М. РОЙ

ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

দর্শনের ইতিবৃত্ত

প্রথম পর্ব

(গ্রীক ও ভারতীয় দর্শন)

মনোরঞ্জন রায়

М. РОЙ

ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ГРЕЧЕСКАЯ И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1315

ПЕРЕВОД С БЕНГАЛЬСКОГО ЯЗЫКА
М. С. АНДРОНОВА, И. С. КОЛОБКОВА, Г. Н. ШЕСТОПАЛОВОЙ
И А. Ф. ИСАЕНКОВОЙ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ В. В. БРОДОВА

РЕДАКТОР Ф. Н. ГРЕЦКИЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, 1958

АННОТАЦИЯ

Мононранджон Рой — прогрессивный индийский историк философии. Его труд «Греческая и индийская философия», впервые опубликованный в 1954 году, — одна из оригинальных попыток научного изучения истории индийской философии. Автор — сторонник философского материализма. Историю древней индийской философии он рассматривает как историю борьбы и развития двух основных направлений — материализма и идеализма. М. Рой пересматривает традиционную точку зрения на классические системы индийской философии, убедительно доказывая материалистический характер идей таких известных школ древнеиндийской философии, как санкхья, ранний буддизм и др. Зарождение древней индийской философии автор связывает с появлением первых школ материалистической философии (чарваки-локаятики). Он показывает, что основные закономерности развития древней индийской философии и древней греческой философии сходны. Свои взгляды автор подтверждает богатым фактическим материалом, анализом многочисленных древних источников. Труд М. Роя не свободен от недостатков; читатель заметит некоторую модернизацию взглядов отдельных мыслителей.

Редакция литературы по философии
и психологии

Заведующий редакцией кандидат философских наук
В. А. МАЛИНИН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мононранджон Рой — современный индийский философ. Его книга «История философии» (том 1) представляет собой по сути дела *первую* попытку систематического изложения истории индийской философии с точки зрения философского материализма [1].

Книга состоит из двух разделов: 1) греческая философия, 2) индийская философия. В первом разделе изложены взгляды древнегреческих философов, начиная от представителей Милетской школы до Плотина включительно. По замыслу автора, этот небольшой экскурс в историю древнегреческой философии должен показать, что процесс возникновения и развития философских воззрений в Греции во всех своих основных пунктах аналогичен соответствующему процессу в Индии. Иначе говоря, во всех странах и у всех народов философия возникает и развивается как одна из форм общественного сознания, и лишь исторически сложившиеся условия материальной жизни в каждой стране определяют, в конечном счете, своеобразие этих форм.

Второй раздел посвящен анализу литературных источников по истории индийской философии (вед, упанишад, сутр, комментариев на них и т. д.) и учений основных философских школ (чарвака, санкхья, ньяя, вайшешика, джайнизм, буддизм, йога, миманса, веданта).

По своей структуре эта часть книги несколько напоминает ставшие уже традиционными исследования по ис-

---

[1] Из современной историко-философской литературы наиболее серьезного внимания заслуживает монографическое исследование видного немецкого индолога академика В. Рубена (ГДР) — W. Ruben, Geschichte der Indischen Philosophie, Berlin, 1954.

тории древнеиндийской философии, написанные авторами, не разделяющими материалистического понимания истории [1]. По содержанию же—это попытка марксистского освещения вопроса. Не подлежит сомнению, что традиционные исследования по истории индийской философии представляют собой значительный вклад в науку: опубликовано большое количество подлинных текстов и их переводы на современные индийские и европейские языки, уточнены многие хронологические даты [2], подвергнуты сравнительному анализу различные философские школы и течения, преодолены многие терминологические затруднения и т. д. Однако не менее «традиционными» являются и методологические пороки этих исследований. Характерно, например, стремление представить индийскую философию как одно целое, как «совокупность философских теорий всех индийских мыслителей — древних и современных, индуистов и неиндуистов, теистов и атеистов» [3]; причем представить как «конгениальное биение родственного человеческого сердца — не индийского, не европейского, а просто человеческого» [4].

Философия рассматривается как проявление или свойство неизменного общенародного индийского «духа». «Философия в Индии, — пишет С. Радхакришнан, — носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организа-

[1] См., например, С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, ИЛ, М., 1955;
С. Радхакришнан, Индийская философия, ИЛ, тт. I—II, М., 1956—1957;
S. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Cambridge, vols. 1—5, 1952—1956; Sinha J., History of Indian Philosophy, vol. II, Calcutta, 1952 и др.

[2] Отсутствие хронологических дат всегда ставило в очень затруднительное положение исследователя. «Система индусской философии, — писал М. Мюллер, — похожа на странный восточный город, в котором мы не знаем ни улиц, ни их названий и в котором мы находимся в постоянной опасности заблудиться» (М. Мюллер, Философия веданты..., стр. 87).

[3] С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 17.

[4] С. Радхакришнан, Индийская философия, ИЛ, т. I, М., 1956, стр. 14.

ция, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории» [1].

В том же плане освещают историю древнеиндийской философии многие буржуазные философы Европы и Америки.

В 1947 году в Нью-Йорке вышла книга проф. Т. Бернарда «Индусская философия». Т. Бернард утверждает, что основные школы индийской философии, исходят из признания одной и той же первичной реальности. Но каждая из них рассматривает эту субстанцию по-своему: ньяя и вайшешика изыскивают средства ее познания, санкхья исследует ее «космическую эволюцию», йога — «индивидуальный аспект системы санкхья» и т. д. [2] Основная идея книги сводится к тому, что индийская философия исстари живет одними и теми же «вечными» идеями и выражает один и тот же «индийский дух».

Итак, история философской мысли Индии, по сложившейся буржуазной традиции, рассматривается не в связи с развитием общественно-экономических формаций, не в связи с историей классов и классовой борьбы в обществе, но как «чистая» филиация идей «в сфере духа».

В духе этой традиции школы или направления в индийской философии делятся на два лагеря: ортодоксальные и неортодоксальные. Основанием этого деления служит один признак: отношение к ведам. Философские системы, которые признают авторитет вед, составляют лагерь ортодоксальной философии; философские системы, не при-

[1] С. Радхакришнан, Индийская философия, т. I, стр. 14, см. также: K. Satchidanandamurty, Evolution of Philosophy in India, Waltair, India, 1952, p. 35; The Indian Philosophical Congress, 1950, vol. I, p. 70.

[2] Bernard T., Hindu Philosophy, N. Y., 1947, p. 6.
Эта точка зрения не нова. В России, например, ее очень четко сформулировал профессор-теист Алексей Введенский. Он считал, что все философские школы Индии явились результатом саморазложения религиозной философии брахманизма. «Эти школы, равно как и созданные ими системы, разлагают непосредственную пантеистическую философию брахманизма на ее основные элементы, — подобно тому как призма разлагает луч белого света на его составные части. Здесь мы видим самые разнообразные оттенки мысли, начиная от грубейшего материализма и атеизма до утонченнейшего идеализма и теизма» (А. Введенский, Религиозное сознание язычества, т. I, М., 1902, стр. 502).

знающие авторитета вед, составляют лагерь неортодоксальной философии.

Борьба между материализмом и идеализмом, между исторически прогрессивными и реакционными течениями не только не является здесь предметом рассмотрения, но всячески затушевывается. Для некоторых буржуазных ученых стало также своего рода традицией мистифицировать индийскую философскую мысль, рассматривать ее по преимуществу в религиозном аспекте или даже отождествлять с религиозной мыслью. Традиция эта давнишняя. «То, что мы называем восточной философией, — писал Гегель, — представляет собой вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию...» [1] Американский философ Гаррис (1835—1909) в своих многочисленных статьях характеризует индийскую философию исключительно как «отрицательный абсолютизм, абстракционизм и нигилизм» [2]. Эта точка зрения оказалась очень живучей и имеет сторонников и поныне.

«В индусской мысли, — пишет современный индийский историк философии, — очень мало содержится того, что могло бы быть названо философией» [3].

В 1957 году в Принстоне (США) была издана объемистая «Начальная книга по индийской философии» [4], представляющая собой подборку оригинальных текстов. Наиболее существенным недостатком этой интересной книги является именно то, что в ней подобраны тексты по преимуществу религиозного содержания.

Наконец, отметим еще один момент. Среди глашатаев колониализма широкое распространение получила концепция, согласно которой народы колониальных и зависимых стран вообще неспособны к «подлинному» и самостоятельному философскому мышлению. Индийские философы являются «мудрецами низшей расы», — высокомерно писал англичанин Гау, — их «тропическое мышление» находится в состоянии «неподвижности и застоя» [1]. «Запад есть Запад, Восток есть Восток» [2], — восклицал Р. Киплинг, — им никогда не сойтись.

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 108. См. также Deussenn P., Outlines of Indian Philosophy, Berlin, 1937;
Чемберлен, Арийское мировоззрение, М., 1913, и др.

[2] W. T. Harris, A Collection of Essays, Chicago, 1936; см. также «The Monist», 1936, January, pp. 112—153.

[3] K. Satchidanandamurty, Evolution of Philosophy in India, Waltair, India, 1952, p. 36.

[4] «A Source Book in Indian Philosophy», ed. by S. Radhakrishnan and C. Moore, Princeton, 1957.

Большая заслуга Мононронджона Роя состоит в том, что он стремится рассмотреть историю древнеиндийской философии в свете борьбы двух линий — материализма (линия Брихаспати) и идеализма (линия Бадараяны). В самом деле. Приступая к характеристике древнеиндийской мысли, М. Рой прежде всего обращается к материализму чарваков, основателем которого, по всей вероятности, был Брихаспати (VII—VI в. до н. э.).

Основные идеи этой философии сводятся к следующим положениям:

1. Основой всего сущего являются четыре материальных элемента: огонь, земля, вода и воздух [3].

2. Единственным источником познания природы является наше чувственное восприятие.

3. Существует только «этот мир» *(лока)*; никакого потустороннего, загробного мира нет [4].

4. Никаких сверхъестественных (божественных) сил не существует. Бог — выдумка богатых людей для обмана бедных. Религия брахманизма, учили чарваки, как и всякая другая религия, несостоятельна и вредна, ибо она отвлекает внимание и силы бедных людей на поклонение воображаемым богам, на совершение жертвоприношений неведомым силам, на выслушивание бессмысленных отвлеченных проповедей и т. д. Религиозные писания основаны на фантазии определенной кучки людей, которые материально заинтересованы в этом.

5. Не существует души — в том смысле, как о ней говорят служители религиозного культа и согласные с ни-

[1] Gough A. E., The Philosophy of the Upanishads, London, 1882.

[2] Р. Киплинг, Избранные стихи, Л., 1936, стр. 46.

[3] Отсюда одна из наиболее вероятных версий о происхождении названия «чарвака»: чар — четыре, вак — слово; «четыре слова».

[4] Лока означает мир, поэтому древнеиндийских материалистов иногда называют «локаятиками».

ми философы. Мыслит материя, а не душа, якобы существующая независимо от материи. Сознание есть результат особого процесса комбинации материальных элементов.

6. Закон кармы (воздаяние за дела добрые и худые) — выдумка сторонников религии, подхваченная философами-идеалистами. На самом же деле источник зла на земле надо усматривать не в свойствах человеческой природы, не в неизбежных страданиях, якобы предопределенных свыше, а в жестокости и несправедливости в обществе [1].

М. Рой в своей книге убедительно показывает, что материализм и атеизм чарваков далеко не исключительное явление в древнеиндийской философии.

К материалистическому лагерю М. Рой относит раннюю санкхью, буддийские школы, вайбхашиков и саутрантиков, ньяйю, вайшешику и некоторые другие системы, которые в качестве исходного принципа признают материальность, вечность и несотворимость мира; все они в области теории познания сенсуалисты-материалисты, атеисты и т. д. Эту точку зрения автор последовательно проводит при характеристике каждой из указанных выше школ индийской философии.

Школу санкхья, например, «по традиции» относят к числу «ортодоксальных», именуют дуалистической и истолковывают как идеалистическую.

Иной подход к этой школе мы видим у М. Роя. Прежде всего он ссылается на материалистические сутры основателя философской системы санкхья Капилы (около 600 г. до н. э.) [2].

«Мир не создавался, а следовательно, и не было его создателя, — писал Капила, — причиной мира был мир; мир развивался постепенно» и т. д.

[1] Подлинники произведений чарваков до нас не дошли; сохранились лишь некоторые выдержки из этих произведений (на санскритском языке). См. Madhava acarya, Sarvadarsanasamgraha, London, 1904; Krsna Misra, Prahodha-Candroday, 1811; Samkara, Sarvasiddhasamgraha, Calcutta, 1929; Jayarasi Bhatta, Tattvopaplevasimha, Baroda, 1940.

[2] Еще в древности некоторые философы (Вачаспати, Виджнянабхикшу и др.), излагая содержание философии санкхья, умалчивали о материалистических школах.

Капила признавал объективность причинно-следственных связей в природе, саморазвитие природы от низших форм к высшим. В первой шлоке «Санкхья-Карики» говорится:

«Наблюдается непрерывность в развитии мира от низшего к высшему... Ничто не может возникнуть из того, что не существует... Существует тесная связь причины со следствием. Если бы этого не было, то всюду в любой момент могло бы возникнуть все что угодно. Каждая причина обусловливает особое следствие, и не может быть причины без следствия. Следствие никогда не отделимо от причины. Поэтому всякое существование обусловлено».

Материалистическое учение о причинно-следственных связях Капила использует для обоснования своего атеизма, для критики религии брахманизма.

«Если первопричина есть бог (Брахма), — писал он, — а мир — следствие, то обнаруживается несоответствие между причиной и следствием. Однако не может быть несоответствия причины и следствия. Причина этого мира — материя (пракрити). Вселенная есть результат видоизменения материи».

Основанием всей философской системы санкхья является учение о пракрити. Пракрити — первооснова всего сущего, она вездесуща, вечна и едина. Движение пракрити так же вечно, как и она сама. Изначальная пракрити не обусловлена никакой внешней причиной, ибо, как говорится в четвертой шлоке, материя (пракрити) не имеет ни начала, ни конца.

Камнем преткновения для санкхьи явился вопрос о происхождении сознания. Отвергая идеалистическое учение о том, что сознание есть свойство Атмана, Капила не разделял и наивной концепции чарваков, считавших мысль материальной.

«Для того чтобы возникло сознание, — замечает М. Рой, — он (Капила. — *В. Б.*) создал или придумал пурушу...» Что такое пуруша? Пуруша, по определению Капилы, это всеведущий, очень тонкий элемент, который, в отличие от пракрити, обладает сознанием. Пракрити — объект, материя; пуруша — субъект, сознание. Есть основания полагать, что Капила опасался идеалистического истолкования своего положения, ибо в его сутрах имеет-

ся мысль, чтобы пуруша не рассматривалась как синоним активного, созидательного Атмана. В отличие от Атмана, говорил Капила, пуруша ничего не создает, он пассивен, «он лишь пассивный свидетель», активна только пракрити и т. д. Пракрити — субъект действия; в процессе спонтанного развития она входит в соприкосновение с пурушей и, в конечном счете, познает себя; пуруша лишен способности самопознания.

Непоследовательность и ошибки школы санкхьи в вопросе о происхождении и сущности сознания еще в древности были широко использованы представителями религиозной ортодоксии. Но когда в эпоху средневековья Гаудапада, Вачаспати Мишра и другие «комментаторы» (последователи) учения Капилы допустили новые уступки идеализму, признав существование независимых от материи душ, вся эта философская школа была объявлена «ортодоксальной».

Буржуазные историки философии всемерно раздувают идеализм школы санкхья. Более того, они критикуют Капилу за «отступления» от идеализма; объявляют учение о пракрити «уступкой» материализму. Такова точка зрения С. Радхакришнана.

Если принять точку зрения санкхьи на пракрити и ее полную независимость от пуруши, пишет он, то невозможно будет объяснить эволюцию пракрити. Мы не узнаем, каким образом скрытые потенциальности становятся действительными, если не допустим *руководящую роль какого-то сознания* (курсив мой. — *В. Б.*)[1].

Противоположную позицию в оценке философии санкхья занимает М. Рой. «Основная ее слабость, — пишет он, — состоит в отрицании историчности развития. Если бы в философии санкхья утверждалось, что на определенной ступени развития мира из вещей возникает сознание *(чайтанья)*, а количественные изменения, достигнув определенной ступени развития, превращаются в качественные изменения, в результате чего появляются новые качества, тогда вся ее непоследовательность исчезла бы»[2].

[1] С. Радхакришнан, Индийская философия, т. II, ИЛ, М., 1957, стр. 287.

[2] См. стр. 237.

Справедливо критикуя антиисторичность философии санкхья, М. Рой, к сожалению, сам допускает ошибку, когда сравнивает материализм Капилы с материализмом французских философов XVIII века[1]. Дело в том, что французский материализм XVIII века был историческим продуктом качественно иной эпохи, иного класса, был иным по своему содержанию.

Философскую школу ньяя «по традиции» также относят к числу «ортодоксальных».

В противоположность тем, кто следует «традиции», М. Рой доказывает следующий тезис: основатель философской системы ньяя Гаутама (Готама) был материалистом и его философия является материалистической.

Наяйики занимались по преимуществу разработкой вопросов теории познания, или «наукой о мышлении» (тарка-видья)[2]. Их исходное положение: материальный мир (природа) существует объективно — «существование внешних предметов не зависит от источников познания». Предметы и явления природы познаются человеком с помощью пяти органов чувств. Все, что недоступно чувственному восприятию, не имеет реального существования. Поэтому не существует и Брахмы. Практика является пробным камнем достоверности и ложности познания.

Стремясь выявить сходство идей ньяйи и чарваков, М. Рой воспроизводит историческое предание о том, что

[1] См. стр. 232.

