буддапалитой (V-VI вв.) и Чандракирти (VII в.), а также в отдельных трактатах, быстро делится, в свою очередь, на подшколы. С одной стороны, идеи мадхьямики комбинируются с положениями других буддийских школ (отсюда частично и образование подшкол), с другой – она испытывает определенное влияние индуизма, так как их "пустотность" все более обретает черты Абсолюта ведантистов. Но самое громкое слово в общеиндийском философском многоголосии предстояло сказать школе йогачаров или виджнянавадинов. Подвергая критике объективизм первых двух школ и релятивизм третьей, йогачары утверждают конечную реальность только за сознанием (виджняна), отрицая независимое от него существование внешних объектов. Это обособление "чистой мысли" способствует разработке у них теории познания и логики. Уже основатель этого направления Дигнага (V-VI вв.) в своем сочинении "Прамана-самуччая" ("Собрание источников достоверного знания") существенно уточняет общеиндийские концепции восприятия и логического вывода. Его работу продолжает Дхармакирти (VII в.), написавший "Ньяя-бинду-пракарана" ("Краткий учебник логики"), где систематизируются восприятие и два типа выводного знания: умозаключение "для себя" и умозаключение "для других" (само это деление принадлежит также буддистам) и "Прамана-варттику" ("Комментарий на источники достоверного знания"), где обособлены темы восприятия, вывода, силлогизма и достоверности знания (ему принадлежат и пять других трактатов). К сочинениям Дхармакирти писали комментарии несколько авторов, наиболее известный – Дхармоттара (VIII-IX вв.), который вместе с Джинендрабуддхи (IX в.), комментировавшим Дигнагу, философский буддизм в Индии фактически и завершает.

Эти философские события в истории буддизма оказали многостороннее влияние на характер развития и индуистских систем, которые постоянно должны были учитывать достижения своих соперников.

Система вайшешики, сформулированная в "Вайшешика-сутрах" еще в первые века н.э., базировалась на метафизике шести категорий бытия (субстанция, качество, действие, общее, особенное, "присущность"), которая служила и своеобразным онтологическим введением в ее физику (натурфилософия как изучение конкретных материальных субстанций, качеств и видов движения) и, отчасти, теорию познания. Дальнейшим же отправным пунктом вайшешиков стало сочинение Прашастапады (V-VI вв.) "Падартхадхармасамграха" ("Собрание категорий и атрибутов"), где впервые формулируется атомистическая концепция мира, вводится божество-демиург (как начальный "побудитель" атомов, необходимый для образования из них вещей), а также теории восприятия и вывода, очень близкие тем, что были разработаны Дигнагой. В сочинении Матичандры (VI в.) "Дашападартхашастра" ("Наука о десяти категориях") делается попытка восполнить прежний набор категорий еще четырьмя – "потенция", "не-потенция", "общее-в-особенном", "небытие"; последняя из этих категорий принимается и в комментариях к сочинению Прашастапады.

Если вайшешика при наличии гносеологических интересов разрабатывала преимущественно онтологию, то в изначально близкой ей школе ньяя эти два основных направления философских поисков находились в прямо противоположной "пропорции". Учение ньяйи было систематизировано уже к концу древности в "Ньяя-сутрах" в виде подробной классификации источников знания, основных этапов познавательного процесса, способов дискуссии и логических ошибок, но также и обоснований субстанциальности духовного начала (Атман), объективности времени и пространства, целого помимо частей и ряда других основположений реалистической онтологии. "Ньяя-сутра-бхашья" Ватсьяяны (IV-V вв.) – первый из известных нам классических комментариев, автору которого принадлежит существенный вклад в разработку концепции восприятия и логического вывода, а также и общеметодологические рассуждения о самой философской деятельности (см. ниже). После Ватсьяяны жизнь найяиков все более определяется дискуссиями с буддистами. Так, после того как Дигнага подверг критике его определения, комментарий на его комментарий ("Ньяя-варттика") составляет Уддйотакара (VII в.) – отъявленный полемист, пользовавшийся любыми ухищрениями (наряду с серьезными доводами) для дискредитации буддийских логиков. Когда же Уддйотакаре досталось от Дхармакирти (см. выше), в защиту ньяйи выступил знаменитый Вачаспати Мишра (X в.), написавший уже комментарий на комментарий Уддйотакары. Чуть раньше Джаянта Бхатта (IX-X вв.) в своем трактате "Ньяя-манджари" ("Ветвь ньяйи") представил самую полную систематизацию гносеологии ньяйи, выступив с критикой всех остальных школ (как буддийских, так и индуистских).

Своеобразное положение сложилось в двух других близких школах – санкхье и йоге: здесь сами базовые тексты складываются в раннесхоластическую эпоху. В "Санкхья-карике" Ишваракришны (V в.) в семидесяти двустишиях выкристаллизовались древние учения о дуализме чистого субъекта (пуруша) и первоматерии всех феноменальных форм (пракрити), последовательности исхождения из нее других начал космоса, представлены классификации состояний сознания индивида, объяснения его перевоплощений и "освобождения" (см. ниже), опирающиеся здесь уже на "выверенную" теорию познания. В "Йога-сутрах" Патанджали (IV-V вв.) доктрина санкхьи при незначительных изменениях (центральное место в системе занимает категория читта – "менталитет", "мыслительное вещество", специальное место отводится божеству, – ишвара, – как особому, самому совершенному из чистых субъектов) оказывается отправным пунктом для разработки ступеней йогической практики, поэтапно ведущей к "обособленности" духовного начала. Заметное значение в истории философии имел методологически и полемически насыщенный комментарий к сочинению Ишваракришны – "Юктидипика" ("Светильник аргументации") и комментарий Вьясы к сутрам Патанджали – "Йога-сутра-бхашья" (VI-VII вв.). Вершина схоластической проработки материала обеих школ – комментарии Вачаспати Мишры на сочинение Ишваракришны "Санкхья-таттва-каумуди" ("Лунный свет истины санкхьи") и на комментарий Вьясы к сутрам Патанджали "Таттва-вайшаради" ("Искусность в истине").

