**Философская этика буддистов и мимансаков**

А.А. Гусейнов

В последующие периоды индийской философии, когда в значительной мере под влиянием джайнской и особенно буддийской проповеди безначальное страдание всего сущего (духкха) стало рассматриваться всеми философскими направлениями как исходный факт, определяющий положение человека в этом мире, а учение о безначальных перевоплощениях индивида как реализации закона кармы стало общим "догматом" индийской мысли, проблема различения добра и зла как таковых и в применении к оценочным суждениям стала сравнительно маргинальной. Это и нетрудно понять: как злые, так и добрые дела в конечном счете удерживают человека в мире сансары (хотя и не являются равнозначными, так как добрые позволяют субъекту подниматься по "сансарной лестнице" живых существ, а злые заставляют его опускаться) и различаются только относительно, оказалась вполне второстепенной в сравнении с дискуссиями о природе "освобождения" и стратегии его реализации, в которой этическому тренингу уделялось место лишь начальной ступени (см. § 4, гл. II).

Тем не менее обсуждение этической проблематики в Индии отнюдь не завершилось, и мы наблюдаем даже определенный рост объема "этической информации" в индийской философии, пусть даже и непропорционально скромный в сравнении с разработкой "логики" и "физики". В этике послешраманских периодов ясно различимы два основных блока - деятельность буддийских абхидхар-мистов и брахманистов-мимансаков, первая из которых приходится в целом на период примерно с III в. до н.э. пo V в. н.э., вторая - с VII в. по "высокое средневековье" (понятно, что речь идет о выделении наиболее значительных блоков, а не о попытке охватить весь материал индийской теоретической мысли, тематически переводимый в европейский формат этики).

Абхидхармические тексты - философская "суперструктура" буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской учительской традиции, в построении которой участвовал целый ряд школ и направлений классического буддизма (например, махасангхики, бахушрутии, гокулики), но сохранившаяся в наиболее полном виде в традициях стхавиравады и сарвастивады [1]. Истоки Абхидхармических текстов (abhidharma означает "особая дхарма" или "чистая доктрина", с точки зрения современной культурологии это "метадхарма", хотя главный комментатор Палийского канона Буд-дагхоса видит ее "превосходство" лишь в мере детализации материала) вполне различимы уже в тех сутрах Трипитаки, где представлены перечни топиков учения, своего рода таблицы, организованные по различным нумерологическим принципам, предназначенные для запоминания и усвоения (ср. каталоги Ангуттара-никаи). Появляются и специальные сутры, характеризуемые как "дистрибуция" предметов (вибханга), а также нумерологические списки диад, триад и т.д., именуемые в палийских текстах матики (букв."матрицы"), которые сопровождались учительскими толкованиями. Все эти тексты были рассчитаны не на рядовых буддистов, а на катехизаторов и профессиональных аналитиков. Реальные абхидхармические тексты тхера-вадинов составляют семь трактатов Абхидхамма-питаки (они мыслились ими, вопреки истории, как само "слово Будды") и сохранились все в палийской Типитаке. Абхидхармические тексты сарвастивади-нов разбросаны в отдельных трактатах (они и мыслились ими, в соответствии с историей, как авторские, философские тексты) и сохранились преимущественно в китайских переводах.