[2] Наяйики были создателями индийской формальной логики. Существует версия, что во время военного похода Александра Македонского в Индию брамины сообщили греческому философу Калисфену, находившемуся при армии Александра, полную систему логики ньяя, которую Калисфен передал Аристотелю. В связи с этим логика ньяи была положена якобы в основу логического учения Аристотеля. Эта версия одно время получила широкое распространение в странах Востока. Однако современные ученые отвергают ее. «В сущности, ньяя значит логика, или наука правильного рассуждения, — пишет Джавахарлал Неру, — она походит во многих отношениях на силлогизм Аристотеля, хотя между ними имеются и существенные различия. Принципы, лежащие в основе логики ньяя, принимались всеми остальными системами (индийской философии. — *В. Б.*), и как своего рода умственная дисциплина ньяя преподавалась в школах и университетах Индии на протяжении всего древнего и средневекового периода и даже до сегодняшнего дня» (Д. Неру, Открытие Индии, М., 1955, стр. 190).

«первая форма этой философии (ньяи. — *В. Б.*) была вылеплена рукой Брихаспати, поэтому-то до сих пор говорят о познавательной способности (*буддхи*) Брихаспати».

Позднее, в эпоху раннего средневековья, когда вместо религии брахманизма утвердился индуизм и натиск религиозной ортодоксии на материализм усилился, в рядах наяйиков появились проповедники идеализма и теистических настроений (Вачаспати, Удаяна, Вардхамана и др.). Возникли различного рода попытки «логического доказательства бытия божия», проповеди веры в наличие индивидуальной души как субстанционального бытия и т. д. и т. п. Вместе с тем атеистическую линию Гаутамы продолжал отстаивать Ватсьяяна, Удьйотакара и Вишванатха.

Если мы обратимся к трудам современных буржуазных ученых по истории индийской философии, то увидим, что в них дает себя знать неумение исторически подойти к философии ньяи. Говорят о ньяи вообще, «в целом», но в пределах этого «целого» имеется в виду прежде всего средневековая ньяя, а еще точнее ее теистические и идеалистические привески [1]. Аналогичным образом дело обстоит с философской системой вайшешиков.

Не меньшее значение для истории индийской философии имеют взгляды ранних буддистов. Философской основой буддизма является теория дхарм [2], возникшая на почве древнеиндийской атомистики [3]. Все существующее — и материальное и духовное, — согласно этой теории, представляет собой единый поток («вихрь») и состоит из элементов (атомов). Элементы мгновенны, а поэтому все то, что состоит из элементов — «мир явлений» — нельзя называть истинно-реальным бытием. Каждый элемент имеет своего носителя — дхарму — вечную и неизменную единичную субстанцию; всего насчитывается 75 разновидностей дхарм, они-то и являются истинно-реальным бытием («мир сущности»). «Мир явлений», поскольку он состоит из элементов, представляет собой цепь мгновений, «вспышек», «уход» в дхарму, «выход» из нее и т. д.

[1] Sinha J., History of Indian Philosophy, vol. II, 1952; Zimmer H., Philosophies in India, N.-Y., 1951; С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 197; С. Радхакришнан, Индийская философия, т. II, стр. 150—152.

[2] Dhar — носить; dharma — носитель.

[3] Об атомистике в древней Индии см. Ф. И. Щербатской, Научные достижения древней Индии (сб. «Отчет о деятельности Российской Академии Наук за 1923 год», Ленинград, 1924).

Подобно тому, писали буддисты, как свет лампы кажется наблюдателю движущимся объектом, а в действительности в каждом моменте имеется новая вспышка света, точно так же и всякий другой материальный элемент, то есть цвета, звуки, вкусы, запахи и осязания суть не что иное, как цепь повторяющихся вспышек. В природе никакой качественной определенности целого не существует; есть только становление. Не существует ни материальной, ни духовной (бог, душа, *я*) субстанции как целого. Только такой смысл и имеет пресловутый буддийский «атеизм» (отрицание существования бога — Брахмы), «нигилизм» (отрицание души) и «пессимизм» (отрицание истинного счастья на земле).

Все процессы материального и духовного мира строго детерминированы. Повсюду господствует объективный Закон причинности — так называемый «Закон зависимого происхождения» (pratitya Samutpada). Беспричинных явлений нет. В каждый момент мы видим тысячи причин и следствий. Следствие превращается в причину и производит другое следствие. Этот процесс превращения причины в следствие и обратно бесконечен. Весь круговорот вселенной происходит «без создателя, без известного начала и будет существовать вечно в силу природы сцепления причины и следствия» [1].

Новое не является простым повторением старого. Переход от старого к новому обусловлен действием объективных законов. Наиболее общим законом, организующим и формирующим процесс эмпирического бытия, является карма. Карма — это особая дхарма; именно благодаря ей в природе царит порядок, гармония [2]. Все школы буддизма расходятся между собой по вопросу о природе дхарм, то есть той сущности, «прачастицы», которая лежит в основе каждого атома (элемента). В истории буд-

[1] Buddhaghosa, Visuddhimagga, Chap. XVII.

[2] Термин «карма» употребляется во многих философских системах Индии, но, как правило, ему придается различное содержание.

дизма известны три наиболее распространенных точки зрения по этому вопросу: 1) каждый элемент есть функция своей персональной дхармы, как субстанционального носителя, 2) то, что лежит в основе вихря элементов, — нечто безатрибутное, пустое, непознаваемое, 3) вихрь элементов, из которых слагается эфемерная внешняя и внутренняя жизнь, не восходит в каждом элементе к субстанциональному носителю — таких носителей нет. Все элементы вытекают из одной общей сущности, из одного вместилища, из «сознания — сокровищницы» (*алая — виджняна*).

Теория дхарм является ключом ко всей буддийской религиозной догматике.

Это в высшей степени важное обстоятельство, ибо религиозная догматика буддизма настолько разнообразна и разноречива, что буржуазные историки до сих пор не имеют единого мнения о ее подлинной сущности. Беда этих ученых состоит в том, что они в своих исследованиях не идут дальше традиционного анализа «четырех благородных истин». Они недооценивают философской основы буддизма. На поверку оказывается, что ранний буддизм не учил многому из того, за что они его восхваляют, и, напротив, утверждал многое из того, о чем они не подозревают.

Четыре благородных истины Будды открывают неограниченный простор для религиозно-мистических построений [1]. В связи с этим в различные эпохи и в различных странах буддизм, как идейное оружие, был использован самыми различными по своей социально-политической характеристике общественными группами или классами. Возникло множество школ и религиозных сект. М. Рой в своей книге рассматривает философские основы четырех главных школ буддизма: вайбхашиков, саутрантиков, виджнянавадинов и шуньявадинов. С большим энтузиазмом он рассказывает о материализме и диалектике саутрантиков и вайбхашиков (сарвастивадинов), особенно последних. Он высказывает во многом правильные и содержательные мысли. Но автор слишком увлекся и допустил

[1] Напомним эти истины: 1) существует страдание, 2) у страдания есть причина, 3) страдание может быть прекращено, 4) существует путь, ведущий к прекращению страдания.

ряд досадных ошибок, имеющих принципиальное значение. Он стал на путь сравнительного анализа материализма и диалектики сарвастивадинов, с одной стороны, и диалектического материализма — с другой. Более того, он нашел, что философия сарвастивадинов и диалектический материализм в основных своих чертах тождественны, и «трагедия» сарвастивадинов состоит якобы в том, что они не сумели распространить положения своего «диалектического материализма» на изучение общественной жизни, истории общества.

Советский читатель легко заметит, что эта ошибка М. Роя является результатом его отступления от принципа историзма в подходе к общественным явлениям. Но дело не только в этом. Как мы уже видели выше, материализм и диалектика у буддистов выступают еще в самой общей, наивной форме. Проблема материи и сознания, например, не только не решена, но даже не поставлена научно. Полная беспомощность в вопросах диалектики общего и отдельного, сущности и явления, случайного и необходимого, и т. д. приводит ранних буддистов к релятивизму и метафизическому отрыву одного от другого и т. п. Промахи автора в оценке буддизма не заслоняют той общей картины, что линия фронта борьбы между материализмом и идеализмом в древнеиндийской философии захватывает и некоторые школы раннего буддизма.

Итак, следует со всей решительностью подчеркнуть, что было бы грубейшей ошибкой при освещении истории индийской философии ограничивать линию Брихаспати материализмом чарваков-локаятиков. Это было бы сужением социальной базы и умалением значения древнеиндийского материализма. Это было бы извращением действительной истории.

Всем содержанием своей книги М. Рой показывает полную несостоятельность апологии идеализма, которую развивают современные его представители. Например, веданта — всего лишь одна из многих индийских философских школ. Но поскольку она наиболее полно выражала идеологию экономически господствующих классов, на ее долю выпала руководящая роль в сплочении сил идеалистического лагеря в борьбе против материализма.

1315
БИБЛИОТЕКА
ԳՐԱԴԱՐԱՆ

«Господство в веках» этой философии явилось результатом того исторического факта, что социальные условия в Индии оставались неизменными с самой отдаленной древности вплоть до XIX столетия. Но это вовсе не значит, что веданта или какая-либо другая философская система оставалась неизменной в своем содержании. Утверждение проф. Радхакришнана о том, что индийской философии (читай: веданте) удалось «противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории», глубоко ошибочно[1]. Именно под влиянием классовой борьбы и изменений социальных условий жизни страны в известные исторические периоды веданта претерпевала значительные изменения в существе своего учения.

К сожалению, М. Рой не рассматривает историю индийской философии в связи с развитием общественно-экономических формаций. Ему еще не удалось рассмотреть историю индийской философии в органической, живой связи с историей общества, с историей классов и классовой борьбы. Он оставляет без внимания общественно-политические взгляды философов. Материалы по истории древней Индии, содержащиеся в вводной части и «Заключении» книги, к сожалению, отрывочны; их ценность для читателя, желающего понять социальные корни той или иной философской школы, пока еще незначительна.

Поэтому борьба между материализмом и идеализмом изображена в книге несколько статично и умозрительно. Совершенно не затронуты вопросы древнеиндийской этики и эстетики. Не показана связь философии с естествознанием. Все это, безусловно, значительные пробелы. Но в целом книга М. Роя является шагом вперед по пути к освещению истории философии Индии с материалистических позиций.

В. Бродов.

[1] См. С. Радхакришнан, Индийская философия, т. II, стр. 396, 397, 595.

ОТ АВТОРА

Эту книгу я начал писать в 1938 году в городе Гириди. Тогда я ее не окончил, и эта неоконченная рукопись была утеряна. В 1950 году чемодан, в котором хранились старые бумаги, подвергся нападению белых муравьев. Спасая чемодан от белых муравьев, я обнаружил утерянную рукопись в пачке старых газет. Когда я перечитывал рукопись, мне захотелось закончить книгу. С сентября 1950 по январь 1954 года я работал над завершением книги. Большая часть времени, разумеется, ушла на розыски, подбор и изучение источников на пали и санскрите.

При чтении этих источников у меня сложилось мнение, что современные буржуазные философы изображают индийские философские течения в искаженном виде. Началось это искажение еще у брахманов эпохи династии Гуптов и получило полное выражение у Ауробиндо и Радхакришнана. Хотя я изучал другие философские школы, у меня не было особых знаний в области философии буддизма. Свой взгляд на философию буддизма Радхакришнан и другие индийские авторы заимствовали из книг Ольденбурга, Макса Мюллера, Рэйс Девис и других. Они не взяли на себя труд изучить даже «Милинда панха», не говоря уже о «Трипитаке», «Аттхашалини» и «Абхидхармакоше».

Изучая источники, в особенности книги буддистов-сарвастивадинов — Дхармакирти и Дхармоттары, — и книги ньяйи, я пришел к выводу, что подобно тому, как европейская философия достигла вершины своего развития в марксистской философии, индийская философия достигла ее в философии сарвастивадинов, особенно в философии саутрантика. Между диалектическим материализмом саутрантиков и диалектическим материализмом марксистской философии нет никаких принципиальных различий.

Из-за невысокого уровня развития науки той эпохи содержание материализма саутрантиков не богато, а из-за невысокого уровня развития общества они не смогли успешно применить диалектику к объяснению общества и истории. Саутрантики свободны от недостатков французского механистического материализма и даже от главного недостатка философии Фейербаха — от безразличного отношения к деятельности субъекта. Саутрантики не сознавали только, что практика является главным средством нахождения истины, но в спорах с индуистами ньяйи они делали на практике особый упор.

Я полностью согласен с концепцией естественной причинной связи (*пратитьясамутпада*) философов-буддистов. Подобно им, я считаю, что в мире нет никакого «самосущего» (*сваямбху*). Подобно всему на свете, у философских течений также есть свои причины. По мнению Маркса, таковыми являются условия жизни общества на данном этапе — система производства и обмена материальных благ. Именно с этой точки зрения я рассматриваю в этих двух томах учения различных философов всего мира. Стоявшая ранее перед философией задача создания законченной системы взглядов на мир в целом отошла в прошлое. Теперь эта задача перешла к науке. С открытием исторического материализма пришел конец философским измышлениям об обществе и его истории. Остались только логика с диалектикой и бесценная сокровищница мыслей древних и современных философов. Эта сокровищница вечно будет освещать путь человечеству в его победном шествии. Для написания данной книги мне пришлось проделать огромный труд и выступить против некоторых распространенных взглядов. Если моя книга понравится читателям, то труд этот будет оправдан.

Июль 1954 г. *Мононджон Рой.*

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

В удивительно безграничном мировом пространстве затерялась наша планета. Беспрерывно ее развитие. В этом развитии минуты и часы, дни и ночи, месяцы и годы кажутся бесчисленными бусинками из ожерелья Великой Вечности. Здесь и зеленые просторы, покрытые пышной растительностью, где чувствуется биение жизни, здесь и безводные мертвые пустыни, над которыми нависла бледная тень ужаса и смерти. Здесь волны моря оглашают землю своим ревом, а там упирающиеся в небо горы хранят вечное молчание. Многообразна наша Земля и удивительна. Вот уже два миллиарда лет совершает она свой путь вокруг Солнца. В течение первого миллиарда лет здесь было царство неживой природы — только движение жидкой огненной массы и никаких следов жизни. Говоря словами вед, здесь был только мрак; вначале было погруженное во мрак море, ростки живого были скрыты под прочной оболочкой; под влиянием тепла возникли первые живые существа. Это были еще бесформенные, жидкие, студенистые комочки. Единственное их отличие от земли и камня состояло в способности расти, двигаться и размножаться. Некоторые из них укрылись в глубинах моря и превратились в водоросли. Другие стали плавать в воде и положили начало рыбам. В течение многих сотен тысяч лет наша Земля представляла собой царство водорослей и рыб. Затем появились земноводные животные и растения. Они смогли жить и в воде и на суше. Эти земноводные существа дали начало пресмыкающимся. От пресмыкающихся произошли, с одной стороны, птицы, с другой — млекопитающие.

Одним из отрядов млекопитающих являются обезьяны. С течением времени один из видов обезьян научился сто-

ять, опираясь лишь на ноги. И не только стоять — эти обезьяны начали ходить и бегать, не прибегая для этого к помощи рук. Этот-то вид обезьян и явился предком человека. В течение многих сотен тысяч лет продолжалось это постепенное развитие, так что человек, каким мы видим его сегодня, появился на Земле только пятьдесят тысяч лет тому назад. Но хотя носительница жизни — наша Земля — и сделала возможным возникновение жизни, она оказалась к ней совершенно безразличной, словно была опьянена своим движением. И человеку со времени своего появления пришлось вести жестокую борьбу с природой за свою жизнь. Его многосторонняя деятельность была направлена на то, чтобы обезопасить себя: ему пришлось соорудить жилище, чтобы защитить себя от бури и дождя; ему пришлось изобрести одежду, чтобы защитить свое тело от холода и зноя; ему пришлось изобрести охотничье оружие, чтобы утолить свой голод. Постепенно он научился пользоваться огнем и разводить домашних животных, стал употреблять в пищу и выращивать дикие злаки, так что современное цивилизованное общество возникло в результате тысячелетней трудовой деятельности человека. Но сколько взлетов и падений пришлось ему пережить, сколь многообразна его история!

Лучшим способом изменения мира для его приспособления к нуждам человека, для того чтобы поставить слепые силы природы ему на службу, была трудовая деятельность человека. Но путь этот был очень тяжелым и однообразным. Поэтому часть людей, свернув с него, устремилась по пути духовного усовершенствования внутренней природы человека. На этот путь вступила сначала религия, затем философия. В древние времена человек был беспомощной жертвой стихии, пустой игрушкой безжалостной природы. В те времена человек все еще вел охотничий образ жизни. Вот он преследует оленя у подножья горы, вдруг с вершины ее срывается камень, и человек погибает. Товарищи его застывают от удивления: какая-то невидимая сила превратила живого человека в бесчувственное тело. Тысячи людей гибли во время наводнений, землетрясений, ураганов и от укусов змей. Они воображали, что за природной стихией стоят какие-то враждебные силы. Чтобы умилостивить эти силы, люди

приносили им в жертву часть своей пищи, сочиняли различные заклинания и молитвы. Возникло поклонение предкам, привидениям, демонам и змеям.

Но вот человек простился с охотничьей жизнью. Он научился приручать животных, обращаться с металлами, вести сельское хозяйство. В долинах рек возникла древняя цивилизация. Первые памятники цивилизации создал человек на берегах Нила, в долине Тигра и Евфрата, поблизости от Инда и в речных районах Китая. В плодородной долине Нила древнейшая культура возникла шесть тысяч лет тому назад. Плодородная земля давала много зерна, и человеку не приходилось трудиться не покладая рук и день и ночь. Фараон был представителем бога, и как множество богов подчинялось верховному богу, так могущественные аристократы подчинялись фараону. Верхушка общества делилась на военную аристократию и жрецов. В течение долгого времени жрецы занимали ведущее положение и пользовались большим влиянием. Египтяне верили, что после смерти души людей уходят в подземный мир. Там бог Осирис подводит итог их дурным и добрым делам, после чего душа возвращается в тело. Поэтому египтяне не уничтожали мертвое тело, а сохраняли его в виде мумии. Поэтому-то и возникли знаменитые египетские пирамиды. В них сохранялись тела фараонов. В Египте впервые появилась геометрия. Нил во время своих разливов уничтожал границы полей, и египтяне, чтобы сохранить свои права на собственность, положили начало геометрии. В Китае же и Египте были изобретены первые системы письма. Подобно китайскому, египетское письмо было иероглифическим. В XVII веке до н. э. Египет был покорен семитами (гиксосами), приостановившими его развитие.