В древних сутрах мимансы философская проблематика была только намечена: основную задачу эта школа видела в систематизации правил истолкования ведийских текстов, притом преимущественно связанных с торжественным, "официальным" ритуалом. Именно схоластам-комментаторам мы поэтому обязаны тем, что в Индии сформировалась еще одна философская система – миманса-даршана. Уже автор "Миманса-сутра-бхашьи" Шабарасвамин (V в.) разрабатывает, в полемике с буддистами, теорию познания мимансы, в которой Веда, как сакральное слово, противопоставляется другим средствам познания в качестве единственного источника знания религиозного долга – дхармы, а также обосновывается своеобразное учение о вечности (несозданности) слова, а значит и самих Вед (посредством чего отрицается существование какого-либо их автора – божества). Кумарила Бхатта и Прабхакара (VII в.), написавшие комментарии к комментарию Шабарасвамина, стали основателями двух соперничавших подшкол. Если первый занял совершенно непримиримую позицию по отношению к буддистам как основным противникам брахманской "ортодоксии", то второй, напротив, нередко воспринимал их идеи. Расхождения этих подшкол распространялись едва ли не на все значительные философские проблемы.

Тесными узами родства уже издревле с мимансой была связана веданта: они вообще обозначаются как, соответственно, "первая миманса" и "вторая миманса" (первая изучает обрядовую, вторая – мистическую сторону Вед) и многие древние учителя их были "общими". Хотя философская проблематика веданты была уже намечена в древних "Брахма-сутрах", где основное учение об Абсолюте (Брахман), как каким-то образом трансформирующемся во все феномены мира, представлено в противостоянии всем основным философским направлениям, настоящая история философии веданты также начинается только сейчас. Уже Гаудапада (VII-VIII вв.) в толковании на "Мандукья-упанишаду", разрушая, как буддисты-мадхьямики, реальность соотношения причины и следствия, обосновывает положение о реальности только неизменного Бытия, объявляя весь видимый мир в конечном счете иллюзорным. Но основной фигурой становится ученик его ученика знаменитый Шанкара (VIII-IX вв.) – странствующий проповедник, основатель первых индуистских монастырей, составитель мистических гимнов и толкователь всех текстов, которые были признаны ведантистами наиболее авторитетными (основные Упанишады, Бхагавад-гита, сутры веданты). Из множества приписываемых Шанкаре произведений (а таковыми считаются более 30) самое значительное – комментарий к сутрам веданты – "Шарирака-миманса-сутра-бхашья" ("Комментарий на сутры о размышлении над тем, кто воплощен"). Шанкара разрабатывает самую последовательную монистическую онтологию (адвайта – букв. "недуализм"), согласно его учению, конечная реальность может быть приписана только абсолюту-Брахману (в единстве Бытия-Сознания-Блаженства), тогда как множественность феноменов мира обязана своим существованием действию Иллюзии (Майя), каким-то образом налагаемой на него, которая сама не может быть описана как сущая или не-сущая, а потому характеризуется как "неописуемая" (анирвачания). Соответственно, нет различия и между индивидуальной душой (Атман) и Вседушой (Брахман), и первая обнаруживает эту тождественность в акте особого прозрения – подобно тому как девушка вдруг обнаруживает, что у нее на шее золотое ожерелье. Поэтому адвайта-веданта еще называется и абхеда-вада ("учение о неразличности"). Хотя у Шанкары бесспорны контакты с негативной диалектикой буддистов-мадхьямиков (см. выше), именно его деятельность положила начало решающему вытеснению буддизма из Индии. У Шанкары еще при жизни было много учеников, которых он, по преданиям, поставил "настоятелями" своих монастырей. Падмапада написал комментарий на начало его комментария к "Веданта-сутрам", Сурешвара откомментировал его комментарии к некоторым Упанишадам, а обращенный им в адвайта-веданту мимансак Мандана Мишра – трактат "Брахма-сиддхи" ("Достижение Брахмана"), где обосновывается положение о том, что множественный мир имеет лишь "практическую действительность" для истинно знающего и другие основоположения шанкаровской философии. Стройное здание первых комментариев адвайта-веданты достраивает тот же неутомимый Вачаспати Мишра, составляющий толкование на комментарий Падмапады. Уже в ранней веданте помимо основной, шанкаровской линии развивались и некоторые другие. Так, очень крупный языковед Бхартрихари (VII в.) разработал концепцию Брахмана-Слова, в которой источником бытия признается онтологизируемая "речь" (шабда), а вся видимость бытия объявляется результатом действия ее "потенций" (категории бытия, времени, пространства, действия и т.д.). Практически одновременно с Шанкарой действовал Бхаскара, также откомментировавший сутры веданты, но подвергший острой критике абсолютизм адвайты как отрицание реальности за внешним миром и каких-либо сущностных различий индивидуальной души и Абсолюта. Потому его учение получило название абхеда-бхеда-вада ("доктрина различности в неразличности").

Деятельность великого философского энциклопедиста Вачаспати Мишры можно рассматривать как границу между ранней и поздней индийской схоластикой. Период после X века – эпоха больших философских синтезов. Начиная со времени Удаяны (XI в.) формируется синтетическая ньяя-вайшешика, самым весомым плодом которой следует признать "новую Ньяйю", основоположенную Гангешей Упадхьяйей (XIV в.), предвосхищающую своей теорией абстракций некоторые достижения современной математической логики и вплотную приблизившуюся к введению символов в логические высказывания. Веданта на почве шиваизма дает североиндийскую, (кашмирскую) школу Абхинавагупты (X-IX вв.), создавшую и индийскую эстетическую теорию. Веданта же в рамках вишнуизма представлена в школах Рамануджи (XI-XII вв.), а также Нимбарки и Мадхвы (XIII в.), продолжающих веданту Бхаскары, в которую вводятся элементы из вайшешики и санкхьи. Зато и санкхья, все более сближающаяся с псевдотеистической йогой, по крайней мере начиная со времени Виджнянабхикшу (XVI в.), много заимствует из вайшешики и той же вишнуитской веданты. Все философские направления в той или иной мере обращают свое диалектическое оружие против адвайта-веданты, которая также выдвигает все новых аргументаторов. Один из самых ярких, Шрихарша (XIII в.), в своем знаменитом "Опровержении всех опровержений" активно использует полемические методы буддистов-мадхьямиков.