1 Махасангхика (спнскр. mahasanghika - "большая община") - одно из двух основных направлений традиционного буддизма (наряду со стхавиравадой), образование которого означало первый серьезный раскол в буддийской общине. Консолидация махасангхики произошла в результате размежевания позиций ее "отцов-основателей" с буддийскими "старцами" на Втором буддийском соборе, который следует отнести примерно к 300 г. до н.э. (исходя из новой и лучше обоснованной у гейдельбергской школы буддологии датировки кончины Будды около 400 г. до н.э.- см. прим. 2 на с. 186). Основной пункт схизмы был связан с тем, что на соборе в Паталипутр.е лидер значительной части буддийских монахов Махадэва, происходивший из Матхуры (Северо-Центральная Индия), выдвинул несколько "тезисов", содержавших сомнение в том незыблемом духовном статусе архата - достигшего "совершенства" монаха, который неустанными трудами в предшествовавших жизнях и особенно в последней "выработал" свою нирвану и служит образцом для всех прочих членов общины, - на чем безоговорочно настаивали традиционалисты. Махасангхика уже очень скоро и широко разветвилась, определив существенно важные тенденции эволюции буддийского мировоззрения. Бахушрутия (спнскр. bahusrutlya - "те, кто много слушали", "эрудиты") - одна из школ группы махасангхика, возникшая в середине III в. до н.э. в результате раскола другой школы той же группы - гокулики. Стхавиравада (спнскр. sthaviiavada, пал. theravada - "учение старцев") - "ортодоксальная" школатрадиционного буддизма, претендовавшая в большей мере, чем остальные, на наследование первоначального учения Будды и его общины и сохранившая свой корпус текстов в наибольшей сохранности на языке пали (отсюда н более популярное палийское название тхеравпда) полный канон Типитаку - "Три корзины" ( тексты формировались и редактировались вплоть до III - IV вв.), значительную околоканоническую и комментаторскую литературу. Сарвастивада (спнскр. sarvastivada, пал. sabbatthivada - "учение о том, что все есть") - одна из трех наиболее влиятельных (наряду со стхавиравадой и махасангхикой) и креативно наиболее богатая школа традиционного буддизма, выдвинувшая значительные философские индивидуальности, предания о которых сохранилось и в санскритских, и в китайских, и в тибетских источниках. Возникновение сарвастивады может быть датировано серединой III в. до н.э. (незадолго до так называемого третьего общебуддийского собора в Паталипутре) и соотнесено со вторым важнейшим расколом буддийской общины - на сей раз уже в рамках стхавиравады. В отличие от стхавиравадинов сарвастивадины признавали одинаковую реальность (хотя и различную модальность) существования дхарм во всех трех временах - не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем.

Этические темы абхидхармических текстов рационально представить исходя из формальных критериев - в виде систематизации этических понятий (этическая аналитика) и в виде дискуссионного обсуждения этических проблем (этическая диалектика). В обоих случаях собственно этическое можно лишь условно выделить из окружающего аскетического и "сотериологического" контекстов, и выделяя его из органической для него ткани, мы в определенном смысле

вынуждены прибегать к средствам "операционным", однако иного выхода при изучении "индийских этических учений", которые могли бы быть вписаны в контекст общефилософский, у нас, к сожалению, нет (см. § 1, гл. I) [1].

Этическая аналитика предстает уже из сарвастивадинского памятника "Сангитипарьяя" ("Порядок спевки [текстов]"), считающегося одним из самых древних абхидхармических памятников (не позднее III в. до н.э.), в котором можно выделить сразу несколько классификаций этически значимых "инвентарных единиц", организованных по нумерическому принципу. В главе 2 в числе "диад" представлены оппозиции добродетелей и пороков: бесстыдство и беспечность - скромность и внимание; угрюмость и неразборчивость в друзьях - обходительность и разборчивость и т.д. (П.4 - 7). К числу "парных" добродетелей составители "Сангитипарьяи" относят честность и мягкость, а также терпение и доброжелательство. Здесь же систематизируются и этически значимые "пентады". А именно выделяется искусность в различении 5 пороков и в избежании их. К ним относятся: прелюбодеяние, оставление общины, "естественное падение", "падение" как таковое и проявления злобы (II.8). В главе 4, посвященной "тетрадам", четверка правильного усилия расписывается как избежание зла, предотвращение его, порождение добра и развитие последнего (IV.2). Здесь же расписаны четыре "безграничных состояния" - сорадование, сострадание, симпатия и бесстрастность (IV.7). Все возможные действия классифицируются по классической тетралемме как благие, неблагие, смешанные и ни те, ни другие (IV.24). Четыре "узла" (которые стремящийся к "освобождению" должен "разрубить") - это желание, злоба, привязанность к предписаниям и обрядам и, наконец, вера в "идею, что есть что-то истинное" и привязанность к ней (очевидный пример совмещения этических добродетелей и пороков с дианоэтическими). Четыре "ложных пути" обусловлены вожделением, ненавистью, заблуждением и страхом. "Тетраде" дурной речи - ложь, поношение, грубость, празднословие - противоставляется воздержание от всех этих пороков (IV.45).