В Месопотамии мы находим цивилизацию, не зависимую от египетской. Вначале здесь было государство шумеров, затем эту страну завоевали семиты. Шумеры изобрели клинописное письмо. Здесь возникло много государств и городов. Постепенно среди них возвысился Вавилон. Одновременно боги других городов были подчинены вавилонскому богу Мардуку. В Вавилоне Иштар была богиней Земли, Солнце было богом, а бык — символом плодородия. По всей Западной Азии было широко рас-

пространено поклонение богине-матери. Греки, сооружавшие в Малой Азии храмы богини Иштар, называли ее Артемидой. Таково же происхождение Дианы у жителей Эфеса. У христиан она превратилась в деву Марию. Самым древним в мире сборником законов являются законы вавилонского царя Хаммурапи, полученные им якобы во сне от вавилонского бога Мардука. В Вавилоне процветали магия, астрология и т. д. Здесь впервые разделили сутки на двадцать четыре часа, а круг — на триста шестьдесят градусов и открыли закономерность лунных и солнечных затмений.

После Египта и Вавилона новая культура возникла на острове Крит. Эту культуру называют микенской. Перед тем как погибнуть, микенская культура распространилась на Грецию. Греки не являются аборигенами Греции: первыми сюда пришли ионийцы, затем — ахейцы и наконец дорийцы. Ионийцы и ахейцы восприняли микенскую культуру, дорийцы же ее разрушили. Но, несмотря на это, микенская религия сохранила свое влияние среди низших слоев населения.

Древняя религия, с которой мы знакомимся в Греции, представляет собой смесь дорической религии с микенской. Греция — гористая страна с малоплодородной почвой, лишь кое-где встречаются в ней плодородные долины. Во всех этих долинах обосновались группы завоевателей, основным занятием которых стало земледелие. Позднее они основали на берегу моря торговый город. По мере роста населения греки расселились по Малой Азии, Сицилии и Южной Италии. Греки, населявшие все эти колонии, были богатыми и искусными в мореходном деле людьми.

Первым в эллинской культуре стоит имя Гомера. Подобно тому как у нас, в Индии, брахманы обучают ведам, юноши Греции заучивали наизусть Гомера. В обеих приписываемых Гомеру эпических поэмах — «Илиаде» и «Одиссее» — мы встречаем в качестве действующих лиц многих богов и богинь. Боги Гомера похожи на простых людей и отличаются от них только тем, что они бессмертны и обладают неограниченной властью. Эти боги воюют, едят, пьют вино, смеются. Они не боятся никого, кроме верховного бога, и обманывают только в любви и в войне.

Греки поклонялись Гермесу и Пану — богу пастухов. Символом плодородия был козел. У одного из многих племен, населявших Грецию, существовали человеческие жертвоприношения. В поэмах Гомера сильнее богов была только судьба: даже главный бог Зевс подчинялся судьбе. Вакх, или Дионис, был фракийским богом. Точно не известно, когда культ этого бога проник в Грецию. Когда греки научились изготовлять вино, они стали считать опьянение, вызываемое вином, божественным вдохновением. Дионис и был богом вина. Опьяненные вином мужчины разрывали на куски диких животных и съедали их в сыром виде. Даже девушки и женщины из уважаемых родов уходили, опьяненные вином, в безлюдные горы и проводили там ночь в танцах и пении. Так, скрывавшиеся в цивилизованном человеке первобытные варварские инстинкты прорывались наружу в религиозном обряде. Именно поэтому Дионис пользовался в Греции такой удивительной популярностью. Вместо физического опьянения, проявлявшегося в культе Диониса, Орфей насаждал духовное опьянение — силы природы более не считались враждебными, а добрыми по отношению к человеку; и люди, поклоняясь богу, пьянели от религиозного экстаза.

Орфей был жрецом и философом. Основным в его учении было переселение душ. Человек после смерти получает по заслугам в зависимости от того, как он жил на земле. Те, кто вел благочестивую жизнь, получали после смерти бессмертие, тем же, кто предавался грешной жизни, были уготованы в аду вечные муки. Отсюда следовало, что человек должен вести чистую жизнь. Мясо животных можно было употреблять только во время религиозных обрядов. Человек состоял из двух составных частей — земной и небесной, и задачей его было сокращать земную часть и увеличивать небесную. И когда в человеке не оставалось ничего земного, он становился единым целым с Вакхом. Вакх, или Дионис, был сыном главы богов Зевса и Персефоны. В детстве один титан разорвал его на части и проглотил всего, за исключением сердца. Это сердце проглотил Зевс. В результате этого Дионис родился во второй раз. Титан был земным существом, но, проглотив бога, он приобрел божественную силу. И человек тоже является наполовину земным, наполовину божествен-

ным. Выполняя религиозные обряды в честь Вакха, весь человек полностью может стать обладателем божественной силы. Этот Вакх греков весьма напоминает Брахму упанишад.

В орфической религии богом любви был Эрос. Драмы греческого поэта Еврипида посвящены прославлению Диониса и Эроса. Орфики представляли собой религиозную общину, для которой вино было лишь символом. Эта орфическая религия имеет много сходных черт с ведической религией Индии. Орфики верили, что душа, покинув тело, обретает самостоятельное существование. Духовный экстаз орфиков — это экстаз, вызываемый общением с богом. Это религиозное воззрение было введено Пифагором в философию и от него перешло к Платону. В Греции мы встречаем два направления мысли: одно связано с экзальтацией, таинствами, верой в богов и потусторонний мир, другое направление — логическое, эмпирическое, жизнеутверждающее. Сторонники последнего старались черпать свои знания из многообразных явлений этого мира. Первые греческие философы принадлежали именно к этому направлению.

Около четырех тысяч лет тому назад в долине Инда поселились люди, пришедшие с северо-запада Азии. Они покорили местных жителей и основали здесь много государств и городов. Занимались они сельским хозяйством. Земля здесь была плодородной, и они скоро стали очень богатыми. Силы природы благоприятствовали им, и, прославляя эти силы, они сложили много гимнов, которые сами собой лились из их души. В разные эпохи разные поэты сложили много гимнов в честь сил природы. Эти-то гимны и были собраны в Ригведе. Это были первые боги ариев. Все, что излучало свет, считалось божеством. Луна, солнце, планеты, звезды, заря — все они стали богами. Земля также была возведена в ранг богов. Полная молока и меда, она стала матерью, дарующей плоды, а небо — отцом. В Ригведе солнце, заря, огонь, ветер и дождь стали считаться детьми неба и земли, все боги и люди — их детьми. По мнению Ольденберга, эти арии представляли собой вторую волну пришельцев, в то время как первая волна ариев, осевшая на востоке Индии, была незнакома с ведами.

Варуна был богом неба, а Митра — его другом. Сурья (Солнце) — это глаз Варуны, небо — его украшение, а буря — его дыхание. По его приказанию восходят Солнце и Луна, текут реки. Он всеведущ. Весь мир подчиняется его воле. Он милует грешника. Другие боги чтут его. Рита — это мировой порядок, напоминающий фатум древних греков. Все явления мира — лишь его проявления. Марут издалека устремляется к Рите, Вишну становится его эмбрионом. Только Рита, только неизменный порядок реален, остальное все изменчиво и преходяще. Рита — это правильный путь. По этому пути движутся Чандра (Луна. — *Перев.)* и Сурья. Никто не нарушает ничьих границ. Постепенно этот путь превращается в путь морали. Так, поэт говорит в Ригведе: «О Индра! Веди нас через все превратности по правильному пути — по пути Риты».

Сурью описывают как защитника людей. Савитри отличалась золотыми глазами, золотыми руками и золотым языком. Иногда Савитри описывают вместе с Сурьей, иногда — отдельно. В мантре Гайитри Сурья восхваляется в образе Савитри. В образе Вишну Сурья поддерживает существование всего мира. В Ригведе Вишну — это бог-карлик, влияние которого не очень велико. Почти в пятидесяти мантрах прославляются два брата Ашвина. Это боги утренней и вечерней зари. Уша — богиня зари — их сестра. Постепенно они становятся также богами-исцелителями, облегчающими все страдания. Несколько богов считаются сыновьями Адити. Адити означает «Безграничная». В философии санкхья Адити принимает образ пракрити (первопричины мира объектов. — *Перев.*). Агни стоял на втором месте после Индры. Он воспевается в двухстах мантрах. Подобно Прометею, Матришвана похитил его (Агни) с неба и принес Бхригу. Пищей ему служит масло и дерево. Он принимает образ кометы, за которой хвостом тянутся кольца дыма. Позднее Агни стал также богом — посредником между людьми.

Богом вина был Сома, подобный греческому Дионису. Когда человек пьянел от Сомы, по всему его телу разливалась радость; это опьянение считали результатом божественной силы. Во многих гимнах говорится так: «Мы пьем сому, мы становимся бессмертными, мы входим в

царство света, мы узнаем богов». Тот из людей, кто умер первым, стал Ямой. Он — царь мертвых. Иногда о нем говорят как о боге солнечного захода. Богом туч и дождя вначале был Парджанья, затем его место занял Индра.

Смертный человек — первый военный вождь был возведен в сан бога Индры. Настоящее имя Индры — Магхаван, а Индра — его титул. Магхаван — первый индра (вождь. — *Перев.*) ариев, то есть многие племена ариев считали его своим вождем. Вряд ли нужно говорить, что это делалось для того, чтобы сплотиться под предводительством одного раджи и победить в войне с неариями.

Индра стал главным среди богов. Он возник из тучи и дождя. Он — владыка молнии. Он побеждает мрак и молнией убивает злых духов, приносящих засуху. Он — бог победы ариев в их войне с неариями. Он убил змея, освободил семь потоков, возвратил корову, он побеждает в битвах. Все боги, которых он победил, были богами неариев. Неарии поклонялись змеям, и Индра убил бога — змея Вритру. На берегу Ямуны он победил Кришну — громогласного пастушеского бога. Кришна был богом скотоводов, и впоследствии он вернул себе свою былую славу. Марут был богом ветра, а Рудра — богом бурь. Уша и Адити были богинями. Реку Инд также считали богиней. Сарасвати вначале было названием реки, но потом становится именем богини мудрости. Богиней речи была Вак, а богиней лесов — Араньяни.

Все эти боги и богини ариев были родовыми и племенными богами. В то время в Синдхе и Пенджабе возникло много отдельных общин и городов. Каждый бог был владыкой своей общины. Вначале преобладало то племя, племенным богом которого был Варуна, позднее стало преобладать племя Индры. За эпохой мантр пришла брахманская эпоха. Сойдя с пути преобразования мира с помощью труда, брахманы все свое внимание сосредоточили на духовном преобразовании. Для молодой женщины, не имеющей сыновей, стало правилом жертвоприношение *пурешти* (жертва ради получения мужского потомства. — *Перев.*). Чтобы очиститься от грехов или достичь успехов в завоевательных походах, совершали *ашвамедху* (принесение в жертву лошади. — *Перев.*). Для достижения райского блаженства служила жертва *агништома*. Когда арии покорили всю Индию и огромное число неариев было превращено в их рабов (*дасов*), ранее простой образ жизни ариев заметно усложнился. Всех членов племени называли вайшьями. Семьи, выделявшиеся своими знаниями и посвященностью в религиозные таинства, стали жреческими. На семьи, прославившиеся своей доблестью и геройством, легло бремя забот об управлении страной и ее защите. Они стали кшатриями. Прочие же все остались вайшьями. Занимались они торговлей и земледелием. Покоренных неариев стали называть шудрами. Брахманы и кшатри освободились от обязанности трудиться. Но в ранний период Ригведы такого деления на классы не существовало. В одном из ее гимнов говорится так: «Я — поэт, мои родители были врачевателями, моя мать, кроме того, занималась растиранием зерен».

С течением времени благодаря труду шудр общество достигло небывалого подъема. Вместе с тем все увеличивалось число дымящихся жертвенников. В них сжигались сотни кувшинов масла, и воздух становился тяжелым от запаха крови тысяч принесенных в жертву животных. Человеческая жажда знаний была затоплена в мелочной обыденщине ежедневных обрядов, ставших постепенно безжизненными. Формальные обряды, тяжкие оковы правил и законов опутывали все общество. Исчезло то дыхание жизни, которое было так характерно для ведических поэтов. Настали тяжелые мрачные времена. Как и в Греции, началось возмущение против течения, выступающего за мистицизм, богобоязненность, формальные бесплодные обряды и ритуалы. В древности противниками этого направления были индийские философы-материалисты Брихаспати и Дхишан. Первобытно-коммунистическое общество распалось, возник феодализм, основанный на частной собственности.

Как в Греции, так и в Индии, с одной стороны, делались безуспешные попытки изменить мир с помощью волшебства, заклинаний, молитв и религиозных обрядов, а, с другой стороны, отвечая запросам жизни, люди стремились добиться этих изменений при помощи трудовой деятельности. Пока трудовая деятельность и ее практическое применение не были развиты, воспаленное вообра-

жение религии рисовало историю о сотворении мира, рисовало перед людьми картину мира безграничных возможностей, мира, где все предопределено, что приносит слабой душе человека этого неустойчивого мира безграничное утешение. Религия учила его с улыбкой переносить все горести и страдания этого мира ради светлого будущего. С того самого дня, когда человек научился земледелию, он научился смотреть в будущее. На опыте своей действительной жизни он убедился, что если в сезон дождей посеять зерно, то в зимние дни он получит плоды своего труда. Религия использовала эту психологическую возможность. Человеку говорили: «В этом мире ты трудись, а плоды трудов обеспечены тебе в потустороннем мире. Безмолвно сноси несправедливость притеснителя, с улыбкой проводи каждый день этой преходящей жизни, после смерти тебя ждет вечный рай. Там сады покрыты цветами, сочные плоды в любое время года отягощают деревья, неиссякаемый источник дает чистую воду, а прекрасные нимфы день и ночь наполняют все вокруг радостью, песнями и танцами. Вот это и есть действительная жизнь, вечное блаженство, а кратковременное существование в посюстороннем мире, где радости чередуются с горем, — лишь отражение той жизни. Итак, будь честным, исполняй свой долг (*карму*), молча переноси все ограничения и мучения. Тех же, кто грешен и зол, ждет вечный ад: ворота рая для них закрыты».

По мере развития человеческой деятельности и ее практического применения, по мере знакомства человека с силами природы мифические сказания отмирали, как завядшие листья. Вместо эмоционального фантазирования стали делать попытки нарисовать картину возникновения мира аргументированно, на основе практического опыта. Именно так философия и заняла место религии. Фантазирование и вера составляли существо религии. Основой философии стали доводы и опытное познание. Но раз возникнув, идеал не так-то легко может умереть. Человек с помощью мысли развивает его содержание. Условия жизни человека определяют образ мыслей, возникающих в его голове. Но он не догадывается об этом. Если бы это было известно, то пришел бы конец всему идеалистическому. Следовательно, религиозные идеи существуют до

сего дня именно потому, что в мире до сих пор имеются материальные условия для их существования.

VI век до н. э. был золотым веком в истории человечества. В этом веке родились греческий философ Фалес, Конфуций и Лао Цзы в Китае, Зороастр в Иране и Будда в Индии. Рождение Будды явилось знаменательным событием в истории земли. Этот великий человек родился в мрачную для Индии эпоху и распространил новую религию. В мировой истории нельзя найти другой столь же своеобразной религии. Он нанес решительный удар по вере (*бхакти*), сверхъестественным таинствам — по всему, что составляло основу религии. Этот просветленный, поклонявшийся истине и знанию великий человек заявил, что нет ни бога, ни души, ни потустороннего мира — есть лишь непрерывный поток изменений и превращений. Свет знания помог ему увидеть, что весь мир движется закономерно. И эту природную, естественную закономерность он назвал *дхамма*, или закон. Основная цель жизни человека познать этот закон.

Буддхадэва, являющийся воплощением и символом счастья, сострадания и дружелюбия, увидел, что в мире больше горя, чем счастья. Здесь человек гнет спину под бременем труда ради пригоршни риса, а вокруг слышны стоны больных, несчастных и умирающих. Но часть людей находится в опьянении от лживых религиозных обрядов. Мертвая пустыня формальных обрядов поглощает все соки жизни. Дым жертвенников заволакивает небо Индии, покрытое темными тучами. И вот тогда-то Будда провозгласил: «Я — прибежище беззащитных, проводник заблудших; для меня нет ни высокого, ни низкого; ни касты, ни племени. Доводы — мое оружие, вера в предрассудки — мой враг. Веда — ложь, бог — фантазия воспаленной головы. О человек, ты не принимай моих слов за истину, только то, что ты сам узнаешь, только то, что ты сам услышишь, только то, что сам испытаешь как истинное, только то и есть истина. Я открыл только незначительную часть истин, в мире же скрыто их еще очень много». Это — слова не религиозного проповедника, а слова философа, слова ученого.

Однажды Буддхадэва отдыхал в саду. Мимо него прошла очаровательная красавица. Через некоторое время

подошел человек и спросил: «О Татхагата, не видел ли ты, чтобы какая-нибудь красавица проходила по этой дороге?» Он ответил: «Я не видел никакой красавицы, но я видел, как прошло нечто, состоящее из плоти, крови и костей». Он не видел ни лукавых взглядов красавицы, ни ее алых губ, ни ее высокой груди, ни ее томной походки, ни ее пышных бедер, ни ее изящных движений, — он видел только скелет, покрытый плотью — короче, подлинный облик человека. Он проник в глубь внешнего мира и вынес оттуда бесценные жемчужины знаний.