**Как работал индийский схоласт**

Итак, индийские схоласты были по преимуществу комментаторами. Обычно считается, что деятельность комментатора состоит в объяснении и уточнении слова и смысла комментируемого произведения. Отчасти это так и было, но только отчасти, потому что этим ограничивались только составители учебных текстов. Более же значительные философы решали и другую задачу: используя комментируемый текст как исходный материал, "матрицу", построить на основании этого материала (разбиваемого, как правило, на "параграфы", в исходном тексте не предполагавшиеся) целую философскую систему, и эта система оказывалась в сравнении с той, которую можно было обнаружить в исходном материале, системой принципиально нового типа (говоря современным языком – метасистемой, в коей описывается прежняя). Эта система строилась на двух основных процедурах, алгоритмах. Когда индийский схоласт работает с суждениями (например, доктрина ньяйи начинается с положения: "Высшее благо осуществляется посредством усвоения 16 категорий ньяйи, начиная с источника знания"), он вначале представляет его в виде простого тезиса, затем выдвигает контртезис абстрактного оппонента, опровергает этот контртезис и, наконец, первоначальный тезис как уже обоснованная доктрина кладется в копилку доказанных положений. Когда же он работает с понятием (в данном случае это будет "источник знания"), он дает ему общее определение, затем распределяет его как класс по составляющим элементам (в данном случае это будут конкретные источники знания) и, наконец, делает и класс, и элементы предметом анализа [18].

Методы работы индийских схоластов разительным образом напоминают схемы их западных коллег. Так, в классическую эпоху западной схоластики (время Александра Гэльского и Фомы Аквината) в трактатах преобладал такой способ подачи материала, при той же разбивке положений на параграфы, – когда вначале выдвигался тезис ("очевидно, что..."), который затем становился предметом отрицания того же абстрактного оппонента ("однако против этого...") и восстанавливался в своих правах уже в новом качестве после опровержения контртезиса ("надлежит считать, что..."). В обоих случаях фигура "абстрактного" оппонента отражает реальные философские диспуты.

**Индия глазами европейского схоласта**

Приведенное сходство, – а оно первостепенно важно, так как касается самого способа философствования, – позволяет нам сконструировать вполне абстрактную, но, думается, небесполезную для понимания индийской философии ситуацию (вспомним о важной функции абстрактного оппонента в обеих философских культурах), при которой западному схоласту удалось бы каким-нибудь способом овладеть санскритом и попасть в современную ему Индию. Нет сомнения, что он был бы удивлен аналогиями не только в том, как философствуют его индийские коллеги, – а в этом он убедился бы, ознакомившись с только что представленными схемами построения их текстов и побывав на их многодневных дискуссиях, – но и узнав, о чем они спорят.

Так, он определенно почувствовал бы себя как дома, узнав, что и они самым усердным образом обсуждают необходимые и достаточные условия для среднего термина силлогизма и классифицируют его модусы (которых Дигнага предложил 9, а Уддйотакара – 2032). В достаточно привычной обстановке он бы себя ощутил, узнав и о том, как традиционалист Шанкара вступает снова в "идеальный" диалог с рационалистом санкхьи. Рационалист утверждает, что частные недостатки в его аргументации не дискредитируют еще самой рациональной дискурсии в важнейших мировоззренческих вопросах, так как ее можно опровергать только рациональными же средствами, и между положениями священных текстов (Шрути) имеется разномыслие, в коем также не разобраться без них и, наконец, самые авторитетные тексты призывают опираться не только на авторитет, но и на логику. Традиционалист же замечает, что не было еще такого великого аргументатора, чьи доводы не были бы опровергнуты последователем какой-нибудь другой школы, что для рациональных изысканий существуют многие материи и помимо самых тонких и что в последнем случае следует обращаться к вечному, а не к переменчивому источнику истины (каковыми являются людские аргументы и контраргументы) [19]. Наконец, наш западный схоласт был бы, вероятно, уже просто "повержен" индийской модой на спор об универсалиях. Удивило бы его здесь и многообразие позиций. Так буддист, отстаивающий крайний номинализм, сказал бы, что, говоря о куске ткани, что это именно ткань, мы (если мыслим, конечно, здраво) никак не можем постулировать здесь наличие какой-то надындивидуальной "ткань-ности", но просто отрицаем, что здесь, например, нет горшка; джайн, санкхьяик и мимансак увидели бы здесь и отдельные нитки, и саму "ткань-ность"; вайшешик, как реалист последовательный, признал бы в том же куске ткани и третий фактор – субстанциальное наличие самой присущности "ткань-ности" ниткам; наконец, найяик, как реалист-экстремист (в сравнении с коим даже Гильом из Шампо мог бы показаться "либералом") сказал бы, что не только универсалии, но и эта присущность их отдельным вещам может не только логически выводиться, но и восприниматься органами чувств.

Однако многого бы европейский схоласт в Индии из хорошо ему знакомого и не досчитался бы. Ну, положим, проблемы соотношения материи и формы или вопрос о сущности и существовании он вряд ли бы ожидал найти там, где не было аристотелевской философской выучки. Но вот решительное отсутствие дискуссий о промыслительном отношении Бога-творца к сотворенному миру, о действии в этом мире благодати и ее соотношении с природой или о характере свободы воли, о приоритетах воли и разума, а также души и тела его бы удивило больше, так как речь идет, казалось бы, об общезначимых мировоззренческих вопросах. И удивило бы его отсутствие этих вопросов совсем напрасно. Первые три проблемы предполагают понимание божества как бытийно абсолютной Личности в единстве абсолютной уникальности, благости и свободы, а три последние – личностное же понимание человека как "неделимого" образа его личностного Первообраза. А это невозможно при решающем преобладании таких двух основополагающих установок индийского (хотя далеко и не исключительно индийского) мировоззрения, как монизм и атомизм, которые как два лезвия одних ножниц без остатка срезают личностную теологию и антропологию [20].

Теперь, разрешив возможное недоумение нашего европейского схоласта, мы с ним расстанемся. Разговор о том, чем не занимался ни один индийский философ подсказывает, что сейчас есть смысл поговорить, по контрасту, и о тех предметах, которые обсуждались практически всеми без исключения основными индийскими школами.

**Конечное благо: цели и средства**

Во введении к своей "Ньяя-варттике" Уддйотакара отмечает, что общей задачей всех философских школ является исследование четырех основных человеческих целей – выгоды (артха), удовольствия (кама), добродетели (дхарма) и "освобождения" (мокша), притом основное внимание они уделяют именно последнему пункту. Действительно, большинство философских произведений в Индии содержат, если можно так выразиться, прагматические пролегомены к своим теоретическим системам. Прав философ и в том, что каждая философская школа (за исключением материалистов-локаятиков) выступает с концепцией высшего блага, которое мыслится как освобождение от страдания.