1 Помимо этого в противном случае мы впадем в традиционный герменевтический круг, когда часть истолковывается исходя из целого, в то время как целое - исходя из частей. •

Значимые классификации "этических объектов" содержатся и в главе шестой, посвященной шестиричным классификациям. Шесть факторов, ведущих к освобождению - это избавление от злобы, насилия, отвращения, привязанности к чувственным удовольствиям, от предрассудков и веры в свое Я (еще один случай введения диано-этической добродетели - если, конечно, к сфере добродетели можно отнести отказ и от самого субъекта добродетельного поведения...) [VI. 16]. Основания же благонамеренной жизни монаха - доброта в делах, словах, мыслях, желание разделить полученное с другим, следование нравственным предписаниям и поведение в соответствии с "правильными взглядами" (VI. 17). Нравственное включается и в шестерку вещей, о которых всегда следует помнить - наряду с Буддой, учением, общиной, отвержением мира и богами. С нравственной точки зрения различаются и шесть типов людей (здесь демонстрируется классический индийский формализм): 1) люди низкого происхождения, совершающие низкие дела; 2) люди низкого происхождения с хорошими делами; 3) дурные люди, не участвующие ни в добрых, ни в злых делах; 4) добрые люди, совершающие дурные дела; 5) добрые люди, совершающие добрые дела; 6) добрые люди, воздерживающиеся и от тех и от других дел (VI.24).

Авторитетнейший абхидхармический памятник "Дхаммасанга-ни" тхеравадинов был, вероятно, младшим современником "Сангитипарьяи". Этически релевантные классификации этого текста связаны с распределением самих источников добрых и злых действий, чреватых кармическими последствиями. Три корня хорошей кармы - отсутствие вожделения, отсутствие ненависти, отсутствие "ослепленности" (подразумевается привязанность, обусловленная неправильными взглядами). Эти корни прорастают в соответствующих действиях - телесных, словесных и ментальных. Противоположные корни - вожделение, ненависть и заблуждение - обусловливают соответствующие им действия (III. 1.1.1). Данная классификационная схема воспроизводится фактически еще раз - в виде классификации причин, но уже с дополнением: добавляются еще причины действий "нейтральных" - не благих и не дурных. Они, однако, весьма трудноотличимы от первых, так как включают вызревание благих дхарм и бездеятельность дурных (III.1.2.1).

К позднему слою абхидхармической литературы следует отнести комментарии к абхидхармическим текстам, которые по традиции приписываются Буддагхосе (несмотря на маловероятную возможность принадлежности всего комментария к Палийскому канону одному лицу) и вряд ли могут быть датированы ранее времени его жизни -V в. В комментарии к "Дхаммасангани" инвентаризируются составляющие основных нравственных проступков, которые запрещаются обетом панчашилы (см. § 2 гл. I). Так, акт убийства состоит из

следующих слагаемых: 1) присутствие живого существа - человека или животного; 2) знание о том, что это - живое существо; 3) решение совершить убийство; 4) акт убийства посредством соответствующего орудия; 5) смерть живого существа (Комментарий к пункту 129). Ровно столько же составляющих необходимы и для совершения хищения (буддисты избегали говорить о "краже", предпочитая более обходительное "присвоение того, что не дано"): 1) наличие чужой собственности; 2) уверенность в том, что это именно чужая собственность; 3) само желание хищения; 4) употребление средства хищения; 5) акт хищения (Комментарий к пункту 130). Составляющих же лжи оказывается не пять, а четыре: 1) сама ложь; 2) намерение обмануть; 3) усилие, предпринимаемое с этой целью; 4) акт сообщения ложной информации (Комментарий к пункту 131).