Метод мышления Буддхадэвы был диалектическим. Он — первый в мире диалектик, и ошибочно считают первым диалектиком греческого философа Гераклита. Именно Будда первый сказал: в этом мире нет ничего постоянно существующего, есть только возникающее, или, говоря философским языком, становление. Жизнь представляет собой беспрерывный поток возникновения и разрушения. Пламя светильника кажется неизменным, но каждое мгновение это пламя превращается в другое, оно не есть одно и тоже. То, что рождается, не может не умереть. Что имеет начало, то имеет и конец. В мире нет ничего вечного. Вся разница лишь во времени существования. Одно живет мгновение, другое, — может быть, несколько столетий. Буддхадэва говорит своему ученику Каччану: «О Каччан, развитие мира идет двояким путем: бытия *(асти)* и небытия *(насти)*. Для тех, кто при помощи разума видит в мире только возникновение вещей, нет небытия. А для тех, Каччан, кто видит в мире только разрушение, нет бытия. Страданием является как то, что возникает, так и то, что разрушается. Как признание бытия, так и его отрицание, одинаково являются преувеличением. Истина лежит между ними». Для Будды любая вещь и существует и не существует, он говорит и да и нет. Все развивается, нет ничего вечного.

В то время в Северной Индии было 16 государств. Из них Магадха, Кошала, Каши, Аванти, Ватса были монархическими, а Вриджи, Капилавасту и Кушинагара — республиканскими государствами. Из государств с республиканским строем самым сильным была федерация Вриджи. Столицей государства Вриджи был город Вайшали. Республики Шакьев в Капилавасту и Малла в Кушинагаре также были сильными государствами. Буддхадэва был сыном главы республики шакьев Шуддходаны. Родители дали ему имя Сиддхартха. В то время борьба между ариями и неариями прекратилась. Аристократы-арии потерпели окончательное поражение от неимущих ариев и неариев. Во всей стране воцарились мир и порядок. Государства достигли процветания благодаря развитию торговли и сельского хозяйства. В это здоровое и вселяющее надежды время и родился Буддхадэва. Когда все озаряет свет надежды, когда всюду появляются новые возможности, тогда человек становится материалистом и его образ мыслей становится материалистическим. Когда же вокруг распространяется мрак безнадежности, когда жизнь на каждом шагу создает трудности, тогда человек обращает свой взор не к внешнему, а к внутреннему миру. Это оказывает на духовные силы большое влияние и ведет к возникновению идеалистического образа мыслей, оторванного от внешнего мира.

Учение Будды открыло путь образованию и науке. В последующую эпоху получили небывалое развитие архитектура, скульптура, медицина, химия, астрономия, математика и другие науки — все, что составляет гордость Индии. Именно буддисты указали новые пути в ремеслах, искусстве, торговле и мореплавании. По сей день жители Индии с гордостью вспоминают имена ученых-буддистов Чараки и Нагарджуны. Великий поэт Калидаса в «Мегхадуте» говорит облаку, чтобы оно на своем пути избегало великого буддийского логика Дигнагу, потому что если оно вступит в спор с ним, то неминуемо задержится. Духовный мир Будды был весьма далек от жизни. Только пандиты и ученые люди могли постичь его глубокие и великие мысли. Сознание простых людей находилось тогда еще на уровне религиозно-мифических представлений. Позднее группа учеников Будды изложила доступным языком глубокие мысли его бессмертного учения, собрав их воедино под названием «Махаянавада».

Сабли гуннов и упорное сопротивление своекорыстных интересов сделали безуспешными все попытки тех людей, которые, оставаясь верными его учению, стремились поднять человека до уровня его идей. Хотя под грубой рукой времени его религия исчезла из Индии, она всегда будет

вдохновлять и воодушевлять тех, кто идет по пути, освещенному его учением.

Из двух крупнейших религиозных проповедников, появившихся после Будды, один был Иисус Христос, а другой — Мухаммед. Первый был сын божий, второй — хотя и человек, но посланник Аллаха, последний из пророков мира. Проповедь Христа была проповедью любви, проповедью сострадания, проповедью смирения. Он говорил: «Не ненавидьте грешника, ненавидьте грех. Врага твоего побеждай любовью. Человек, веди благочестивую жизнь, вечный рай ожидает тебя. Верблюд может пройти сквозь игольное ушко, но богатый не сможет пройти сквозь врата рая. Если кто-нибудь попросит у тебя одежды, отдай ему свою рубашку. Бог — создатель и хранитель мира, и ты, человек, не сходи с божественной стези». За проповедь этой религии, направленной против народных верований, он был распят на кресте правителями Рима. Проповедник религии ислама Хаджрат Мухаммед говорил своим соотечественникам, которые были в то время идолопоклонниками: «Не оскверняйте себя греховными делами. Единственный бог — это Аллах, и он карает за грехи. Кто погряз в грехе в этой жизни, тому не избежать гнева Аллаха в загробной жизни». Он велел людям вести чистую и благочестивую жизнь. Он составил обширный свод правил, которыми должна регулироваться мирская жизнь людей. Он говорил, что пить вино запрещено законом, что величайший грех — давать деньги в долг под проценты. Он призывал поднять падшего человека с помощью морали и добродетели. Основу христианской и магометанской религии составила вера в сверхъестественные таинства. Они возникли из древних народных верований. В них нет политеизма, а есть лишь один бог в образе человека, и, следовательно, это религии, приспособленные к феодализму.

С одной стороны, делались условия изменить внутренний мир человека при помощи идеальных сил, с другой стороны, шла жестокая борьба за изменение внешнего мира при помощи трудовой деятельности и материальной практики. Из этих двух противоположностей и возникли два враждебных философских направления. Основной вопрос философии — это вопрос об отношении материи

и духа, природы и человека, материи и сознания. Что первично и что вторично? Те, кто утверждает, что сначала была материя, что весь мир материален, что сознание, или дух, возникло на определенном этапе ее развития, — те являются материалистами. Те, кто говорит, что вначале был дух, или сознание, что материальный мир возник из него, — те являются идеалистами. Идеализм очень популярен среди представителей тех классов общества, у которых много свободного времени и которые проводят его в безделье. Большое количество свободного времени является, конечно, лишь благоприятным условием, но еще недостаточной причиной для возникновения идеалистической философии. Чем глубже становится разделение физического и умственного труда, чем сильнее высшие классы эксплуатируют низшие, тем более классовым становится характер идеалистической философии.

В этом неопределенном мире стремление человека к определенности стало помощником идеализма. При жизни бездеятельной и ленивой он вызывает обманчивые иллюзии. Стремление идеализма к определенности поддерживается эволюцией мира, законами природы. В идеализме также есть логика, есть истина. Только логика эта носит дедуктивный характер, а истина — абстрактна. Идеалисты утверждают, что дух активен, он не есть лишь мертвое отражение. Сознание не просто отражает внешний мир, но играет активную роль в мире. Параллельно с развитием общества и человека происходит и развитие духа, или сознания. Дух, или сознание человека, всегда имеет творческий характер, он ведет человека и общество по пути прогресса. Сознание человека отражает всю его трудовую деятельность, открывает новые пути и изобретает новые орудия. Сознание, или дух, всегда ограничено рамками современного ему общества. Но оно всячески старается преодолеть эти рамки, и эти усилия приносят ему все новые и новые успехи.

Условия материальной жизни определяют сознание человека. Самостоятельная деятельность сознания таким образом отделена от материального, что создается впечатление, будто сознание-то и есть единственная созидательная сила истории. В действительности же мысль и дело идут рука об руку. Но мысль отделяют от дела, и, взяв

ее в изолированном виде, абстрагируют и обобщают. Тогда мыслительная сторона становится всеобъемлющей и всепоглощающей и заслоняет дело.

Она прорывает всякую связь с реальным человеком и превращается в чистую идею. Научное мышление тоже становится продуктом духа, превращается в иррациональное отражение сущности мирового духа. Когда мысль отделяется от дела, возникает односторонний идеализм. В действительности идеализм представляет собой лишь одну из сторон человеческого познания. Эта сторона отделяется от всеобщего познания и превращается в абсолют. Она становится активным началом бытия, начинает выступать как объективная реальность, приобретает способность выделять отдельные стороны сложных явлений жизни, абстрагироваться от частностей.

Ленин говорил: «Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма, философский идеализм есть *одностороннее,* преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть (*«вернее» и «кроме того»*) *дорога* к поповщине *через* один из оттенков бесконечного сложного *познания* (диалектического) человека.

Познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов)» [1].

Плодом поповщины являются предрассудки. Задачей идеализма явилось обожествить в глазах всех людей все законы, регулирующие общественные отношения. Идеалисты стремятся доказать всем, что эти законы представляют собой силу, не зависимую от общества, от объективной реальности, что они стоят над обществом. Точно так же экономические законы объявляют абсолютными и неизменными. По мнению идеалистов, общественные институты представляют собой выражение идеи. Результатом видоизменения идеи является история человеческого общества. Изменение в обществе становится возможным потому, что сначала происходит изменение в сознании. Именно поэтому ученые и проповедники стремятся вызвать преобразования в мире, насаждая в душе человека возвышенный образ мыслей. Психологи ищут сущность общества в идеях, желаниях и склонностях человека. Производственные отношения остаются вне их поля зрения. Некоторые ученые полагают даже, что законы природы определяются не природой, а сознанием ученого. Поэтому-то атом и был объявлен «логической конструкцией». Они говорят: развитие не является объективным, мы считаем, что это необходимая категория мышления. Многие из политических деятелей также последовали за блуждающим огоньком «чистого мышления». Троцкий считал, что «судьба» народа зависит не от материальных условий, а от его таинственной «воли». Поэтому-то во время русской революции 1905 года он предлагал миновать демократический этап революции и сразу перейти к социалистической революции. Также и Бухарин, не изучив внимательно различные явления, происходящие в обществе, и пренебрегая действительным положением вещей, в результате попытки открыть надуманную и нежизненную формулу об уровне развития скатился в болото идеализма.

Идеи и принципы, теории и все формы обобщения должны рассматриваться с точки зрения связи теории с практикой. Из идеализма возникают социальные предрассудки, фантастические мифы. Ради сохранения существующего положения — что в интересах господствующих классов, — они поддерживают все традиционное и направляют общество по бесплодному, бессмысленному пути одних только социальных реформ. Идеализм возникает из злоупотребления абстракцией и чрезмерного увлечения мышлением. На сторону же материализма человека привлекают насущные требования материального мира. Одновременно с идеализмом начала развиваться и наука,

[1] В. И. Ленин, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 330.

увеличивалось влияние и распространенность научной материалистической философии. В настоящее время мы верим ученому и, чтобы не сбиться с пути, ищем его помощи: сегодня ученый выходит победителем в борьбе против незнания и господствующих классовых интересов.

Взор ученого обращен к посюстороннему несовершенному материальному миру. Он стремится сделать этот несовершенный мир совершенным и процветающим. Он не верит в достижение абсолютной истины путем ее непосредственного созерцания. Он верит в то, что если человечество должным образом использует все богатства земли, то жизнь в этом мире может стать прекрасной. Не все отцы науки были материалистами. Но их взгляд на природу был материалистическим. Они считали, что все сущее в мире — это материя. Без толчка извне она не может двигаться. Но если материя однажды пришла в движение, то она будет находиться в состоянии движения, пока какая-нибудь сила не остановит ее. Материя не обладает ни жизнью, ни сознанием. Дух отделен от материи. Дух у них превращается в самостоятельную сущность. В течение жизни дух обитает в теле, но со смертью тела дух покидает его. Возникает вопрос об отношении духа и материи. В конце концов дух был признан функцией материи. Материализм стал популярной философией. Это революционное направление мысли возникло не из чистого мышления, а было вызвано социально-экономическими причинами. В период Возрождения в Европе наука стала орудием растущей городской цивилизации. По мере того как развивались торговля, мореплавание, земледелие и военное искусство, наука становилась необходимой. По мере роста производства товаров в мануфактурах становилось все больше предметов потребления. Человек стал больше заботиться о процветании и культуре этого мира, чем потустороннего. Началась суровая борьба подымавшейся буржуазии с феодалами. Церкви и монастыри приняли сторону феодализма, наука — сторону новой буржуазии.

«Вера в науку, означающая, что этот мир становится конечной целью человека, по-новому поставила вопрос о том, во что мы верим. Первый шаг по пути науки сделал тот исследователь, который отказался признать истиной

то, что не доказано опытным путем. Раньше стремились постом и молитвой достичь таинственной божественной мудрости, философской аргументацией сокрушали крепость объективной реальности. Ученый отверг оба этих пути. Он избрал утомительный путь собирания фактов, эксперимента, измерения, сравнения и подробного анализа, предварительно ограничив сферу своего исследования. Он по доброй воле не обращал внимания на все то, что находилось за пределами этой сферы. Ради собственной независимости он был вынужден игнорировать два других пути. Поскольку ему пришлось идти вперед, борясь против этих двух путей, он считает свой метод враждебным двум другим. По-моему же, в каждом методе есть что-то от этих трех путей. Успех заставляет его верить в свой путь. В наше время практическое доказательство какого-нибудь взгляда на материю признается самым удовлетворительным доказательством». (Л. Дж. Рассел).

Всякая философия составляет часть общественной жизни. В средневековом феодальном обществе было распространено мнение, что Земля неподвижна, а Солнце вращается вокруг нее. Преуменьшать значение идей нельзя, так как общественная система опирается на них. Всякое общество смотрит на человека как на силу, вызывающую потрясения. Отсюда столько усилий для его обуздания. Ослабить социальные узы — значит вызвать взрыв. Поэтому любая теория, направленная на ослабление слепой веры, так сказать, в философский скелет современного общества, считается не только ошибочной, но и опасной. Даже ученый, хотя он и вырос в атмосфере других идей, не мог поверить в новую теорию строения вселенной. Аргументы, которые он выдвигал сначала, чтобы защитить себя от распространенной религии, позднее он отбросил как пустую фантазию. Многие ученые — сторонники индуктивного метода — обратились к идеализму.

Новое возникало по своим собственным законам развития. Старые представления о мире, старые идеи и старые обычаи становились бессмысленными. Новые течения казались исполненными жизни и значения. Душа человека не отзывалась на призыв отжившего. Как только этот процесс стал носить массовый характер, пробил смертный час старого. Обществу предстояло перестраиваться на но-

вый лад. Философия возникла в ответ на требование предоставления свободы мысли. Значит, как в Индии, так и в Греции философия возникла как материалистическая философия. В это время в обеих странах пришельцы одержали окончательную победу в своей борьбе с местными жителями. Новые города и области богатели благодаря торговле, промышленности и сельскому хозяйству. Человек получил возможность по-новому осмыслить внешний мир и природу.

Феодальное общество предоставило новые возможности, новые надежды. У человека возникло безграничное желание узнать неведомое, увидеть невиданное, услышать неслыханное. Для этого он, собственно, и появился под этим безграничным небом. Сокровища, которые он приобретал, сохранялись в духовной сокровищнице человечества для будущего.

Философские течения Греции и Индии являются древнейшими философскими школами. В Египте, Вавилоне, Иране и Китае в древности возникла высокоразвитая культура, замечательны были их достижения в области музыки, живописи, архитектуры и науки. Но учения Конфуция и Лао Цзы не были философскими школами в точном смысле этого слова: это был кодекс правил морали и этики. Возникновение же философии и ее развитие произошло именно в этих двух странах. Возможно, что развитие это происходило параллельно, но возможно также, что здесь имело место и взаимное влияние. Если подобное заимствование и не имело места в первый период, то в последующие века, когда Александр захватил часть Индии и греки правили в северо-западном районе Индии в течение почти двухсот лет, в наличии такого влияния можно быть уверенным. Индия и Греция были связаны тесными узами, обменивались послами, и из истории известно, что император Минандр был даже посвящен в буддийскую религию. Известно также, что греческий философ-скептик Пиррон находился при армии Александра, а Ашока посылал буддийских проповедников в Египет, Сирию, Македонию и Эпир. Поэтому можно предположить, что обе страны взаимно духовно обогащали друг друга. Хотя философские школы впервые появились в Индии, мы рассмотрим сначала греческую философию.

I

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Греческая философия возникла не в самой Греции, а в греческих колониях — Малой Азии. Милет был богатым малоазиатским городом. В этом городе государственная власть в VI веке до н. э. перешла из рук древней аристократии в руки богатых торговцев. Благодаря своей торговле с Египтом и другими государствами Милет достиг значительного расцвета. В этом городе в 624 году до н. э. родился первый греческий философ Фалес. Фалес был не только философом, но и ученым. Фалес заявил, что весь мир возник из воды. Наша земля покоится на воде. Вода — основное вещество. Он считал, что у магнита есть душа, так как он притягивает железо. Все вещи имеют божественное начало. Фалес побывал в Египте, где изучил геометрию. О Фалесе ничего подробно не известно, но, хотя его философия была еще примитивной, его учение все же значительно способствовало прогрессу мысли в ту эпоху.

Вторым милетским философом был Анаксимандр. По его мнению, все вещи состоят из одного основного вещества (апейрона. — *Ред.*). Это вещество не есть ни вода, ни огонь, ни одно из известных нам веществ. Оно безгранично, бесконечно и вечно; оно присутствует во всей вселенной. Все известные нам вещества представляют собой видоизменение этого первоначального вещества. Эти видоизмененные вещества опять-таки переходят друг в друга. В мире огонь, вода и земля имеются во всех телах в соответственных количествах. Каждое вещество стремится расширить свои границы, но благодаря законам природы равновесие восстанавливается. Если какую-нибудь вещь сжечь, она превращается в пепел. Этот пепел становится землей. Ни один элемент не может нарушить сво-

их границ — это представление о справедливости стало основным убеждением у греков. Если бы вода или какое-нибудь другое известное нам вещество являлось субстанцией, то она без труда могла бы подчинить себе другие элементы. Известные нам элементы имеют взаимопротиворечащие качества: вода — влажна, огонь — горяч, воздух — прохладен. Если бы один из этих элементов был безграничным, то он легко смог бы подчинить себе другие органические вещества. Но в борьбе знакомых нам веществ изначальная субстанция нейтральна.