Едины индийские философы и в понимании истоков страдания. Они связаны, по их убеждению, с непониманием духовным началом индивида своей совершенной непричастности ко всему, что происходит и во внешнем по отношению к нему мире, и во внутреннем мире, который распадается на телесные и психические структуры. Остро ощущая присутствие в мире страдания и смерти, но не зная и аналогов учения о грехопадении (оно же означает нарушение воли божественной Личности свободным выбором тварных, но свободных личностей – ср. выше), индийские философы мыслят зло как нечто безначальное: оно происходит от вышеуказанного неведения, которое, в свою очередь, обусловливает перевоплощение индивида в зависимости от преобладания у него относительно добрых или относительно злых дел (карма), а эти перевоплощения полагаются безначальными (сансара). Кажется, то, что безначально, не может быть и устранено, но избыточный пессимизм восполняется не менее избычным оптимизмом: индийские философы не сомневаются в том, что порочный круг безначального неведения, перевоплощений и страдания может быть разорван "правильным знанием", если только избрать правильный метод его достижения, а таковой каждому видится, конечно, в основоположениях его школы.

Основные расхождения начинались при составлении формулировок определения освобождения от страданий как высшего блага, выяснении того, можно ли его достичь еще до распада тела и выявлении стратегии достижения "освободительного" знания.

Если представить себе всеиндийские дебаты по определению конечного блага, то выяснится, что большинство голосов было бы отдано за понимание освобождения от страданий как радикального прекращения всякой эмоциональности и сознательности. Такой вывод следует и из джайнской концепции "освобождения" как прекращения потоков тонкой кармической материи, и из знаменитой концепции буддийской нирваны, которая означает буквально "затухание" всякой жизненности, и из формулировок большинства представителей ньяя-вайшешики, где речь идет о сопоставлении прекращения жизненности (апаварга) с иссякновением огня после сгорания топлива, и из концепции конечной устраненности (кайвалья, букв. "резиньяция") в санкхье и йоге, предполагающей полное снятие любой "самоидентификации" индивида и даже из учения мимансаков, которые начали с идеала достижения неба, а кончили идеалом прекращения как положительных, так и отрицательных душевных состояний в освобождении от сансары. На понимании "освобождения" как положительного идеала временами настаивали некоторые найяики (начиная уже с Ватсьяяны), шиваитские школы (прежде всего пашупата), полагавшие, что "освобожденный" должен достичь свойств Шивы и, решительнее всего, ведантисты, у которых "освобождение" понимается как осознание индивидом своего тождества с Брахманом, который сам есть блаженство (ананда).

Между оппонентами велись серьезные споры. Так, в тексте "Ньяякандали" Шридхары (X-XI вв.) вайшешик утверждает, что если бы в "освобождении" и оставались какие-либо эмоции и знания, то они оказались бы несущественными. В ответ ведантист возражает, что тогда "освобождение" ничем бы не отличалось от состояния камня или скалы и выражает сомнение в том, что какой-нибудь разумный человек будет стремиться к уподоблению неодушевленному объекту. Вайшешик отвечает, что главным является все-таки уничтожение страдания, а остальное уже вторично (удовлетворил ли такой ответ ведантиста, текст не сообщает). Существенно важно следующее: ведантисты не расходились со своими оппонентами в том, что все добродетели, как и пороки, в конечном счете "снимаются" при cтяжании высшего блага. Это и понятно: "освобождение", как мы помним, есть осознание индивидом своего тождества с безличным Абсолютом, а последний (на то он и безличный Абсолют) находится одинаково по ту сторону добра и зла – у него "пристрастий" нет.

По вопросу о том, на что можно надеяться еще при жизни, были выдвинуты три основные точки зрения. Ватсьяяна и Прашастапада полагали, что "освобождение" наступает лишь по смерти того, кто достиг истинного знания. Уддйотакара и санкхьяики различают как бы первое "освобождение" и второе: предварительное осуществимо в последнем перевоплощении "знающего", окончательное – уже при его окончательном развоплощении. Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал "освобождения при жизни" (дживанмукта).

Три позиции выявились и в спорах о необходимости восполнения "пути знания" (джнянамарга) следованием "пути действия" (кармамарга) – соблюдения ведийских обрядов. Последовательными нонконформистами здесь выступили представители санкхьи и йоги (не говоря уже о "неортодоксальных" джайнах и буддистах, которые благо этих обрядов прямо отрицают). Шанкара занимает промежуточную позицию: предписания традиционной религии актуальны только на предварительных стадиях самоусовершенствования. Жесткими консерваторами оказались, помимо традиционалистов-мимансаков, и найяики (правда, не все), настаивавшие на необходимости последовательного комбинирования обоих "путей".

**О чем спорили гносеологи и логики**

При всей значимости духовно-практической проблематики в индийской философии расхожее мнение о том, что индийские мыслители, в отличие от западных, никогда не погружались в "чистую теорию" или вполне самоцельные теоретические изыскания, является мифом. Дискуссии гносеологов и логиков восходят еще к заре индийской философии – шраманской эпохе, и к эпохе схоластики накоплен был уже весьма солидный материал, который теперь систематизировался в совместной деятельности всех основных школ. К сожалению, у нас есть возможность остановиться только на единичных проблемах, опустив многое даже из первостепенно важного.

Индийская гносеология лучшим образом систематизируется через учение об источниках достоверного знания (праманы), которые должны отвечать требованиям истинности и несводимости к другим познавательным средствам. Различные школы предлагали свой набор этих "атомов" теории познания.

Материалисты-локаятики всегда считали основным источником истинного познания только восприятие (пратьякша). Но со временем они, если верить некоторым текстам, допускали (на вторых, правда, ролях) и некоторые виды выводного знания.

Джайны, буддисты и вайшешики уже однозначно признают в качестве второго источника истинного знания (и притом приоритетного) логический вывод (анумана), но в вопросе о том, давать ли такой же статус и авторитетным текстам, они не единодушны.