Абхидхармический формат матрик был заимствован и в буддизме махаяны, примером чего служит система 140 классификационных групп "Дхармасанграхи", из которых несколько являются дистрибуциями "этических объектов". В матрике № 30 в числе 40 дхарм-интенций (санскары), связанных с деятельностью сознания, перечисляются десять благоприятных (кушала), начиная с веры и завершая решимостью, шесть "омрачающих" (клеша), начиная с заблуждения и завершая взволнованностью, два неблагоприятных (акушала) - бесстыдство и нескромность, а также десять вторичных "омрачающих" (упаклеша) - начиная с гнева и завершая стремлением совершить насилие. Две матрики праведности включают три вида щедрости (дана) - даяние учения, материальных благ и дружелюбия (№ 105) и три вида нравственности (шила), в которых различаются накопление духовных плодов для себя и деятельность во благо других (№ 106). Наконец, в нескольких матриках систематизируются негативные факторы сознания, среди которых вновь различаются "омрачения" и особые "омрачения" (№ 67 и 69), десять злых действий - от убийства и воровства до ненависти и распространения ложных взглядов (№ 56), а также пять высших преступлений - убийство матери, отца, архата, пролитие крови Татхагаты и раскол в общине (№ 60) и пять видов зависти - к самой дхарме, к чужим приобретениям, к чужому местожительству, к чужой добродетели и к чужой варне (№ 78) [1].

1 Порядок матрик в "Дхармасанграхе" отличается в разных традициях текста; здесь воспроизводится принятый в издании: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. С. 495-496, 578-579, 537-539, 527, 531, 548.

Проблематизация этического материала обнаруживается в дискуссиях школ традиционного буддизма, основные из которых зафиксированы в "Катхаваттху" ("Предметы дискуссий"). Согласно преданиям буддийских "ортодоксов", текст был составлен на третьем буддийском соборе, созванном Ашокой в Паталипутре в III в. до н.э., председательствовавшим на нем Тисса Моггалипуттой. "Учение старцев" в 252 пунктах противопоставлялось мнениям и позициям других течений и школ, которые опровергались стхавиравадинами средствами лучших достижений индийской полемической техники. Место стхавиравадинов в общебуддийской полемике представляется скорее оборонительным, чем наступательным: они видели свою задачу в том, чтобы оградить аутентичное в их понимании учение Будды от любых "лжемудрых" наслоений. В соответствии с этими задачами памятник, вошедший в тхеравадинскую "Абхидхамма-пита-ку", скорее всего, пополнялся до первых веков новой эры включительно - исходя из нужд полемики с новыми доктринами новых буддийских школ по мере их появления и переосмысления прежних. В рамках обсуждения этической проблематики тхеравадины выступали против сужения значения понятия "дар" (дана) [1] до волевой ориентации дарителя, считая необходимым включать в него и действенный результат воления (VII.4). Это расхождение мнений было далеко не формальным, ибо многие буддисты считали подлежащим нравственной оценке лишь намерения, но не сами дела, рассматриваемые как чисто внешняя оболочка намерений, игнорируя то "пространство", которое разделяет намерение и поступок. Одновременно стхавиравадины оппонировали и тем, кто следовали прямо противоположной ориентации, считая нравственными лишь совершившиеся действия (X. 10-11). Выступали они и против того взгляда, по которому достигший совершенного знания может даже лишить кого-то жизни (если он "видит", что это для кого-то полезно) - взгляда, ставшего достаточно популярным в "религии милосердия" махаяны. Возможность совершения такого поступка, по их мнению, значит лишь то, что достигший истинного знания может быть способен на любое преступление, что, разумеется, неверно (XII.7). Тхеравадины оппонировали и тем буддистам, которые полагали, что корень благого сознания может быть корнем и дурного (в противоречии с установками основных абхидхармических текстов - см. выше): они считали, что в таком случае между ними вообще снимается всякое различие (XTV.1) или, по-другому, что добро и зло становятся равнозначными.