По мнению Анаксимандра, наша земля — лишь один среди бесконечного множества других миров. Во вселенной существует вечное движение. Это движение и есть источник создания мира. Мир не был создан, он развивался постепенно. Под действием горячих солнечных лучей влага земли испарялась, в результате чего появилась жизнь. Все живые существа, в том числе и человек, произошли от рыбы: длительность периода детства человека заставляет думать, что он возник от существа, отличного от современного человека. По мнению Анаксимандра, Земля имеет цилиндрическую форму. Солнце в 27—28 раз больше Земли.

Последним философом милетской школы был Анаксимен. По его мнению, первоосновой всего является воздух. Душа представляет собой воздух, огонь легче воздуха. Если воздух сгущается, то сначала получается вода, а при еще большем сгущении — земля. Уплотнившись, земля превращается в камень. Различие между отдельными веществами носит количественный характер. Все в мире окружено воздухом, и поскольку душа наша тоже воздух, она представляет собой то, что роднит всех нас. Подобным же образом дыхание и воздух — это то, что объединяет весь мир. По мнению Анаксимена, Земля по форме напоминает диск. Во время нападения персов в 494 году до н. э. Милет был превращен в руины. Весьма вероятно, что время жизни Анаксимена относится к периоду, предшествовавшему этому событию.

Возникновение милетской философской школы у греков произошло под влиянием Египта и Вавилона. Усилия этой школы в области философии заслуживают внимания, хотя успехи ее представителей были незначительными

Милет был главным образом торговым центром. Торговые связи его населения со многими странами подрывали основы различных предрассудков. С точки зрения религии жители Милета были политеистами. Но религия не оставила на их свободном от религиозных таинств мышлении глубокого следа. Поэтому милетские философы были свободны от влияния религии. Но тогда философское мышление еще не вполне оформилось, и в философии милетской школы бросается в глаза некоторая неясность.

ПИФАГОР

Пифагор был жителем острова Самоса. Он жил около 532 года до н. э. Пифагор переселился с острова Самоса в Южную Италию, города которой, подобно малоазиатским, были очень богатыми. Сначала Пифагор отправился в город Кротон, жители которого вывозили товары из Малой Азии и продавали их в Западной Европе. Благодаря своей торговле Кротон достиг значительного процветания. Все тяжелые работы выполнялись в этом городе рабами. Аристократы смотрели с презрением на физический труд. Пифагор был мистиком, был не только философом-идеалистом, но и проповедником религии. Он реформировал религиозный культ Орфея и в основу своей религии положил учение о переселении души и запрещение есть бобы. После смерти Пифагора его ученики захватили власть в нескольких государствах и установили в них на некоторое время царство чистых. Но простой народ очень любил бобы и поэтому восстал против этой религии.

Пифагор считал, что душа бессмертна. Эта душа находит убежище то в одном, то в другом живом существе. Если что-нибудь родилось однажды, то оно будет рождаться и впредь. В мире нет ничего нового, все — лишь видоизменение старого. Все, что обладало жизнью, имело одно и то же достоинство. В основанной им религиозной общине мужчины и женщины пользовались равными правами. Это равноправие мужчин и женщин является одной из отличительных черт орфической религии. Греки по наследству восприняли культ поклонения богу вина Дионису. Собственность в религиозной общине Пифагора была общей, даже математические и научные открытия делались сообща.

Пифагор считал, что мы в этом мире — чуждые пришельцы. Наше тело является гробницей души. Бог — пастырь этого мира, мы же — его паства, и без его воли не можем уйти из этого мира. Следовательно, самоубийство не может служить средством избавления. В этом мире, как и на игрище, мы видим три типа людей. Первые идут туда только для купли-продажи, другие — чтобы играть, третьи идут в качестве зрителей. Точно так же и в этом мире: тот, кто, подобно зрителю, устранившись от дел и изучив чистую науку, может стать настоящим философом, тот может спастись из круга перерождений.

Пифагор считал, что всякая вещь — это число. Эмпирики — рабы материи. Как музыкант — свободный творец прекрасного мира гармонии, так и знаток чистой математики — свободный творец своего мира математики. Математика — это плод чистого мышления. Знание вечной истины никогда не может быть получено из непосредственного познания этого внешнего мира, полного грязи. Абсолютная, полная истина может быть найдена только в мире сверхчувственного разума. Для этого необходима чистая математика. Мышление выше чувств. То, что постигнуто разумом, во много раз выше того, что постигнуто при помощи чувств. Только при помощи математики можно познать связь бесконечного со временем. Поэтому-то Платон и говорил впоследствии, что бог — это великий геометр. В наше время Джеймс Джинс говорит, что бог предан числу. Математическая философия Пифагора причинила большой вред, ибо его учение о том, что полное знание о мире может быть получено при помощи сверхчувственного разума, оказало большое влияние на последующих философов-идеалистов.

Нужно сделать несколько замечаний относительно этого математизма Пифагора. Было бы неверно полагать, что в чистой математике разум имеет дело со своими собственными продуктами.

«Понятия числа и фигуры, — писал Энгельс, — взяты не откуда-нибудь, а только из действительного мира. Десять пальцев, на которых люди учились считать, т. е. производить первую арифметическую операцию, представляют собой все, что угодно, только не продукт свободного творчества разума. Чтобы считать, надо иметь не только

предметы, подлежащие счету, но обладать уже способностью отвлекаться при рассматривании этих предметов от всех прочих их свойств кроме числа, а эта способность есть результат долгого, опирающегося на опыт, исторического развития. Как понятие числа, так и понятие фигуры заимствованы исключительно из внешнего мира, а не возникли в голове из чистого мышления. Должны были существовать вещи, имеющие определенную форму, и эти формы должны были подвергаться сравнению, прежде чем можно было дойти до понятия фигуры. Чистая математика имеет своим объектом пространственные формы и количественные отношения действительного мира, стало быть — весьма реальный материал. Тот факт, что этот материал принимает чрезвычайно абстрактную форму, может лишь слабо затушевать его происхождение из внешнего мира. Но чтобы быть в состоянии исследовать эти формы и отношения в чистом виде, необходимо совершенно отделить их от их содержания, оставить это последнее в стороне как нечто безразличное; таким путем мы получаем точки, лишенные измерений, линии, лишенные толщины и ширины, разные a и b, x и y, постоянные и переменные величины, и только в самом конце мы доходим до продуктов свободного творчества и воображения самого разума, а именно — до мнимых величин. Точно так же выведение математических величин друг из друга, кажущееся априорным, доказывает не их априорное происхождение, а только их рациональную взаимную связь. Прежде чем прийти к мысли выводить *форму* цилиндра из вращений прямоугольника вокруг одной из его сторон, нужно было исследовать некоторое количество реальных прямоугольников и цилиндров, хотя бы и в очень несовершенных формах. Как и все другие, науки, математика возникла из *практических нужд* людей: из измерения площадей земельных участков и вместимости сосудов, из счисления времени и из механики. Но, как во всех других областях мышления, законы, абстрагированные от реального мира, на известной ступени развития отрываются от реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное, как явившиеся извне законы, с которыми мир должен сообразоваться. Так было с обществом и государством, так, а не иначе, *чистая* математика *применяется* впоследствии к

миру, хотя она заимствована из этого самого мира и только выражает часть присущих ему форм связей, — и собственно *только поэтому* может вообще применяться»[1].

«Математические аксиомы представляют собой выражения крайне скудного умственного содержания, которое математике приходится заимствовать у логики. Их можно свести к двум следующим аксиомам:

1. Целое больше части. Это положение является чистой тавтологией, ибо взятое в количественном смысле представление «часть» уже заранее относится определенным образом к представлению «целое», именно так, что «часть» означает попросту, что количественное «целое» состоит из нескольких количественных «частей»... Эту тавтологию можно даже до известной степени *доказать*, рассуждая так: целое есть то, что́ состоит из нескольких частей; часть есть то, что́, будучи взято несколько раз, составляет целое; следовательно, часть меньше целого, — причем пустота содержания еще резче подчеркивается пустотой повторения.

2. Если две величины порознь равны третьей, то они равны между собой. Как уже доказал Гегель, это положение представляет собой заключение, за правильность которого ручается логика, — которое, стало быть, доказано, хотя и вне области чистой математики. Прочие аксиомы о равенстве и неравенстве представляют только логическое развитие этого заключения.

...Представления о линиях, поверхностях, углах, многоугольниках, кубах, шарах и т. д. — все они отвлечены от действительности, и нужна изрядная доза идеологической наивности, чтобы поверить математикам, будто первая линия получилась от движения точки в пространстве, первая поверхность — от движения линии, первое тело — от движения поверхности и т. д. Даже язык восстает против этого. Математическая фигура трех измерений называется телом, corpus solidum по-латыни, следовательно — даже осязаемым телом, и, таким образом, она носит название, взятое отнюдь не из свободного воображения ума, а из грубой действительности»[2].

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 37.
[2] Там же, стр. 38—39.

Следовательно, математическое знание, получаемое благодаря работе мысли, не является более полным, чем чувственное познание внешнего мира. Математика не представляет собой чистого мышления. Ее первоначальным источником послужил внешний мир, полный пыли и грязи. Поэтому попытка достичь чистого знания, избежав грубого прикосновения материального, есть попытка умалишенного. С именем Пифагора связана теорема о равенстве суммы площадей квадратов, построенных на катетах прямоугольного треугольника, площади квадрата, построенного на гипотенузе. Египтяне обозначали стороны прямоугольного треугольника цифрами 3, 4 и 5. Пифагор открыл, что квадрат трех плюс квадрат четырех равны квадрату пяти.

Взгляд философов милетской школы был обращен ко внешнему миру. Большое значение они придавали чувственному познанию. Так как их философия была свободна от влияния религии, она была материалистической, основанной на опыте. Пифагор обращал свой взор не к внешнему, а к внутреннему миру человека. Большое значение он придавал не чувственному, а божественному знанию. Его точка зрения стала совершенно другой. Труд вызывал у него презрение. Единственной вещью, достойной поклонения, стал абстрактный разум. Пифагор стал первым жрецом идеалистической философии у греков. Опыту и индуктивной логике он первый противопоставил самоанализ и дедуктивную логику, что впоследствии оказало очевидное влияние на Платона.

ГЕРАКЛИТ

Гераклит жил в малоазиатском городе Эфесе и происходил из аристократического рода. Он проповедовал свое философское учение в V веке до н. э. Между Пифагором и Гераклитом следует упомянуть еще одного философа, по имени Ксенофан. Ксенофан полагал, что все в мире состоит из воды и земли. Он был ярым противником Гомера и Гесиода и считал, что даже простые люди должны стыдиться погрязших в разврате и воровстве богов Гомера и Гесиода. Боги Гомера и Гесиода одеваются, ведут себя, говорят точно так же, как и люди. Если бы у лошадей или быков были руки и они обладали бы способностью создавать картины и скульптуры, то бог лошадей походил бы на лошадь, а бог быков — на быка. Жители Абиссинии чернокожи, с плоскими носами, и поэтому боги их тоже имеют черную кожу и плоские носы. У богов фракийцев, как и у них самих, волосы рыжеватые, а глаза голубые. Ксенофан был противником богов. Он верил не во многих богов, а в одного бога. Этот бог управляет миром при помощи духовной силы, не затрачивая труда. Ксенофан зло высмеивал теорию переселения душ Пифагора, о котором рассказывают такой случай. Однажды Пифагор шел по улице и увидел, что несколько человек избивают собаку. Пифагор тотчас же принялся кричать: «Эй, вы, остановитесь, остановитесь! Перестаньте бить эту собаку. В ее голосе я узнаю голос моего лучшего друга. Его душа после смерти вселилась в эту собаку». Ксенофан не признавал никакой вечной истины, кроме логического умозаключения.

По мнению Гераклита, в этом мире нет ничего неподвижного, вечного. Все есть непрерывный изменчивый поток. Мы не можем дважды войти в одну и ту же реку, ибо река непрерывно изменяется. Даже солнце каждый день

новое. Весь мир представляет собой поток. По его мнению, единство мира заключается в его многообразии. Это единство есть единство противоположностей. Движение, возникшее из борьбы единых противоположностей, едино. Все из одного и одно из всего. Если бы не было противоположностей, то невозможно было бы и единство. Смертное становится бессмертным, а бессмертное — смертным. Жизнь одного означает смерть другого, смерть одного означает жизнь другого. Многое из одного, одно из многого. Единство, которое мы видим в этом мире, есть единство борьбы противоположностей.

По мнению Гераклита, первовеществом мира является огонь. Душа состоит из огня и воды. Огонь — велик, вода — презренна. Душа, в которой преобладает огонь, является мудрой и прекрасной. Если в душе начинает преобладать вода, душа умирает. Когда ради минутной радости человек пьет вино, он разжижает свою душу. Гераклит был против всяких имевших распространение религиозных верований и предрассудков. Все мистическое, рабом чего был человек, не заключало в себе ничего святого. Гераклит верил в богов. Его ненависти к Гомеру, Пифагору и другим более ранним философам не было границ. Ни одно из сочинений греческих философов, живших до Платона, не дошло до наших дней. Подобно тому как у нас (в Индии) незначительные указания относительно философии локаята и др. содержатся в сочинении идеалиста Мадхавачарьи «Сарва-даршана-санграхе», так сведения об учениях древнегреческих философов приходится добывать из цитат, имеющихся у идеалистов Платона и Аристотеля, причем там нет подробного анализа их систем.

Не будучи знакомы с индийской буддийской философией, западно-европейские философы, в особенности Гегель и Энгельс, считают, что диалектику открыл Гераклит. За 50—60 лет до Гераклита эту истину открыл Буддхадэва. И если Гегель был идеалистом, то Буддхадэва, как и Маркс и Энгельс, был материалистом. Подобно тому как Маркс, будучи занят делами Интернационала и написанием «Капитала» и других имевших огромное значение книг, не имел времени для написания обширного философского труда о диалектическом материализме, Буддхадэва, будучи занят распространением своего учения и созданием организации (*сангха*), также не имел времени, чтобы достаточно разработать философскую сторону своего учения. И несмотря на это, как Маркс был тем, кто открыл исторический материализм, так Буддхадэва был первым, кто открыл философию диалектического материализма. И как философская и историческая сторона марксизма получила логическое развитие у Энгельса, Ленина и Сталина, так первоначальный диалектический материализм Будды получил свое логическое развитие у Махастхавиры, Нагасены, Буддхагхоша, Кумаралабдхи, Яшомитры, Дхармакирти и Дхармоттары [1]. Гераклит был в основном материалистом, хотя он и признал бога как символ «мировой справедливости». Он считал, что на «пути человека нет мудрости, мудрость — на пути бога. Как человек называет ребенка младенцем, так бог называет ребенком человека. Как самая красивая из обезьян выглядит безобразной по сравнению с человеком, так самый мудрый из людей — обезьяна по сравнению с богом». И Буддхадэва и Гераклит символически называли силы природы именами богов. Но, помимо этих богов, в философии Гераклита упоминается бог (*Ишвара*), которого мы не находим в проповеди Буддхадэвы. Для того чтобы по примеру философов-материалистов того времени построить законченную философскую систему, Гераклит сделал огонь вечным. В его философии «мир всегда был, есть и будет вечно живым огнем». Этот огонь — вечно изменчивый поток. По мнению многих, в философии Будды место огня занимает пустота. Пустота — это пространство, в котором развертывается драма жизни миллиардов небесных тел, подобных нашей Земле, пространство, где движется бесконечный поток миров. Эта пустота, подобно огню, не является вещественной, и поэтому, мне кажется, подобно гераклитовскому представлению об огне, пустота Будды не является чем-то метафизическим. Весьма вероятно, что поэтому Будда не стремился к построению законченной, философской системы мироздания. Этот мир — процесс, не имеющий конца, а то, что не имеет конца, никогда нельзя познать полностью, поэтому сумасшествием было бы искать абсолютную истину.

[1] См. предисловие (стр. 16—17). — *Прим. ред.*

ПАРМЕНИД

Парменид был родом из Элеи и жил на юге Италии. Его деятельность относится к V веку до н. э. Если Гераклит говорил, что в этом мире все изменчиво, то Парменид утверждал, что здесь ничто не изменяется. Многие считают, что именно Парменид был основателем греческой логики, хотя по этому вопросу имеются различные мнения. Он открыл метафизику, основанную на логике. Но эта логика была дедуктивной, опиравшейся на чистую математику. По его мнению, человеческие чувства несовершенны, и поэтому наше чувственное познание ошибочно. Единственную истину представляет собой то единое, которое является безграничным и неделимым. Это единое не является, в противоположность утверждению Гераклита, единством противоположностей. По мнению Парменида, то, что не есть тепло, есть холод, что не есть темнота, есть свет. Но это единое не является богом. Оно реально и вездесуще. Оно присутствует во всем, и его нельзя разделить на части.

По мнению Парменида, когда человек мыслит, он мыслит о каком-либо отдельном предмете. Когда он произносит какое-нибудь название, он называет какой-нибудь отдельный предмет. Человек при помощи идей и языка мыслит о чем-то, выходящем за пределы мышления и языка. Человек может многократно вызывать мысль о каком-нибудь предмете. Человек может несколько раз думать и говорить о какой-нибудь вещи, потому что она существует вечно. В действительности имеется вечное бытие и нет ничего похожего на изменение. Изменение означает непрерывное возникновение и исчезновение какой-либо вещи, а в этом мире нет ничего похожего на развитие и исчезновение, все неподвижно, неизменно и вечно. То, что

явления кажутся нам изменчивыми, является лишь заблуждением наших чувств.