Санкхья и йога со всей определенностью называют в качестве третьего источника "слово авторитета" (аптавачана), считая таковым (несмотря на свой рационализм – см. выше) и положения текстов Ведийского корпуса, и отдельных "великих мудрецов" (преимущественно, конечно, принадлежащих их же традиции).

Найяикам этот, казалось бы, вполне укомплектованный набор показался все-таки недостаточным и они дают статус праманы еще и "сравнению" (упамана). А именно, они полагают, что при образовании таких суждений, как "Гавайя (лесная корова) подобна корове" не участвует ни один из названных инструментов познания, но присутствует отличный от них.

Мимансаки идут еще дальше, восполняя набор ньяйи пятым атомом познания – в виде гипотетического суждения, "презумпции" (артхапатти). Они считают, что в высказываниях типа "Дэвадатта не ест днем, но полнеет – следовательно он ест ночью" или "Чайтры нет дома, но он жив – следовательно он на улице" также выражается инструмент познания, не сводимый ко всем вышеперечисленным.

Наконец, мимансаки школы Кумарилы и последователи адвайта-веданты кладут еще один кирпичик, предлагая в качестве отдельного источника познания "невосприятие" (анупалабдхи). Они полагают, что узнать об отсутствии, скажем, кувшина в комнате нельзя ни через восприятие (его объектом не может быть отсутствие чего-либо, но только наличный предмет) или какой-либо другой из вышеназванных способов познания. Школа Кумарилы вообще была особо щедра на "изыскание" все новых средств познания [21].

В дискуссиях больше всего досталось локаятикам, которые признавали слишком мало источников знания (все критики резонно отмечали, что само признание чувственного восприятия единственным "полноценным" источником знания требует самое последовательное использование логического вывода) и, конечно, школе Кумарилы (вместе с ведантистами), которая признавала их уже слишком много. Так по поводу "презумпции" найяики замечали, что она основывается на знании "закономерных совпадений", но это же знание лежит в основании и логического вывода, а потому не следует вводить новый источник знания. Что же касается "невосприятия", то здесь найяики выдвигали тезис о воспринимаемости отсутствия чего-либо не в меньшей степени, чем его наличия (вспомним об их радикальном "перцептивном реализме" в споре об универсалиях), хотя считали возможным отдать "невосприятие" и в ведение умозаключения. С критикой мимансы выступили и санкхьяики. Они не сомневались в том, что предположение о наличии Чайтры на улице, исходя из того, что он жив и его нет дома, может относиться только к разновидности логического вывода. Отрицая независимый статус и "невосприятия", они, однако, расходятся в том, по какому ведомству его зачислить: Гаудапада видит здесь разновидность авторитетного слова (видимо, речь идет о том, что положение об отсутствии кувшина в комнате принимается на веру), автор "Юктидипики" – некоторый "дефектный" логический вывод, Вачаспати Мишра – вид восприятия. Но минималисты-санкхьяики не признают и предлагаемое найяиками "сравнение". Автор "Юктидипики" не видит в нем вообще какого-либо источника познания, Гаудапада – снова слово авторитета, Вачаспати Мишра – сочетание всех основных источников знания. Полемика велась и по определению отдельных источников познания. Например, все школы разделились в связи с интерпретацией "сравнения", и это понятно, так как здесь, действительно, особо сложный, "синтетический" случай [22].

Интересны дискуссии на предмет характера ошибочного знания. Лучшим примером может послужить способ решения вопроса о том, что происходит в уме человека, который в темноте принимает свернутую веревку за кольца змеи. С точки зрения вайшешика и найяика в этом случае имеет место особое восприятие, при котором сохранившийся в памяти образ змеи оживляется при виде веревки. Последователь Прабхакары видит здесь дефект памяти, следствием которого и является неразличение разных вещей. Последователь Кумарилы подчеркивает, что и веревка и змея сами по себе совершенно реальны, а ошибка состоит в их неверном "сочетании" – как субъекта и предиката. Все эти объяснения, однако, объединяет то, что ни одна из этих точек зрения не предполагает в мнимой змее некоей "положительной" сущности и не допускает, что хотя бы на одно мгновение восприятие змеи стало реальным. Именно на этом настаивает адвайта-веданта (считая, что иначе не было бы мгновенного испуга и человек не побежал бы), которая использует данный пример для наглядной демонстрации природы Майи (Иллюзия). Как змея мировое Незнание не может считаться ни реальным (это опровергается последующим прозрением) ни нереальным (этому противоречит хотя бы его временная "действенность", а потому она есть "неописуемая проэкция" (анирвачания сришти).

Так по-разному понималась природа ошибки. Весьма системно разделились, согласно составителям компендиев, философские школы и в понимании критериев истины [23]. Согласно санкхье истинность, как и ложность, любого суждения самоочевидна; найяики считают, что истинность суждения может быть только выведена логически (доказывается опосредованным путем), и то же относится к знанию ложному; по мнению буддистов, только ложность суждения самодостоверна, тогда как его истинность обосновывается через логический вывод; наконец, ведантисты предлагают последнюю из возможных схем: истинность самодостоверна, а ложность выводима. Очевидно, что представленная раскладка в определенной степени схематична. Однако за этой схемой стоят и вполне исторические реальности. Так, известно, что мимансаки, придерживавшиеся той же точки зрения, что и ведантисты, выдвигали довод против найяиков, что их доктрина ведет к бесконечному регрессу: истинность положения А обосновывается через истинность В, как то, в свою очередь, через истинность С и т.д. С другой стороны, их признание самодостоверности истины хорошо соответствует их защите истинности извечных, никем не созданных Вед, чья достоверность не может ни доказываться, ни, тем более, опровергаться никаким разумом.

Очень интересные дискуссии велись и в той области, которую можно назвать лингвофилософией. Две школы мимансы разделились в том, как смысл предложения соотносится со значением составляющих его слов. В этой проблеме, которая восходит еще к дискуссиям древних грамматистов, школа Прабхакары отстаивает неразложимость смысла предложения до суммы значений его составляющих, тогда как Кумарила настаивает именно на таком способе решения вопроса. Найяики, также специально занимавшиеся лингвофилософией, занимают здесь промежуточную, компромиссную позицию.

Из тех многочисленных проблем, которые обсуждались индийскими логиками, выделим только одну – как имеющую существенно важное общефилософское значение. Классический индийский силлогизм можно записать как последовательность пяти высказываний:

(1) Этот холм горит,

(2) Потому что он дымится.