1 Буддисты горячо дискутировали вопрос о том, является ли эффективным для "спонсора" общины только дар самому Будде или также и дар общине.

Последняя дискуссия заставляет нас вспомнить о детерминистах шраманского периода, позиция которых не оказалась до конца преодоленной и в эпоху традиционных буддийских школ. В тхеравадинском трактате "Петакопадеса" (ок. I в. до н.э.) комментируется текст, согласно которому "существа загрязняются по определенным причинам и при определенных условиях... и очищаются по определенным причинам и при определенных условиях" (V. 3). В этом положении нельзя не видеть прямого антитезиса базовому положению "этики" адживиков, глава которых Маккхали Госала утверждал прямо противоположное (см. § 2, гл. II).

Буддийские дискуссии на этические темы восстанавливаются и из завершающего памятника сарвастивадинской абхидхармической литературы - "Махавибхаши" ("Великое истолкование"). Памятник представляет собой комментаторскую экспозицию абхидхармичес-кого сарвастивадинского текста "Джнянапрастхана", созданную в первой половине II в. во время третьего собора сарвастивадинов под эгидой знаменитого царственного покровителя буддизма Канишки. "Махавибхаша", как и "Джнянапрастхана", состоит из пяти разделов, которые далее делятся на главы и "параграфы". "Махавибхаша" является важнейшим источником по истории философии классического буддизма, содержащим уникальные сведения и об отдельных философах сарвастивады и о других буддийских школах, в контексте изложения общебуддийских дискуссий по конкретным предметам учения. Среди них и положения этической значимости.

Согласно "Махавибхаше", мнения различных школ разделились в связи со ставшим традиционным буддийским вопросом: какое из "великих злодеяний" - убийство матери, отца, бодхисаттвы, причинение вреда Будде или раскол в общине - наихудшее? (см. выше). Некоторые же философы в противоположность им всем считали, что хуже всего перечисленного преступный ментальный акт (IV. 1). В памятнике выявляется одно немаловажное разномыслие ранних саутрантиков и сарвастивадинов. Согласно саутрантикам [1], помимо

действий и слов следует признать специфику правильного и неправильного образа жизни. Сарвастивадины же предлагают рассуждать более "экономно": и правильный и неправильный образы жизни складываются из соответствующих действий и слов. И те и другие, однако, единомысленны в различении "проявленных" и глубинных аффектов, считая, что убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, лицемерие, поношение, развязность и ложные взгляды укоренены в желании, ненависти и заблуждении (см. выше). В главе 3 рассматриваются действия, имеющие последствиями существование в аду, первое из которых - убийство (IV.3).

1 Саутрантики (санскр. sautrantika - "опирающиеся [только] на сутры") - последняя по времени возникновения значительная школа традиционного буддизма, развивавшаяся в рамках конгломерата подшкол сарвастивады, но формально отделившаяся от материнской школы в ходе Кашмирского собора при кушанском царе Канишке. Причиной раскола был отказ новой школы признавать словом Будды тексты "третьей корзины" - Абхидхарма-питаки, имевшей исключительное значение для сарвастивадинов - и признание таковым лишь текстов "второй корзины", Сутра-питаки. Ранняя саутрантика называлась также "дарштантика" (ввиду того, что ее последователи особо охотно апеллировали в своей аргументации к "наглядным примерам"). Так ее и называют преимущественно авторы "Махавибхаши". Основное философское расхождение между дарштантиками и "ортодоксальными" сарвастивадинами состояло в том, что если последние различали в дхармах уровни собственной природы (свпбхпва) и действенности (каритра), то дарштантики их отождествляли и потом)' считали реально существующими лишь "действующие" дхармы - дхармы настоящего времени, отвергая реальное существование дхарм прошедшего и будущего времени.