По мнению Парменида, если язык имеет какое-нибудь значение, если слово имеет какой-нибудь смысл, то оно означает какую-либо сущность, мы же произносим или не произносим это слово. Мы говорим о Калидасе. Если бы не было никакой исторической личности по имени Калидаса, то это имя было бы бессмысленным и фраза, содержащая упоминание о Калидасе, была бы бессмысленной. Калидаса не только был в прошлом придворным поэтом Викрамадитьи, но в том или ином виде он существует и в настоящее время — поэтому-то мы и можем с успехом употреблять его имя. Как и Джаймини, Парменид считал, что слово обладает вечным значением. По мнению Парменида, то, что мы считаем прошедшим, в действительности не является прошедшим, а в том или ином виде существует в настоящее время и будет существовать в будущем. Поэтому в мире нет ничего изменяющегося. Когда человек говорит о прошлом, то он вспоминает прошедшее событие в настоящем. Нет никакой реальной необходимости проводить разграничение между тем, что вспоминают в настоящий момент, и тем прошедшим событием, которое вспоминают.

ЭМПЕДОКЛ И АНАКСАГОР

Эмпедокл был жителем города Агригента на острове Сицилия. Имеются сведения о том, что он дожил до 423 года до н. э. По своим политическим взглядам Эмпедокл был демократом. После захвата власти в Сицилии противниками демократии он был изгнан из Сицилии. Он якобы был волшебником. Предание гласит, что он вернул к жизни женщину через тридцать дней после ее смерти. Он утверждал, что является богом, и, чтобы доказать свою божественность, прыгнул в кратер вулкана Этна и погиб в нем.

Эмпедокл был противоречивой личностью. С одной стороны, он был как бы волшебником, а с другой стороны — ученым. Ему принадлежит открытие того, что воздух отличен от других веществ. Он дал этому научное обоснование. Если опустить на воду опрокинутое ведро, то вода его не заполняет. Если же ведро немного наклонить, то сколько воздуха из него выйдет, ровно столько же воды войдет внутрь. Он же показал на примере центробежную силу. Берут сосуд, наполняют его водой и, привязав веревку, вращают этот сосуд, причем вода из него не вытекает. Эмпедоклу был небезызвестен и тот факт, что Луна светит отраженным светом. Для движения света надо так мало времени, что мы этого не можем заметить. Он говорил также, что, когда Луна находится между Землей и Солнцем, происходит солнечное затмение. Эмпедокл был основателем древнегреческой фармакологии.

По мнению Эмпедокла, мир состоит из земли, воды огня и воздуха. Эти четыре элемента являются вечными. Соединяясь в различных пропорциях друг с другом, они образуют изменчивые сложные вещи. Соединяет их дружба, разъединяет вражда. Дружба и вражда, подобно земле, воде, огню и воздуху, являются первичными элементами. Иногда начинает преобладать дружба, иногда — вражда. Когда начинает преобладать дружба, наступает золотой век. Никаким иным путем изменения в мире не могут быть вызваны. Этот круговорот происходит вечно. Когда благодаря дружбе элементы полностью соединятся, вражда постепенно их разъединяет. Когда вражда разъединит элементы, дружба снова их соединяет. Этот процесс происходит во вселенной, не имея ни начала, ни конца. Всякая сложная вещь преходяща. Реальный мир подобен шару. В золотом веке дружба заключалась внутри него, вражда была снаружи. Постепенно вражда проникает внутрь него, а дружба выходит наружу. На определенном этапе вражда войдет внутрь, а дружба выйдет наружу. Тогда процесс пойдет в обратном направлении. Дружба будет входить внутрь, вражда будет выходить. Тогда снова наступит золотой век, но процесс на этом не остановится. Снова вражда будет проникать внутрь, а дружба выходить наружу. Так век за веком будет продолжаться этот бесконечный процесс. В области религии Эмпедокл был последователем Пифагора. Иногда он говорил: «Я — бог», иногда же говорил: «Я — грешник».

Благодаря тому, что Эмпедокл сам был ученым, его философия основывалась на целом ряде научных выводов. Но в остальном он так и не смог освободиться от распространенных в то время в народе предрассудков.

В этой связи следует упомянуть Анаксагора. Хотя Анаксагор был ионийцем, он почти тридцать лет провел в Афинах. По его мнению, материя делима до бесконечности. В самой мельчайшей частице присутствует что-то от каждого вещества. В чем какого вещества больше, то на это вещество и похоже. В каждой вещи имеется огонь. То, в чем преобладает огонь, мы называем огнем. По мнению Анаксагора, абсолютной пустоты нет. Даже в опухоли присутствует воздух. В каждом веществе, кроме «нуса», имеется та или иная доля другого вещества. Над живым веществом стоит духовное начало — нус. Нус является бесконечным и самосущим. Нус является источником всякого движения. Нус вызывает первое круговое движение, которое затем охватывает весь мир. Легкие вещи от-

ходят на периферию, тяжелые — падают к центру. У людей и животных нус один и тот же. Благодаря наличию у человека рук он кажется высшим существом. В основе различия между разумом человека и разумом животного лежит это телесное различие.

Анаксагор был ученым. Он первый открыл, что свет Луны — отраженный свет. Вполне возможно, что Эмпедокл заимствовал это положение у него. Им же открыта действительная причина затмений. Он первый заявил, что Луна находится ниже Солнца. По его мнению, Солнце и звезды представляют собой раскаленные камни. Мы не чувствуем тепла звезд потому, что они находятся на большем расстоянии. По его мнению, на Луне много гор и даже много жителей. Анаксагор впервые ввел в Афинах изучение философии. Он был атеистом, свободным от влияния религии.

ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

Левкипп жил в Милете, возможно, около 440 года до н. э. Многие, однако, отрицают существование человека по имени Левкипп. Имена Левкиппа и Демокрита тесно связаны с атомистической теорией. Демокрит был современником Сократа. По мнению Левкиппа и Демокрита, в основе всех вещей лежат атомы. Эти атомы неделимы с точки зрения физики (но не геометрии). Их нельзя уничтожить. Атомы существуют вечно. Они всегда были, есть и будут. Атомы постоянно находятся в движении. Число их бесконечно. Атомы различаются по форме и величине. Атомы вечно находятся в состоянии падения. Более тяжелые атомы падают быстрее легких, при этом тяжелые увлекают по пути легкие атомы, в результате чего и эти шарики приходят в движение. Подобно бильярдным шарам, атомы при столкновении разлетаются во все стороны.

По мнению Демокрита, безграничная пустота однообразна. Движение атомов души подобно движению частиц солнечных лучей. Душа состоит из нескольких атомов. В результате столкновения атомов возникает вихревое движение. Этот вихрь охватывает всю вселенную, и из него возникают миры. Сторонники атомистической теории были противниками индетерминизма. По их мнению, все явления в этом мире происходят по естественным законам. Ничего не возникает из пустоты само собой. У каждого явления есть причина. Оставив поиски целей и причины причин, атомисты стремились дать механистическое объяснение всему миру. Их путь был путем восхождения от частного к общему, путем науки. Те, кто во всех явлениях стремился найти конечную цель или причину причин, заводили науку в тупик, где прекращалось всякое ее развитие. Целью атомистов было нахождение такого явления в прошлом, которое породило данное явление. Они

делимый атом Демокрита и Канады. Они почти достигли шуньявады буддийского философа Нагарджуны.

В новой физике атом превратился в мельчайшую частицу электричества. Между атомами ничего нет: они рассеяны на сравнительно больших расстояниях друг от друга и с немыслимой скоростью движутся в различных направлениях. Было обнаружено, что тепло, свет и движение обладают, помимо массы, энергией. Теперь атом представляет собой крошечную солнечную систему. В центре ее находится протон, вокруг которого вращаются мельчайшие электроны по закону, напоминающему закон всемирного тяготения. В результате научных исследований оказалось, что, помимо электронов и протонов, в атоме имеются нейтроны. Кроме того, была получена элементарная частица, аналогичная с электроном и носящая название «позитрон». Электрон заряжен отрицательно, позитрон — положительно и обладает продолжительным периодом жизни. Позднее были открыты еще две частицы — мезон и нейтрино. После того как удалось расщепить атом, Эддингтон и другие ученые заявили, что материя больше не существует; в основе всего вещества лежит энергия, подобно непрерывному потоку нематериальной энергии у Нагарджуны.

Ленин писал об этом кризисе физики: «Одним словом, сегодняшний «физический» идеализм точно так же, как вчерашний «физиологический» идеализм, означает только то, что одна школа естествоиспытателей в одной отрасли естествознания скатилась к реакционной философии, не сумев прямо и сразу подняться от метафизического материализма к диалектическому материализму. Этот шаг делает и сделает современная физика, но она идет к единственно верному методу и единственно верной философии естествознания не прямо, а зигзагами, не сознательно, а стихийно, не видя ясно своей «конечной цели», а приближаясь к ней ощупью, шатаясь, иногда даже задом. Современная физика лежит в родах. Она рожает диалектический материализм. Роды болезненные. Кроме живого и жизнеспособного существа, они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот. К числу этих отбросов относится весь физический идеализм, вся эмпириокритическая философия вместе с эмпириосимволизмом, эмпириомонизмом и пр. и т. п.»[1]

По мнению известного химика Уильяма Рамсея, «электричество есть материя». «Когда эти мельчайшие частицы в виде волн отрываются от предметов, они распространяются, подобно световым волнам, в эфире и используются для радиотелеграфа... Какое-либо одно вещество нельзя считать высшей субстанцией, ибо одно вещество легко превращается в другое... Это вполне доказывается наличием особой формы отрицательно заряженной электрической материи. Положительное электричество представляет собой материю, лишенную отрицательного электричества, то есть такую, в которой нет этой электрической материи... Что же такое электричество? Раньше думали, что имеется электричество двух родов: одно называли положительным, другое — отрицательным. В то время было еще невозможно дать ответ на этот вопрос. Последними исследованиями доказано, что то, что обычно считали отрицательным электричеством, представляет собой вещество; были установлены даже сравнительные размеры его частиц: одна сотая молекулы воды. Частицы электричества называются электронами»[2].

Хотя неделимые и неразложимые атомы Демокрита и Канады были разложены, материя не исчезла. У Эддингтона и других не было оснований торжествовать по поводу того, что «материя исчезла», «превратилась в электричество».

Исчезло старое понимание форм материи, старое понимание форм движения. То, что раньше считали первичным веществом (субстанцией), в результате открытий новой физики оказалось изменчивым и преходящим. Одно вещество возникает из другого. Глухая стена, столько времени разделявшая материю и движение, рухнула. Было доказано, что энергия наделена массой материальных частиц, а материя в свою очередь может превращаться в волны. Следовательно, новая физика стоит за диалектический путь развития, против исчезновения материи из поля зрения науки.

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 299.

[2] William Ramsey, Biography and Articls about Chemistry, pp. 126, 160, 176, 196.

ПРОТАГОР

В 450 году до н. э. в Греции появилось новое философское направление, носившее название софистики. Группа ученых за денежное вознаграждение обучала детей аристократов наукам, которые не преподавались в греческой школе. В основном это была логика. Хотя демократия и победила в Афинах, богатство и влияние древней аристократии не уменьшилось. Эту-то аристократию и обучала логике группа ученых. Наиболее выдающимся среди этих ученых был Протагор. Он считал человека мерой всех вещей. Если между двумя людьми возникает противоречие во мнениях, то нет такой объективной истины, при помощи которой можно было бы доказать, чье мнение верно, а чье — нет. Знание, которое человек получает при помощи своих органов чувств, исполнено ошибок. Дело умного следовать тому пути, по которому идут многие. В результате отрицания объективной истины Протагор стал горячим сторонником установившихся законов морали и традиций. Он заявил: мы не знаем, существует бог или нет; но раз большинство людей поклоняется богам, это поклонение необходимо. Много веков спустя у американского философа Уильяма Джемса можно услышать отзвуки того же самого учения.

Софисты приводили доводы за или против того или иного мнения, но они не желали на основании этого прийти к какому-либо решению. Эти мудрецы отказывались следовать своей аргументации. Один из них — Горгий — говорил: ничто не существует, а если и существует, то непознаваемо, а если и познаваемо для кого-нибудь, то он не может передать этого другим. По мнению некоторых из них, закон природы — это закон сильного. Человек ради своей выгоды и ради обуздания сильного создал социальные институты и законы морали.

Эта группа ученых обучала аристократов искусству спорить для того, чтобы выигрывать судебные процессы. В Афинах тогда был век демократии и судьи избирались народом. Для выигрыша процесса в этих судах красноречие и софистика имели большее значение, чем тонкое знание законов. Судьи избирались на короткий срок. Подобно современным присяжным, они плохо знали законы. В греческом суде истец и ответчик должны были лично присутствовать на суде, чтобы защищать свои интересы. Помощь со стороны каких-либо адвокатов там не практиковалась, хотя было принято прибегать к чужой помощи при составлении письменных документов, свидетельствующих в свою пользу. Софисты за деньги оказывали подобную помощь. Сохранилось предание, согласно которому Протагор заключил договор с одним молодым аристократом о том, что его ученик заплатит ему за учение после того, как выиграет первый процесс. Но насмешка судьбы была такова, что первый же процесс против упомянутого молодого аристократа был о неуплате Протагору за учение. В то время многие, особенно Платон и другие состоятельные философы, с презрением смотрели на преподавание за деньги. Весьма возможно, что именно поэтому и возникло подобное предание[1].

---

[1] Согласно «преданию», у Протагора был ученик Эватл. Плата за обучение была разделена на два срока так, что вторую половину Эватл должен был внести после того, как выиграет свой первый процесс. Так как Эватл не выступал в судах, то Протагор решил требовать деньги через суд и обратился к Эватлу со следующей дилеммой: «Если ты выиграешь наш процесс, то ты должен заплатить согласно нашему договору; если же ты наш процесс проиграешь, то должен будешь заплатить согласно решению судей; но ты или выиграешь процесс или проиграешь его и, стало быть, все равно должен заплатить требуемую сумму» Эватл отвечал ему обратной дилеммой: «Если я выиграю наш процесс, то я не должен буду платить в силу судебного решения; если я проиграю процесс, то не должен буду платить в силу нашего условия, но я или выиграю процесс или проиграю его и, стало быть, ни при каких условиях не должен платить требуемых денег».—*Прим. В.Бродова.*

СОКРАТ

Сократ представляет собой загадочную фигуру в царстве греческой философии. Нет конца разногласиям, которые он вызывает. Два его ученика — Платон и Ксенофан — дают два совершенно противоположных описания. Поэтому, прежде чем приступить к освещению философии Сократа, необходимо кое-что сказать о положении в Греции в тот период. В 490 году до н. э. афинские граждане одержали при Марафоне замечательную победу в первой войне с персами. Хотя десять лет спустя во время второй Персидской войны афиняне достигли большого успеха в морской войне, в сухопутной войне успех сопутствовал Спарте. Спартанцы же были настроены в высшей степени изоляционистски, и когда персы были изгнаны из европейской части Греции, спартанцы не пожелали и думать об освобождении греческих поселенцев в Азии. Освобождение малоазиатских греков было достигнуто усилиями Афин. Морской флот Афин был в то время непобедимым. Внешняя торговля их быстро расширялась. Вместе с тем быстро распространялись господство и культура Афин. Основы распространения верований и предрассудков были поколеблены. Все это сделало возможным появление в Афинах многих талантливых людей. К этому периоду относится деятельность знаменитой в драматургии троицы — Эсхил, Софокл и Эврипид. В это же время жили поэт Аристофан и скульптор Фидий. Изящные искусства тогда преобладали над философией и наукой.

Но если Афины обладали мощным морским флотом, то спартанцы не имели себе равных на суше. Летом спартанцы захватили всю Аттику, входившую в состав Афинского государства, за исключением самого города Афин. В результате этого население Афин стало расти за счет

искавших убежища беженцев. Вспыхнули различные эпидемии. Даже два сына знаменитого политического деятеля Перикла погибли во время этих эпидемий от чумы. В 414 году до н. э. Афины предприняли широкую экспедицию для захвата Сиракуз — государства, союзного Спарте. Эта экспедиция закончилась неудачей. После этой неудачи правящие круги Афин стали проникаться настроениями подозрительности и мстительности. После очередного поражения они обнаружили связь высших слоев населения с врагом и подвергли всех их преследованиям. Афинская аристократия смотрела на мероприятия демократического правительства отнюдь не благожелательно. Многие из аристократов были тайными агентами врагов. В то время Спарта была сторонницей олигархии, а Афины — демократии. Когда в 405 году до н. э. в битве при Эгаспотаме флот Афин потерпел полное поражение, афинские правители увидели, что в основе этого поражения лежит предательство кучки местной аристократии.

В конце войны спартанцы установили в Афинах деспотическое правительство тридцати олигархов. Возглавлял этих олигархов Критий — ученик Сократа. Это правительство пало через год. С согласия Спарты в Афинах была снова установлена демократия, однако демократия эта была неполной, так как власть ее была ограничена целым рядом тяжелых условий мирного договора. Одним из главных условий было то, что афинские власти не должны принимать каких-либо прямых мер против внутренних врагов. Нельзя было никого наказать за поддержку Спарты и за измену. Поэтому афинские власти, не нарушая условий мира, преследовали предателей по самым незначительным поводам. На этом историческом фоне и следует рассматривать суд над Сократом и его смерть.

Сократ был оратором и не был писателем. Все сведения о нем и его учении можно получить из книг его учеников Платона и Ксенофана. Ксенофан был воином, и его умственный кругозор был не таким широким, высказывания же Платона посвящены второстепенным моментам, и у него действительность покрыта таким налетом фантазии, что сквозь него трудно отличить ложь от правды. Поэтому многие считают правильными показания Ксенофана.