(3) Все, что дымится – горит, как, например, жаровня.

(4) Этот холм дымится,

(5) Следовательно, этот холм горит.

Хотя индийские школы принимали эту схему умозаключения (правда, буддистами были сделаны и попытки сократить ее до трехчленной – аристотелевского типа), они по-разному понимали сам внутренний механизм выводного знания, который заключается в неизменном "сопутствовании" большего термина ("горит") среднему ("дымится") и образно именуется "пронизыванием" (вьяпти). Ведантисты рассматривают "пронизывание" как общее суждение, являющееся результатом простой индукции: если можно наблюдать, что дым и огонь всегда соприсутствуют, их следует считать взаимосвязанными. Реалисты-найяики, отстаивавшие абсолютную онтологическую реальность универсалий, видят в "пронизывании" (высказывание 3) устойчивое отношение между дым-ностью и огнен-ностью как между двумя вещами, которые находятся в отношении сокорреляции, один из случаев которой представлен в данном холме (высказывание 1). Их основные противники, – буддийские логики школы Дигнаги, – как последовательные номиналисты отказываются здесь видеть какие-либо универсалии (см. выше), а потому настаивают на том, что в основе "пронизывания" лежат корреляции суждений, и апеллируют к причинности как априорному принципу (если "дымиться" и "гореть" соотносятся как следствие и причина, то мы можем постулировать, что они неизменно друг с другом связаны). Решение вопроса об универсалиях предопределяет и дискуссии по более конкретным проблемам, связанным с силлогизмом. Так Уддйотакара, как представитель "экстремистского" реализма ньяйи, позволявшего ей настаивать на воспринимаемости не только универсалий, но и отношений (см. выше), в полемике с буддистами, санкхьяиками, мимансаками и ведантистами утверждает, что положение (4) означает действительное восприятие дым-ности как "пронизанной" огнен-ностью в данном холме.

**Под углом зрения абсолюта: адвайта- веданта и другие**

Из всех проблем онтологического порядка мы остановимся только на одной, но зато уж на самой важной. Речь идет о расхождении по вопросу о причине мира, решения которого связаны с тем, как то или иное направление вообще ставит вопрос о характере причинности, а способы понимания причинности "задают" фундаментальные типы индийской философии в целом.

В прениях приняли участие все основные участники "всеиндийского" философского симпозиума, и каждый из них, естественно, по-своему представлял и собственные идеи и идеи своих оппонентов. За точку отсчета мы решили принять способ подачи этих дискуссий через призму адвайта-веданты в той ее интерпретации, которую она получила в основном памятнике этой философской школы – в комментарии Шанкары на "Веданта-сутры". На наш выбор повлияло и бесспорно приоритетное положение адвайта-веданты в Индии после Шанкары (как и тот факт, что и в европейской культуре "индийская философия" ассоциируется прежде всего с адвайта-ведантой) и сама композиция его текста, где очень четко выделены блоки диалога ведантиста с другими направлениями философии. Тот факт, что оппонент представлен в значительной мере в "обобщенном" виде и его возможные контрвозражения "вставлены" в рассуждения ведантиста, также для нас весьма значим, так как видно, что речь идет об уже "отстоявшейся" полемике и способах аргументации. Эти "вставки" позволяют нам восстановить обобщенный диалог ведантиста с его основными оппонентами, и мы его запишем в диалогической форме, которая позволит нам представить себе индийское схоластическое философствование в его живом, "неадаптированном" виде и одновременно "перекрыть" онтологию как адвайта-веданты, так и других важнейших философских направлений.

Как мы помним, сама адвайта-веданта решает вопрос о причине мира тем способом, что таковой оказывается Абсолют (Брахман), который "является" в виде множественного феноменального мира благодаря загадочной "наложенности" на него Мировой Иллюзии (Майя). С точки зрения причинностных отношений мир как следствие не является, в конечном счете, чем-то бытийно отличным от причины (Брахман), значит, следствие предсуществует в своей причине изначально, но "отделяется", обособляется от него иллюзорно. Начнем с того диалога [24] , который Шанкара вел с наиболее далеким от веданты философским направлением. Это, безусловно, буддизм хинаяны с его учением о мире как потоке дхарм, которому соответствует модель причинности как сменяемости одних мгновенных агрегатов другими (кшаника-веда).

Шанкара. Те, кто придерживаются учения о мгновенности, признают, что с появлением агрегата следующего момента агрегат предыдущего момента уже уничтожается. Но так считающие должны отрицать причинно-следственные отношения. Ведь агрегат предыдущего момента, который уничтожается или уже уничтожился, включается в не-бытие, а в таком качестве он уже не может быть причиной агрегата следующего момента.

Буддист. Но идея в том, что агрегат предыдущего момента становится причиной агрегата последующего момента в то время, когда он (первый агрегат) реально появился и был положительно сущим.

Шанкара. Не становится: если оперативная активность требуется для агрегата, появившегося в предыдущий момент, то эта же активность должна распространяться и на последующий (что противоречит учению о мгновенности, ибо одна деятельность длится уже два по крайней мере момента).

Буддист. Хорошо, но эта оперативная активность (сама причинность) может заключаться только в простом факте ее существования.

Шанкара. Но ни одно следствие не может возникнуть, если оно не "пронизано" сущностью своей материальной причины (а последняя должна уже исчезнуть к моменту появления следствия).

Буддист. Но почему причинность нельзя вообще мыслить без того, чтобы материальная причина "пронизывала" следствие?

Шанкара. Потому что в противном случае будет иметь место ошибка слишком широкой применимости (все что угодно будет порождаться всем чем угодно). Более того, возникновение и уничтожение должны соответствовать или 1) самой природе вещей, или 2) некоторым их состояниям, или 3) каким-то новым вещам. В первом случае слова "возникновение", "уничтожение" и "вещь" (например, горшок) были бы синоминичными, но такое словоупотребление нам неизвестно. Во втором случае возникновение и уничтожение должны быть двумя "крайними" состояниями вещи, которые наряду с третьим (самой ее "длящностью") уже разрушают учение о мгновенности. В третьем случае, если возникновение и уничтожение к вещи не применимы, она вообще должна быть безначальна и вечна (таков и будет горшок, если он не возникает и не уничтожается).

Буддист. Но следствие может возникнуть и при отсутствии причины.