Этическая проблематика обсуждалась буддийскими школами и после завершения абхидхармического корпуса, но сам стиль ее обсуждения, несмотря на то, что инициаторами его стали махаянисты, оставался абхидхармическим. Так, виджнянавадин1 Стхирамати (V - VI вв.) рассматривал сострадание в качестве той ментальной установки, посредством которой ахимса реализуется и практикуется, а его младший современник мадхьямик Дхармапала отождествлял ахимсус"безгневием" (адвеша). Полемизируя с ними, поздние сарвас-тивадины-вайбхашики утверждали, что под ахимсой следует понимать прежде всего некую самостоятельную ментальную силу, отличную от других, которая актуализируется через ахимсу на практике. Потому ахимса, будучи близка и к состраданию и к "безгневию", все же отличима от них. Теоретический интерес, стоявший за этими дискуссиями, очевиден: задача состояла в выявлении "атомарных", не сводимых к другим установок нравственного сознания, в терминах которых могли быть "записаны" и остальные.

1 Виджнянавада (санскр. vijnanavada - "учение о сознании") - второе по значимости философское направление махаяны (после мадхьямики), признающее реальность только за сознанием и его модификациями и отрицающее таковое за внешними объектами как экстраментальными феноменами, которые на деле являются лишь модификациями сознания как результатами взаимодействия аккумулированного сознания (атявиджняна), в котором содержатся все "семена" опыта, и сознания активного, в котором они "прорастают". Первый памятник, в котором основная доктрина виджня-навадинов была уже сформулирована - "Ланкаватара-сутра" (III-IV вв.), в качестве философской школы виджнянавада оформляется начиная с трактатов Асанги и Васу-бандху (IV-V вв.). Другое название школы - йогачара - отражает ее опору на особую йогическую практик)'.

Философские диспуты брахманистов были посвящены проблеме относительности и, соответственно, безотносительности основных нравственных норм. Основными "провокаторами" обсуждения этих проблем оказались мимансаки, и это никоим образом не случайно. Именно ритуалистическая школа мимансы исследовала человеческое действие, его результаты и соотношение между действием "секу-лярным" и сакральным, и именно она взяла на себя ответственность за неприкосновенность приоритетов "ортодоксального" брахманизма и непогрешимости Вед - какие бы аргументы с позиций "естественной религии" ни были представлены их критиками, в том числе и самые убедительные с этической точки зрения.

Дискуссия у брахманистов (как и у буддистов - см. выше) развернулась в связи с основоположной для всей индийской аретологии ахимсой. Если санкхьяики настаивали на том, что эта абсолютная нравственная норма должна соблюдаться безусловно и даже необходимость нарушения ее при совершении жертвоприношений не может быть оправдана, но, напротив, именно это и является свидетельством против последовательных ритуалистов (см. § 2, гл. II) [1], то мимансаки (отчасти и ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия дхармы. Дхарма - это набор правил, которые изложены в священных текстах и рассматриваются в зависимости от времени, места и особых условий, т.е. контекстно, а потому они и не могут быть дедуцированы из общезначимых предписаний. Над священными текстами нет стороннего арбитража, даже в виде общезначимых и общепризнанных поведенческих норм потому, что эти тексты сами являются "источником дхармического сознания". Поэтому и обет бодхисаттвы, при всей его "этичности", по мнению авторитетнейшего мимансака Кумарилы Бхатты (VII в.), есть лишь самообман и нарушение дхармы (Тантра-варттика 114). Поэтому согласно тому же Кумариле умозаключение, что жертвователь должен страдать из-за того, что страдает жертвенное животное (по закону воздаяния), есть логическая ошибка (Шлока-варттика 86, ст. 234, 235). Критерий удовольствия или страдания вообще не является "работающим" при наличии критерия в виде самих предписаний священных текстов (87-88, ст. 236, 244-245). Если основатель