Другие же говорят, что если одно и то же событие описывают умный и глупый, то между их описаниями должна быть разница, но неверно считать, что описание глупого человека точнее, чем описание умного, лишь на том основании, что у глупого нет фантазии: ведь может быть много такого, что недоступно пониманию глупого человека. Если о других греческих философах нельзя получить ни короткого, ни вообще какого-нибудь сообщения, то о Сократе имеется столько противоречащих друг другу пространных сообщений, что трудно определить, какое из них верно, а какое — нет.

Сократ говорил: «Я знаю только то, что ничего не знаю. Поэтому я более мудр, чем другие». Получение знаний совсем не невозможно, более того, главная цель жизни — поиски знания. Узнавая и слушая, человек не совершает греха, наоборот, он совершает грех потому, что он невежествен. Если человек хочет стать добродетельным, ему необходимо знание. По мнению Сократа, душа бессмертна. Трудно сказать, все ли, что Платон говорит в «Диалоге» устами Сократа, есть мнение Сократа или это — мнение самого Платона. На этом мы остановимся тогда, когда будем говорить о Платоне.

Ученики Сократа были выходцами из аристократических семей. Ослабленная афинская демократия подозревала Сократа в том, что он являлся главой всех этих аристократов-предателей. Однако по условиям мирного договора со Спартой его нельзя было судить по прямому обвинению в предательстве. Поэтому против Сократа было выдвинуто обвинение в том, что он вместо официальных богов вводил других и что его антидемократический образ мыслей развращал умы афинской молодежи. На суде Сократ сказал в свою защиту: «Однажды голос с неба возвестил, что Сократ — мудрейший из людей. Я был удивлен этим и, чтобы узнать, правда это или нет, прежде всего направился в собрание людей, известных друг другу своей мудростью. Первый, к кому я подошел, был политиком. Члены этого общества считали его мудрым, и он сам считал себя самым мудрым. Но я увидел, что этот человек совсем не мудр, и я прямо и определенно сказал ему об этом. Оттуда я пошел к поэтам. Там я увидел, что поэты пишут стихи, подчиняясь вдохновению, а не мудрости. Тогда я пошел к ремесленникам и увидел то же самое. И я понял: человек совсем не мудр, мудр только бог. Вся моя жизнь прошла в разоблачении лицемерия тех, кто притворялся мудрым. Всю свою жизнь я провел в жестокой борьбе с нищетой; обетом моей жизни стало доказать правильность божественного откровения.

Компания честных людей предпочтительнее компании бесчестных. Я никогда сознательно не развращал умы молодежи. И если я делаю это в неведении, то меня нужно не обвинять, а учить. Против меня выдвинуто обвинение в том, что я безбожник. О боги, против кого это обвинение — против меня или против Анаксагора? Обвинители, возможно, услышали эту теорию в какой-нибудь пьесе и выдвинули обвинение против меня. Страх смерти не есть признак жизни, кто знает, смерть, может быть, более велика, чем жизнь... Я люблю жителей Афин, почитаю их, но больше них я люблю, я почитаю бога. Пока у меня будут силы, пока я буду жив, до тех пор я буду продолжать свою проповедь, до тех пор я буду обучать философии, ибо мне повелел это бог. Я верю, что нет у нас большего счастья, чем служение богу. Если меня убьют, мои убийцы понесут больший ущерб, чем я. Бесчестные люди никогда не могут причинить вред людям более честным. Отнять чужую жизнь — грех больший, чем самоубийство. Я защищаю себя не ради собственного блага, а ради блага судей».

В результате судьи признали его виновным. В соответствии с обычаем того времени они предложили Сократу самому избрать себе наказание. Он назвал тогда небольшой денежный штраф, что весьма прогневило некоторых из судей, и его приговорили к смертной казни. Ему сказали, чтобы он сам себе выбрал смерть. Тогда он выразил желание покончить с собой, приняв яд. На суде присутствовал его любимый ученик — Платон. Платон обрисовал Сократа как человека высоких моральных принципов и незапятнанного поведения. Сократ был совершенно безразличен к мирским удовольствиям. Он почти не прикасался к вину. Он верил в загробный мир. После вынесения смертного приговора Сократ сказал, что в загробном мире он будет проводить дни в беседах с теми,

кто, так же как и он, несправедливо осужден на смертную казнь. Там ему никто не будет мешать.

С детства Сократу иногда являлись видения, которые он называл божественными откровениями. Об этом говорится во многих различных рассказах. По мнению ученых, он страдал эпилепсией. Сократа нам преподносят как мученика. Вполне возможно, что этот тщеславный философ был изменником родины, так как многие его ученики были предателями родины и шпионами Спарты. Следовательно, нельзя поверить в то, что он был совершенно незапятнанным. Кроме того, никто из судей сначала не хотел его приговаривать к смертной казни. Некоторые судьи вначале объявили его невиновным, хотя, правда, большинство судей заявило о его виновности. Лишь под конец его высокомерие и непредусмотрительность навлекли на него смерть. Его выражение: «Я знаю только то, что я ничего не знаю, и поэтому я мудрее других» — показывает, сколь велико было его высокомерие. Тот, кто действительно мудр, говорит, подобно Ньютону: «Я собираю отдельные камешки на берегу моря знаний». Вот истинная скромность. Выражение же Сократа было исполнено высокомерия. Поэтому Сократ не был настолько невиновным, не был таким великим мучеником, как это изображают идеалисты. Он был врагом афинской демократии и сторонником спартанской олигархии. В этом смысле мы можем его назвать предателем демократии.

ПЛАТОН

Платон родился в 427 году до н. э. в афинской аристократической семье. Когда он был юношей, Афины потерпели поражение от Спарты. Ответственность за это поражение он, как и другие аристократы, возлагал на афинский демократический строй. Он был любимым учеником Сократа, которого безгранично почитал. Он обвинил афинскую демократию в смерти Сократа. Он был злейшим врагом демократии и верным поклонником спартанской олигархии. Свои ограниченные, низкие, реакционные политические взгляды он облекал в такие блестящие словесные одежды, что многие не смогли рассмотреть их истинного облика. Платон был жонглером слова и своей маской обманул многих. В области философии он был последователем Пифагора, Парменида, Гераклита и Сократа. При обосновании своего учения он во многом использовал теории своих предшественников, причем часто не гнушался прямым извращением их взглядов. Так, в своих книгах он дает совершеннейшую карикатуру на диалектику Гераклита.

Платон заимствовал у Пифагора учение о бессмертии души и потустороннем мире, религиозность и другие черты орфического культа. Влияние Пифагора на Платона видно также из смешения последним рационального с мистическим, из преклонения перед математикой. Подобно Пифагору, метод мышления Платона был дедуктивным математическим. У Парменида он заимствовал учение о том, что действительный мир вечен и неизменен, что изменение — это только иллюзия, обман зрения. Учение о том, что все в чувственном внешнем мире подвижно, изменчиво, он взял у Гераклита. У Сократа он заимствовал его этику. Мир необъясним механически, в

нем нужно искать целесообразность. Этот взгляд, а также влияние учения о «добродетели» на философию Платона также идут от Сократа.

Кто же такой философ? По мнению Платона, философ тот, кто мудр и кто полон любви. Тот, кто полон лишь любви к знанию, еще не философ, ибо в таком случае каждого любознательного человека пришлось бы назвать философом. Презренная любознательность никого не может сделать философом. Философ тот, кто любит познавать истину. Если какой-нибудь человек любит розы, картины Рафаэля или музыку Бетховена, то станет ли он философом? С точки зрения Платона, он не философ. Философ любит не красивые вещи, а прекрасное (вообще). Кто любит красивые вещи, тот находится в сонном, бессознательном состоянии, а кто любит прекрасное, тот бодрствует. К тому, кто охвачен сном, является представление, к тому же, кто бодрствует, приходит знание. В чем различие между представлением и знанием? Знание может быть лишь о предмете, обладающем бытием. Представление же не может сказать, обладает что-либо бытием или не обладает. Представление может возникнуть о таком предмете, о котором неизвестно, обладает ли он бытием. Представление о бытии или небытии возникнуть не может, об этом возможно лишь знание. Отдельная вещь обладает противоположными признаками. Что красиво, то также и безобразно, что справедливо, то также и несправедливо. В том, что принадлежит чувствам, в том, что есть отдельная вещь, заметны эти противоположные признаки. Они, следовательно, находятся между бытием и небытием, они составляют содержание представления, а не знания. Истинное знание возникает для тех, кто познает вечное, безграничное, неизменное. Представление относится к чувственному внешнему миру, знание принадлежит сверхчувственному вечному миру. Представление связано с отдельной красивой вещью, знание — с прекрасным вообще. Отдельные вещи обладают противоположными признаками, поэтому они нереальны.

Учение Платона об идее, или форме, имеет две стороны, одна из которых связана с логикой, другая — с

метафизикой. Имеется ряд животных, которых мы называем словом «лошадь». Каково же значение слова «лошадь»? Этот род представляет собой общее, или, выражаясь философским языком, обобщенное, понятие, ибо рождение или смерть какой-либо отдельной лошади не вызывает никаких изменений в этой идее. Эта идея не связана с рождением или смертью какой-либо отдельной лошади. Эта вечная идея находится вне пространства и времени. «Лошадь» означает идею лошади, лошадь, созданную богом. В отдельной лошади присутствует, конечно, признак «лошадности», но она не является совершенной. Благодаря этой несовершенности число лошадей велико. Реально существует род «лошадь», отдельная лошадь — лишь внешнее проявление. Если многие отдельные вещи носят одно общее название, то они имеют общую «идею», или форму. Имеется много кроватей, но идея, или форма, ложа одна. Как отражение ложа в зеркале является нереальным и внешним, так каждое отдельное ложе является нереальным и внешним, простым отражением идеи. Лишь идея ложа является реальной, будучи творением бога. Знание может быть лишь этой идеей ложа. Об отдельных ложах, изготовленных плотниками, может возникнуть лишь представление. Тот, кто является философом, будет размышлять об идеальном ложе, а не об отдельном чувственном ложе. Философ будет безразличен к обычным земным вещам. Кто обладает безграничным духовным богатством, кто видит вечность и вечное бытие, тот разве может заботиться о ничтожной человеческой жизни? Те из молодых аристократов, у которых есть глубокое стремление к учению, острая память и соответствующая душа, могут быть обучены философии.

Может возникнуть вопрос: если философы безразличны к внешнему миру, то они могут стать ненужными. Они не будут иметь никакой цены в практическом мире. В ответ на это Платон в биографии Сократа говорит: это, конечно, может быть применено к современному миру, но ответственны за это не философы, а другие люди. В обществе глупцов философ кажется бесполезным, в обществе мудрецов этого не кажется. Платон совершенно отделил духовный мир от внешнего мира. Он отор-

вал рациональное мышление от чувственного познания. Мышление бывает двух видов: разумное и чувственное. Разум — высшая ступень мышления, путь его диалектичен, то есть идет через противоречия. Чувственное познание не математично, и именно оно обычно встречается в человеческом мире. Чувство ниже разума, ибо все его заключения опираются на опыт. В чувственном мире не существует прямой линии, и если математике нужно что-нибудь большее, чем истина, достигнутая при помощи индукции, то необходимо доказать существование сверхчувственной прямой в сверхчувственном мире. Мы часто говорим: прямоугольный треугольник *ABC*, а также чертим этот треугольник, но данный треугольник не является истинным, ибо провести прямую линию невозможно. Следовательно, математика ничего не может сказать о действительном мире, не может сказать, каков был бы результат, если бы эта [идеальная] вещь стала таковой. Этот прямоугольный треугольник может быть познан при помощи разума, а не чувства. Разум может заявить, что прямоугольный треугольник существует в потустороннем мире, и этот треугольник не будет считаться построенным с помощью логики, а будет вполне реальным.

Различие между умственным взором и взором чувственным Платон попытался разъяснить на примере зрения. Зрение не зависимо от других чувств. Для того чтобы видеть, недостаточно наличие глаз и видимого предмета, для этого необходим также свет. При солнечном свете мы видим все предметы ясно, в сумерках — неясно и в темноте — ничего не видим. Когда предмет, как солнцем, освещен светом разума, мы имеем мир идей. Когда предмет неясен, как будто он виден в сумерках, тогда в тусклом свете рассудка мы различаем изменчивый мир. Душа подобна глазам. Когда истинная форма и бытие какой-либо вещи рассеивают отраженный свет, то и душа, если она может видеть эту вещь, познает ее непосредственно, ибо эта вещь освещается разумом. Но когда душа обращает свой взор к невечным, преходящим сумеркам, тогда в ней возникает лишь представление. При тусклом свете она ощупью находит свой путь. Она идет от одного представления к другому. и до самого конца не возникает никакого знания. Истина приходит к познаваемому и способность познавать — к познающему от идеи добродетели.

Тот, кто не является философом, простой мирской человек, по мнению Платона, заключен в темной пещере. Руки и ноги этих пленников скованы цепью, позади них пляшут языки пламени, а перед ними — глухая каменная стена. Они находятся вблизи этой стены. Пляшущие языки пламени отбрасывают тени на стену. Тени от людей и от вещей скачут по этой стене. Их-то люди и принимают за действительность. На самом же деле они не знают, какова действительность. Наконец, если кто-нибудь из них находит тайный выход и получает всзможность бежать из пещеры на солнечный свет, он впервые узнает истинную форму вещей. Он узнает тогда, что виденное им в течение долгого времени — это не сама вещь, а тень, что он был обманут тенями. Если он настоящий философ, он возвратится к пленникам, заключенным в темной пещере, и расскажет им об истинной форме вещей, укажет им путь. Из-за того, что он вернулся с солнечного света, он уже не может так ясно, как другие пленники, видеть эти тени и выглядит безумным по сравнению с ними. Поэтому разъяснение истинной формы вещей другим пленникам становится для него мучительным.

Представляет ли собой то отдельное, что мы встречаем во внешнем мире, полное или частичное выражение целого? Если бы это было полное выражение идеи, то одну и ту же вещь можно было вы видеть одновременно во многих местах, а если это частичное выражение этой полной идеи, если идею можно было бы разделить на части, то и мельчайшую часть любого предмета можно было бы разделить на еще более мелкие части. Но в действительности это невозможно. Когда что-либо отдельное заключает в себе идею, тогда это отдельное и идея получают одинаковую форму. Тогда возникает необходимость еще в одной идее, которая обнимала бы и отдельное и первоначальную идею. Затем возникает необходимость еще в одной идее и подобным же образом в бесчисленном количестве идей. Следовательно, каждая идея, не являясь независимой идеей, образует безгра-

ничный, бесчисленный ряд идей. По Сократу, идея есть мысль. По Пармениду, мысль всегда есть мысль о каком-нибудь предмете. Следовательно, идея и отдельное совпадать не могут. Если идея существует, оставаясь неизвестной для нас, то наше знание не является абсолютным. По мнению Сократа, у ума нет другой опоры, кроме идеи, и, следовательно, умозаключение не может быть абсолютным. В ответ на это Парменид говорил, что Сократу это казалось потому, что он не получил соответствующего образования.

Парменид говорил о бытии только единого, Платон говорил о бытии многих идей. Бытие имеют не только прекрасное, истина и добродетель, но и созданные богом идея ложа, идея человека и даже идея лошади. Идея, по Платону, не есть мысль: эта идея может стать содержанием мысли. Идея стоит вне времени. То, что создано, ограничено во времени. Если идея стоит вне времени, то каким образом бог создал ее? Для Платона наш повседневный мир есть тень, презренная вещь. Если это так, то может возникнуть вопрос: бог ли сотворил недобродетельное и призрачное? В ответ на это Платон говорит: бог создал лишь добродетельное. Если это так, то многообразный чувственный мир, казалось бы, должен иметь другого творца. Идеи являются не творением бога, а его составными частями. Множественность идеи также исключена: бог, или добродетель, — вот единственное, что требует определения, а идея определяет его.

В философском учении Платона особое место занимает добро, или благо. Наука и истина подобны благу, но оно выше науки и истины. Диалектическое движение в мире мысли завершается познанием высшей добродетели. Благодаря добру диалектика может освободиться от заключений математики. Добро, а не внешний мир представляет собой истинную реальность. Познание добра означает познание действительности. Здесь разум полностью побеждает самоанализ и мистицизм. По мнению Платона, тело — препятствие для достижения знания. Зрение и слух — это обманчивые свидетели. Поскольку истинное бытие раскрывается для души, то раскрыть его может только мысль, а не чувства. То, что

Афины — город, что Сократ жил там и его судили и казнили, мы не можем знать определенно, ибо, по мнению Платона, это — явления внешнего мира. История, география и всякое другое эмпирическое познание — ложно. Истинный философ не доверяет слуху и зрению. В таком случае остается логика и математика. Но логика и математика построены на умозаключениях и не могут сказать ничего определенного о действительном мире. Тогда остается лишь разум. При помощи разума, или интроспекции, философ узнает, что реальность — это добро. Из этого философ может сделать вывод, что мир идей и есть действительный мир. Добро и действительность у Платона — одно и то же.

Когда душа погружается в мысли, когда звуки, ощущения, запахи и т. д. ее не тревожат, радость и боль ее не беспокоят и она устремляется к истине, тогда мысль достигает своей высшей формы. Это может быть понятно только благодаря мысли. Пока существует тело, пока наша душа осквернена телесным грехом, до тех пор наше желание познать истину не может удовлетвориться. С помощью мысли человек может заниматься математикой и мистической интроспекцией, но научное исследование и философия невозможны. По мнению эмпириков, тело связывает нас с внешним миром. По мнению Платона, наше смертное тело, во-первых, исполнено различных заблуждений, оно — посредник, вносящий искажения [в познание], во-вторых, оно — вместилище страстей и желаний. Тело является преградой для достижения действительного знания и истины. По его мнению, тело — причина многих несчастий. Телу необходима пища, в нем гнездятся различные болезни, а также любовь, ненависть, злоба, жадность и многие другие страсти. Одним словом, тело поглощает все духовные силы. Именно из-за тела возникает столько вражды, столкновений и войн. Чтобы служить телу, нужны деньги, ради денег развязываются войны. Когда человек преодолеет все эти препятствия, у него остается слишком мало времени для занятий философией. Но и это оставшееся время поглощается усталостью тела, и, следовательно, поиски истины становятся невозможными. Опыт показывает, что лучший путь к достижению истинного

знания — отречение от тела. Вечного, или истинного, знания мы можем достигнуть лишь после смерти.