Шанкара. Тогда сходят на нет ваши собственные утверждения, так как вы сами настаиваете на том, что восприятие, например, цвета, счастья и так далее. основано на действии четырех причин. [25]

Буддист. Но почему не допустить, что агрегат предыдущего момента длится до появления агрегата следующего момента?

Шанкара. Тогда причина и следствие будут одновременными (что обессмысливает само учение о причинности).

Реалисты ньяя-вайшешики не менее решительно, чем сами ведантисты отвергают доктрину мгновенности вещей, но они, в отличие от последних, делают акцент на том, что следствие не предсуществует в причине до своей актуализаци, хотя и является с ней связанным (асаткарья-вада). Этот акцент на новизне следствия в сравнении с причиной, при котором первое "привязывается" ко второй через "присущность" и мыслится как целое, не сводимое к его частям (причинностные факторы), позволяет им обосновывать атомистическую картину мира (также отвергаемую ведантой).

Шанкара. В мире люди, желающие получить ту или иную вещь, заготавливают и соответствующий материал: желающий творога берет молоко, но не глину, а желающий получить горшок – глину, а не молоко (как и желающий получить ожерелье берет золото, а не что попало). Но этот опыт полностью противоречит учению о непредсуществовании следствия в причине до его актуализации.

Вайшешик. Но почему не допустить (даже не отрицая нашей доктрины причинности), что творог обладает некоторой потенцией быть сокрыто присутствующим в молоке, а горшок – аналогичной потенцией заключаться в глине?

Шанкара. Потому что тогда мы и приходим к отрицанию вашей доктрины и подтверждению нашей – о предсуществовании следствия в причине.

Вайшешик. Но мы принимаем учение о "присущности", коррелирующей причину и следствие.

Шанкара. Тогда у нас будет бесконечный регресс: "присущность", связующая две вещи, требует другой "присущности", которая привязала бы ее самое к этим вещам, та – следующую и так далее.

Вайшешик. Однако "присущность" сама связует себя с теми вещами, которым она присуща и не нуждается в посреднике.

Шанкара. А тогда вообще можно обойтись без "присущности", так как и простой "контакт" также связывает себя с контактирующими вещами [26]. С другой стороны, как следствие локализуется (посредством "присущности") в своих причинных частях – во всех них сразу или по отдельности? Первый вариант мы не можем наблюдать, так как невозможно воспринимать одновременно все части целого. Во втором случае мы должны отказаться от самого понятия целого как единства, потому что оно должно быть тогда агрегатом частей.

Вайшешик. Ошибки у нас нет, так как "присущность" подобна универсалии "коров-ность", которая распределена по всем индивидуальным коровам.

Шанкара. Аналогия неверна: если бы целое (составное следствие) присутствовало во всей полноте в каждой из составных частей, как коровность во всех коровах, то мы бы могли и наблюдать его в его целостности в каждой из этих частей, но опыт это опровергает. Более того, если следствие не предсуществует в своей причине, творческое действие будет осуществляться без агента. [27]

Вайшешик. Но мы снова можем сказать, что возникновение вещи означает лишь отношение "присущности", которое связует эту вещь со своей причиной или с существованием как таковым.

Шанкара. Тогда объясните-ка нам как вещь не существующая (следствие до его актуализации) может вообще вступать в какие-либо отношения с другими вещами! К тому же алогична сама ваша формулировка: "не-сущее до его появления". Ведь о сыне бесплодной женщины мы не говорим: "Сын бесплодной стал царем до интронизации Пурнавармана" (в этом мире "границы" существуют только для существующего, а не для не-сущего). [28]

Вайшешик. Хорошо, но ваша собственная доктрина обессмысливает деятельность агента (что вы пытались приписать нам). Ведь как никто не станет приводить в бытие уже то, что и так существует, так нет никакого резона тратить усилия на то, чтобы актуализировать следствие, которое и так уже предсуществует в причине и не отлично от нее. Но вся человеческая практика вас опровергает, а это значит, что она подтверждает наше учение.

Шанкара. Для нас это возражение не страшно, так как деятельность агента заключается в трансформации причины в модус следствия. Вещь не меняется в своем существе от того, что у нее появляется какой-то новый аспект: Девадатта с разбросанными руками и ногами не отличается от Девадатты со сложенными.

Санкхьяики солидарны с ведантистами в своем отвержении и теории мгновенности, и учения о новизне следствия по отношению к причине и они также настаивают на доктрине предсуществования следствия в своем субстрате (саткарья-вада). Однако они полагают, что первопричина мира вполне реально трансформируется в виде множественных феноменов как проявлений "непроявленного" и по определению лишенного сознания субстрата (Прадхана). Поэтому если их доктрина верна, то лишается смысла основное учение ведантистов – о Брахмане как мировом сознании, которое может быть только иллюзорно трансформируемо в мировые феномены.

Шанкара. Уже было показано, что подобная интерпретация мировой причины не подтверждается текстами Шрути, на которые вы ссылаетесь. Но она не выдерживает критики и на основании логики.

Санкхьяик. Но ведь можно наблюдать в мире как модификации земли, такие как горшки, блюда и т.д., "пронизанные" землей, происходят из элемента земли, и подобно этому различные следствия, "пронизанные" состояниями счастья, несчастья и апатии, восходят к материальной причине, определяемой этими состояниями. А это и будет Прадхана (Пракрити) как я единство гун саттвы, раджаса и тамаса, которая, будучи бессознательной, превращается во все многообразие феноменов мира ради осуществления целей субъекта (Пуруша). К тому же к учению о Прадхане как первопричине можно прийти на основании наблюдения "ограниченности" всех мировых феноменов, которые требуют тем самым "неограниченного" первоначала.

Шанкара. Хотя вы настаиваете на наблюдении, оно-то и опровергает ваше учение, так как все следственные образования в этом мире, такие как дома, кровати, сидения и т.д. указуют на участие сознательного агента (тем более человеческое тело, превосходящее по своей сложности все, что можно себе представить). А потому и непобедимо учение Вед о сознательной сущности как источнике мира, а бессознательная Прадхана, как не способная ни на какой "дизайн", не может выступать в таком качестве. Более того, состояния счастья и прочее не могут быть универсальными, так как они относятся только к внутренним состояниям индивида, но не к таким внешним объектам как звук и прочее (звук остается звуком как бы ни менялись состояния сознания того, кто его воспринимает). Что касается "ограниченности" как признака следствия, то ведь и три гуны должны считаться "ограниченными", так как они также складываются из многих "материалов". [29]

Из аргументации Шанкары видно, что адвайта-веданта могла бы признать такое учение, которое восполняет материальный субстрат мира сознательным агентом в качестве своего рода инструментальной причины. Такая доктрина была, ее сформулировали индийские шиваиты-"деисты", которые допускали, что божество как раз должно надзирать над работой Пракрити, будучи бытийно отличным и от нее самой, и от мира. Но Шанкару не устраивает и этот способ решения проблемы, потому что он угрожает существованию Брахмана уже как материальной причине мира.