второй школы мимансы Прабхакара (VII в.) считал, что запрет на убийство распространяется лишь на сознательное желание лишить кого-то жизни, то Кумарила полагал, что запрета как такового нет: некоторые виды убийства запрещаются, а другие предписываются одними и теми же священными текстами (Тантра-варттика 135-137). Поэтому только сама Веда и ее предписания (codana) спасают дхарму из "челюстей небытия" (Шлока-варттика 150).

1 В этом убеждены были все без исключения комментаторы "Санкхья-карики" (ст. 2), и даже один из наиболее лояльных среди них к брахманской "ортодоксии", Вачаспати Мишра, не без иронии замечал (с позиций санкхьяиков), что благочестивые совершители жертвоприношений, требующих заклания животных, будут, купаясь в озере нектара, терпеть искорку огня страданий за убийство животных.

Мимансаков вполне поддерживает здесь и основатель адвайта-ве-данты Шанкара при многих его расхождениях с ними по другим вопросам. В своем основном сочинении "Брахмасутра-бхашья" он отвергает взгляд, по которому души тех, кто совершал жертвоприношение животных, вынуждены будут воплотиться в растениях: эти жертвоприношения не содержат никакого зла, ибо опираются на авторитет Вед, являющийся единственным руководством в различении дхармы и не-дхармы (III. 1.24-25).

Дискуссия развернулась и между двумя школами мимансы - относительно правильной мотивации самого следования ритуальным предписаниям. Если школа Кумарилы видела ее преимущественно в "плодах" действий, то школа Прабхакары - в совершенно особом чувстве долга, побуждающем выполнять предписание ради него самого. Формально дискуссия шла о трактовке содержания понятия нийога ("предписание", "обязанность") - соответствующий термин мимансы означал обязательства, связанные с выполнением ведийских ритальных предписаний. Фактически же анализ нийоги касался осмысления мотивации выполнения реципиентом этих предписаний. По "Миманса-сутрам" действия совершаются ради их плодов, плоды существуют ради человека, а человек - ради совершения обрядовых действий (III. 1.4-6). В "Мимансасутра-бхашье" Шабарасва-мина (V в.) утверждается, что совершение этих действий не является самоцелью, но мотивировано желанием получения результатов - в оппозиции древнему авторитету мимансы Бадари, настаивавшему на том, что предписания следует совершать только из долга. Таким образом, можно видеть, что школа Кумарила Бхатты разделяла позицию Шабарасвамина, тогда как школа Прабхакары склонялась к точке зрения Бадари. Прабхакара пишет об особом, невыразимом "чувстве долженствования", возникающем у реципиента предписания независимо от каких-либо внешних мотивировок. Поэтому две школы разошлись в акцентировке знаменитой ведийской максимы: "Кто хочет неба, пусть совершает жертвоприношение"'. Кумарила

видел здесь синтетическое суждение, выражающее прагматическую мотивировку, Прабхакара - аналитическое, ибо "кто хочет неба" означает просто жертвователя. Различной была, соответственно, и трактовка очень близкого нипоге термина адхикара: школа Кумарилы видела в нем "компетентность", "предназначенность для чего-то", школа Прабхакары - "долг". Один из наиболее известных последователей Прабхакары Шаликанатха Мишра (X в.) отстаивал идею о том, что нийога как долг и есть сама дхарма, а желание плодов составляет "часть" нийоги. Серьезная полемика двух школ по этому вопросу велась до самого позднего времени, о чем свидетельствует трактат Рамануджи-мимансака "Тантрарахасья" (XVIII в.).