Шанкара. Божество, отличное от пракрити, не может управлять ею кроме как под условием какой-то "связности" с ней. Но никакая "связность" невозможна, так как нельзя определить (исходя из сказанного), что будет "вмещающим" и что "вмещаемым". Не может быть и другого типа отношений исходя из природы следствия, так как не установлен сам характер причинности.

"Деист". Но не актуальна ли та же сложность и для вас, поскольку и у вас и Брахман и Майя одинаково вездесущи и бесчастны?

Шанкара. Не актуальна, так как мы настаиваем на "неописуемости" в корреляции Брахмана и Майи. К тому же мы опираемся на Веды, а потому нам и не обязательно рассматривать все возможные случаи в наблюдаемом мире. Это важно для тех, кто опирается на обычные мирские аналогии.

Адвайта-ведантисту нельзя отказать в благоразумии: когда он наступает на оппонента, то отвлекается от авторитета Шрути и неограниченно пользуется логической аргументацией и "наблюдением" чисто мирского характера, когда же задаются вопросы ему, он мгновенно прячется под сень авторитета Вед.

Нас, однако, аргументация от Вед устроить не может – помимо прочих причин и потому, что другие школы веданты, также на них ссылающиеся в подтверждение своих доктрин, очень последовательно критикуют "укорененную в Ведах" адвайта-веданту. Вопрос, заданный Шанкаре "деистом", попадает в точку, так как касается одного из наиболее трудных пунктов в адвайте.

**Одна душа или много?**

На этот вопрос, – он второй по значимости в индийской философии, – было предложено три основных ответа. Материалисты-локаятики и буддисты, собственно говоря, специально на него и не отвечали: поскольку в обоих случаях субстанциальное духовное начало отрицается (хотя и с совершенно разных точек зрения), то вопрос о "количестве души" также фактически снимается. Санкхья-йога, ньяя-вайшешика, миманса и джайнизм признают множественность духовного начала, прежде всего, исходя из несовпадения в жизнедеятельности индивидов. Наконец, адвайта-веданта решает проблему строго монистически: если индивидуальное духовное начало в абсолютном смысле не отлично от мирового (Брахман), то речь может идти только об одной душе.

С аргументацией монистов и плюралистов знакомит, в частности, пассаж из знакомого уже нам трактата "Ньяя-кандали" Шридхары. Если в тексте Шанкары победа в диспуте неизменно оставалась за ведантистом, то теперь, конечно, праздник не на его улице, и аргументы представителя ньяя-вайшешики весьма поучительны для понимания тех сложностей, которые встают перед адвайтой [30].

Адвайтист. Подобно тому как имеется только одно пространство, но звуков много ввиду разнообразия по лимитациям, обусловливаемым наличием различных слуховых органов, можно различать и одно духовное начало и разнообразие в опыте.

Ньяя-вайшешик. Пример свидетельствует как раз о противоположном. Разнообразие слухового опыта есть результат разнообразия в "воплощениях", которые, в свою очередь, свидетельствует о конечном многообразии карм в связи с множественностью духовного начала.

Адвайтист. Верно, индивидуальные Атманы множественны, но имеется только один Высший Атман.

Ньяя-вайшешик. Но это будет плохой не-дуализм, так как при том, что индивидуальные Атманы должны быть тождественны Высшему, он допускает признание множественности духовного начала.

Адвайтист. Различие между Высшим Атманом и индивидуальными связано с Незнанием, имеющей безначальные дифференциации.

Ньяя-вайшешик. Но кому, собственно, принадлежит само это Незнание? Если Брахману, то он уже не может быть чистой "мыслительностью" (как вы утверждаете), а если индивидуальному Атману, то будет порочный круг: его множественность – результат Незнания, а Незнание – результат его множественности).

Адвайтист. Не верно, ситуация аналогична положению с семенем и ростком – здесь имеют место безначальные дифференциации (а серии семени и ростка порочный круг не предполагают). [31]

Ньяя-вайшешик. Не верно у вас: серии семян противостоит серия же ростков, а у вас речь идет об одном Атмане, "пронизывающем" разные состояния, потому избежать указанного логического круга с помощью предложенного примера нельзя. Более того, если бы существовал только один Атман, то при освобождении одного освободились бы и все, а мир прекратился бы (только до тех пор пока действует Незнание), что абсурдно.

Адвайтисты, конечно, приводили свои контраргументы. Но аргументация реалистов оказалась весьма действенной. Ею воспользуются уже очень скоро те ведантисты, которые выступили в оппозицию адвайте. Эти аргументы обнаруживаются у Ямуначарьи (XI в.) и Рамануджи, отстаивающих модель веданты "различия при сходстве индивидуального и высшего Атмана", у Мадхвы, настаивавшего уже прямо на дуалистической трактовке этого вопроса, учитывается она также в "сходстве при различии", "немыслимом сходстве при различии "Чайтаньи (XVI в.) и в ряде других школ, вероятно, уже до конца исчерпавших все логические возможности комбинаций этих трех терминов (вплоть до модели "немыслимого сходства при немыслимом различии"). Так онтология поздней веданты все более и более становилась, пользуясь ницшеанской терминологией, "веселой наукой".

**Список литературы**

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.

Классическая йога. "Йога-сутра" Патанджали и "Вьяса-бхашья". Пер. с санскрита.

Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995.

Сутры философии Санкхьи. Таттва-самаса; Крама-дипика; Санкхья-сутры; Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1997.

Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философские исслед. Е.П.Островской. М., 1989.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995. Ч. I-2.

Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.

Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956-1957. Т. I-2.

Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Лысенко В.Г. "Философия природы" в Индии: атомизм школы Вайшешика. М., 1986.

Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1989.