Пока душа обитает в теле, истинное знание невозможно. Лишь избавившись от телесного невежества, мы можем стать святыми, можем познать священное. Тогда мы в свете истины получаем истинное представление и о самих себе. Осквернённый не может соприкасаться со святым. Когда душа отделяется от тела, тогда наступает святость. Это освобождение души от тела называют смертью. Истинный философ неустанно ищет этого освобождения. Мудрость — единственно стоящее богатство. В обмен на него можно получить все. Число истинных философов очень невелико. Став святыми, они живут в потустороннем мире вместе с богами. Святость — это понятие орфической религии, оно связано с религиозными обрядами. У Платона святость означает освобождение души от зависимости и потребностей тела. Если человек сокращает свои нужды, то он может жить на очень незначительные средства. Философа нужно освободить от всякого физического труда, он будет жить богатствами, созданными другими, что делает невозможным существование философа в бедном государстве, ибо, подобно другим обычно употребляемым товарам, продукты мышления имеют стоимость и требуют для своего производства много материалов и машин. Внешний блеск не нужен отшельникам. Они тратят на себя очень мало и путем видения познают сущность истины. По мнению Платона, путь нищенской отшельнической жизни и есть лучший [жизненный] путь.

Многие сомневаются в существовании души после смерти. По мнению Платона, жизнь и смерть — две противоположности. Одна возникает из другой. После смерти душа умершего обитает где-то и в соответствующий момент снова возвращается на землю. Знание есть воспоминание, и если бы душа не существовала где-то до рождения, то эти воспоминания были бы невозможны. У нас есть приблизительное представление о равенстве, но в этом мире нельзя найти примера абсолютного равенства. Мы говорим об абсолютном равенстве, но представление об этом абсолютном равенстве мы получаем не из опыта. Это знание мы, несомненно, приносим из

предшествующего рождения, почему, собственно, мы и говорим об абсолютном равенстве. То же самое относится и ко всем идеям. Существование субстанции и способность нашего рассудка охватить ее доказывают предшествующее существование души. Логика, математика и т. д. есть знание нейтральное по отношению к причинно-следственным связям; лишь то знание, которое не зависит от опыта, есть, по мнению Платона, истинное знание. Все науки о причинно-следственной связи есть низшее, ложное знание.

Как рождение возникает из смерти, так и смерть возникает из рождения, ибо это две противоположности. В этом мире все, что сложно, может быть разложено на части. Душа, как и идея, проста, у нее нет составных частей. У простого нет ни начала, ни конца, ни изменений. Следовательно, все вещи, наблюдаемые в этом мире, преходящи; то, что не наблюдается в этом мире, — вечно. Тело можно видеть, оно — преходяще, душу видеть нельзя, она — вечна. Будучи вечной, душа может созерцать вечное. Но, когда душа начинает мыслить о вечно изменяющихся вещах, она впадает в ошибки. Когда душа использует тело как инструмент познания, то есть когда она использует органы зрения и слуха, тогда душа бывает вынуждена спуститься совместно с телом в мир изменений, тогда она, как опьяненный человек, чинит беспорядки. Когда же душа возвращается к самой себе, когда она мыслит о другом мире, созерцает святое и бесконечное — когда она созерцает родственное ей вечное и бессмертное, тогда она не впадает в ошибки. Тогда вечное соединяется с вечным, и это состояние души называется мудростью.

Душа истинного философа еще при его жизни, освободившись от зависимости от грубой плоти, обитает вместе с богами в невидимом мире смерти. Осквернённые души тех, у кого сильна привязанность к телу, бродят повсюду, превратившись в привидения. Такая душа вселяется в тело лошади, мула или другого животного. Душа тех, кто добродетелен, хотя и не является философом, после смерти превращается в муравьев, пчел и других общественных существ. В рай могут попасть только настоящие философы. Пифагор говорил: душа — значит

гармония. Если разбивается лютня тела, то что происходит с этой гармонией? По мнению Платона, душа не есть гармония, ибо гармония возможна в сложной вещи. Но какая может быть гармония у простой вещи? Душа проста. Гармония не может существовать прежде лютни, душа же обладает бытием и до рождения. Все вещи принимают участие в различных идеях: они принимают названия этих вещей. Но бытием обладает только идея. После смерти добродетельная душа попадает в рай, недобродетельная — в ад, средняя — в чистилище. Обо всем этом Платон говорит в биографии Сократа, и трудно определить, Сократу или Платону принадлежит этот взгляд.

По Платону, мы познаем вечный мир при помощи мышления и разума, а познание изменчивого мира происходит в образах. Мир чувственно воспринимаем, поэтому он не может быть вечным. Бог создал этот мир по образцу вечного. Бог сотворил его добродетельным, насколько это было возможно. Он окинул взором все видимое — и увидел: все движется, все беспорядочно, неправильно. И тогда он выделил порядок из беспорядочности, правило из неправильности. Он создал мир не из ничего, а видоизменил то, что существовало до того. Он даровал разум душе и вселил ее в тело. Весь мир он превратил в живое существо, обладающее душой и разумом. Мир един, а не множественен. Мир в целом — это огромное существо, ощущающее в самом себе других существ. Высшей формой движения являются движения по кругу, и движение этого мира происходит по кругу. Огонь, вода, воздух и земля наличествуют в этом мире в равной пропорции. При сотворении мира бог использовал все эти элементы, благодаря чему мир не знает ни болезни, ни старческой дряхлости. Благодаря тому, что элементы взяты в равной пропорции, в мире присутствует идея дружбы. Ничто не может разрушить этот мир, кроме бога. Вначале бог создал душу, а затем тело.

Когда творец увидел, что созданные им существа — подобия вечного божества — живут и двигаются, восторг охватил его. В этом восторге он стремился сделать эти подобия возможно близкими к оригиналу. Он стремился сотворить мир по возможности вечным, ибо природа идеального бытия вечна. Но придать это качество изменчивому живому существу невозможно. И тогда он решил создать движущийся образ вечного. Когда же на небе воцарился порядок, тогда он сделал этот образ вечным, но тот стал повторять самого себя. Вечное сосредоточено в собственном единстве, а его повторяющийся образ мы называем временем. До этого не было ни дня, ни ночи. О вечном бытии нельзя сказать: «оно было», «оно будет», можно лишь сказать: «оно есть». «Оно было», «оно будет» — так можно сказать лишь о движущемся образе вечного. В ряду творений время и небеса возникают одновременно. Чтобы живое могло научиться считать, бог создал солнце. Без смены дня и ночи мы не могли бы составить себе представление о числе. В результате у нас возникло представление о времени; сделалось возможным возникновение зрения, явившегося величайшим благословением.

По Платону, в мире имеется четыре вида живых существ: боги, птицы, рыбы и обитающие на суше животные. Боги — это небесные существа, состоящие из огня. Творец сказал им: я могу уничтожить вас, но я не сделаю этого — сотворив бессмертную часть остальных существ, я возложу на вас создание их смертной части. Творец дал каждой звезде душу, обладающую сознанием, любовью, страхом и гневом. Если душа может победить их, она ведет благочестивую жизнь, в противном случае происходит ее падение. Если человек ведет благочестивую жизнь, то душа его после смерти возвращается на свою звезду. Если же человек ведет нечестивую жизнь, то вторично он рождается женщиной; если же и в этом рождении он погрязает в грехе, то в следующем рождении он превращается в животное. Падение его продолжается до тех пор, пока не возвращается к нему разум. Поместив некоторые души на земле, некоторые — на луне, а некоторые — на звездах, бог возложил на низших богов задачу создания для них телесных оболочек.

В мире имеется два рода причин. Причина первого рода постижима разумом, причина второго рода вызывается другой причиной и сама в свою очередь вызывает

другую причину. Первая причина обладает духовным началом и порождает вещи красивые и добродетельные. У второй нет закономерности, следствие ее спонтанно и лишено идеала. Творение сложно по своей природе, причем наличие в мире и духа и необходимости требует учета их обоих. Земля, огонь, воздух и вода не суть первичные элементы. Об огне нельзя сказать «это»; о нем нужно сказать «такое». Огонь не есть элемент, он — состояние элемента. Тождественны ли умственное познание и представление? Если нет, то всякое познание должно быть знанием о реально существующей вещи, которая не может быть только именем. Между умственным познанием и представлением существует различие: одно приобретается при помощи изучения, второе — при помощи молитвы. Результатом одного является истинный разум, результатом другого — рассудок. Обладателем истинного представления может стать каждый человек, обладателями истинного разума могут стать лишь немногие — философы. Дух есть атрибут богов, и им наделены лишь немногие из людей. Между истинным действительным миром и временным чувственным внешним миром лежит огромная пропасть.

В мире есть одна сущность, не знающая ни сотворения, ни уничтожения. Эта сущность ничего не берет извне, ни с кем извне не соприкасается. Она невидима и сверхчувственна, созерцать ее можно только при помощи абстрактного мышления. Кроме того, имеются несколько совпадающих по названию и форме сущностей, являющихся чувственными, сотворенными и находящимися в движении. В сфере этих сущностей происходит возникновение и разрушение. Имеется еще третья субстанция, беспредельная и вечная, служащая вместилищем всего созданного и живого. Хотя эта вечная субстанция не познаваема при помощи чувств, ее можно познать при помощи обманчивого разума. Эта субстанция есть пространство. То, чего нет ни на небесах, ни на земле, — это небытие. Всякая вещь существует в той или иной точке пространства. По мнению Платона, два вида прямоугольных треугольников, один из которых представляет собой половину квадрата, а другой — половину равностороннего треугольника, являются действительными объектами реального мира. До сотворения мира всюду царил хаос; при помощи формы и числа бог внес порядок в этот хаос, причем упомянутые выше два прямоугольных треугольника являются наиболее прекрасной формой. Эти формы бог и использовал для придания формы вещам. При помощи этих двух треугольников построены пять правильных тел, четыре из которых приходится на трехмерные элементы. Атомы земли имеют кубическую форму, атомы огня — четырехплоскостную, воздуха — восьмиплоскостную, воды — двадцатиплоскостную. При сотворении мира бог использовал еще одну комбинацию, которую Платон в одних случаях называет двенадцатиплоскостной фигурой, в других — шаром.

По мнению Платона, душа человека двойственна. Одна часть — вечна, другая — смертна. Смертная душа испытывает счастье, горе, радость, страх и т. д., добродетель для нее недоступна. Боги создали человека, примешав к лишенным органов чувств существам гнев, иллюзорные надежды, страх и торопливость. Место нахождения смертной души — сердце, место нахождения вечной души — голова. Трусы и нечестивцы в следующем рождении превращаются в женщин, тот же, кто, не зная математики, мнит себя астрономом, становится в следующем рождении птицей. Те, зрение которых не страдает недостатками, в следующем рождении становятся дикими животными, глупцы же рождаются вновь в образе рыб.

Платон утверждает, что истинное знание недостижимо с помощью непосредственного восприятия. Формула «дважды два четыре», по Платону, является истинным знанием. Мы говорим, что молоко белого цвета. Но в этом определении заключено столько неопределенности и двусмысленности, что его нельзя считать истинным знанием. Пифагор утверждал, что человек является мерой всех вещей. Но если какая-нибудь вещь нам кажется красной, а вам зеленой, то для нас она — красная, а для вас — зеленая. Сократ считал, что непосредственное восприятие всегда есть восприятие какой-либо вещи, и поэтому с точки зрения познания оно безошибочно. По Платону же, непосредственное восприятие никогда не ста-

новится знанием. По его мнению, положение Гераклита о преходящем характере всего сущего применимо только к чувственному внешнему миру. Этот диалектический взгляд не может быть применен к содержанию истинного знания.

В своем «Диалоге» Платон выдвигает несколько доводов против Протагора, но затем снова к ним возвращается. Если человек — мера всех вещей, то почему свинья или обезьяна, тоже обладающие способностью к непосредственному восприятию, не есть мера всех вещей? Если человек — мера всех вещей, то между знанием Рамы и знанием Шьямы нет никакой разницы. И хотя Рама ученый, он не сможет стать более мудрым, чем глупец Шьяма. Наконец, если умы всех равны, то, если кто-нибудь утверждает, что Протагор заблуждается, Протагор вынужден признать и это заключение. Вынужден он принять за истину также и видимость, которая не может быть истиной.

В биографии Сократа Платон дает ответ на эти обвинения. По его мнению, пример со свиньей и обезьяной — неприличная брань. Если знания у всех одинаковы, то одинаковыми должны быть и суждения. Суждение одного человека не может быть более истинным, чем суждение другого, и тем не менее может быть правильным. Как и непосредственное восприятие, сновидения есть очевидная истина. Если кто-нибудь заболевает, врач лучше больного знает, как будет развиваться болезнь. Следовательно, знание относительно будущего у врача точнее, чем у больного. Когда государство вводит какой-либо новый закон, у разных людей возникают о нем различные мнения. Из последствий применения этого закона на практике становится видно, что знания об этом законе у одной группы лиц точнее, чем у другой. Наряду с непосредственным восприятием необходимо иметь в виду также и воспоминание. Понятие Протагора о сознании было дополнено Платоном признанием воспоминания.

По мнению Платона, изменения бывают двух видов: количественные и качественные. По Гераклиту, изменения обоих видов происходят в вещах одновременно. У каждой вещи изменяются не некоторые, а все ее качества. Платон замечает: если это так, то мы не можем сказать ничего определенного ни об одной вещи. Нельзя сказать, что роза красная, ибо не успеем мы сказать это, как цвет ее изменится. Мы не можем сказать, что видим птицу, ибо птица, которую мы только что видели, становится невидимой. Если каждая вещь подвергается всевозможным изменениям, то невозможно непосредственно воспринять ни одну из них. Назвав это непосредственное восприятие знанием, придется сказать, что оно вместе с тем есть и незнание. Если все сущее и представляет собой вечно изменяющийся поток, то, во всяком случае, значение слова неизменно, по крайней мере в течение некоторого времени. Для того чтобы аргументирование и знание могли быть возможными в этом мире, необходимо существование чего-то постоянного.

Платон безгранично почитал Парменида, и потому в его сочинениях не критикуется ничего, что принадлежит Пармениду. По мнению Платона, мысль у Парменида своей глубиной подобна морю. По его высказываниям, направленным в защиту вечного мира Парменида против изменяющегося потока Гераклита, легко догадаться, что он был сторонником образа мыслей Парменида. Мы видим не глазами, слышим не ушами, а видим посредством глаз, слышим посредством ушей. Знание, которым мы обладаем, совершенно не связано с органами чувств. У нас нет отдельного органа чувств для познания бытия и небытия, сходства и различия, единства и числа. То же самое можно сказать о добродетели и нечестивости, уважении и неуважении. При помощи осязания мы ощущаем твердое и жидкое, но о бытии и различии этого твердого и жидкого судит душа. Душа получает сообщение о бытии, и если она не получает его, то достичь истины нельзя. Мы не можем познать внешний предмет только при помощи органов чувств; для этого необходимо абстрактное мышление. Следовательно, непосредственное восприятие не есть знание, ибо бытие вне его границ. Сравнение, знание бытия, понимание числа возникает не из органов чувств, хотя они и необходимы для истинного познания. Следовательно, чувственное познание не есть истинное познание.

Прежде чем рассматривать взгляды Платона на об-

ществo и государство, нужно немного остановиться на общественном и государственном строе Спарты того времени. У Плутарха в «Ликурге» дается живое описание Спарты той эпохи, причем трудно определить, что́ в ней действительность и что́ выдумка. За 900 лет до н. э. Ликург для составления спартанской конституции посетил многие страны. Он понял большое значение критских законов и египетской [государственной] системы, при которой горожане были отделены от военных. Как и в Афинах, в Спарте было распространено рабство. С рабами там обращались жестоко. Рабы обрабатывали землю для аристократов и производили для них пищу. В Спарте аристократам запрещалось, подобно тому, как у нас в Индии — брахманам, собственноручно заниматься сельским хозяйством. Большое значение придавалось там физическому воспитанию. При рождении ребенка его показывали главе селения или города. Если ребенок оказывался слабым или уродцем, его тут же умерщвляли, если же ребенок был здоровым и сильным, его возвращали родителям для воспитания. Когда ему исполнялось семь лет, его отдавали в школу, где дети спали на жестком ложе и питались самой простой пищей. В этих школах готовились будущие воины. Никакого различия в обучении юношей и девушек не делалось, и они занимались гимнастикой вместе. Хотя разрешение на брак давалось при достижении двадцатилетнего возраста, спартанцу приходилось жить со своей женой втайне ото всех, ибо лишь в тридцать лет спартанцы получали все права граждан. Все граждане питались в общественных столовых, для чего они должны были выделять часть принадлежащего им урожая. Обращение золотых и серебряных монет запрещалось, и средством обмена служили железные деньги. Это было введено для того, чтобы среди аристократии не могло возникнуть большого расслоения, так как скопить железо в большом объеме труднее, чем драгоценные камни, золото и серебро.

Спартанские женщины не были изнеженными затворницами. Они были здоровыми и сильными, получая ту же подготовку, что и мальчики. Им внушали, что в сердце женщины не должно быть места чувствительности. Она будет прославлять героя и презирать труса,

она не будет скорбеть, если ее муж или сын погибнет на войне. Она не будет жалеть, если ее слабый ребенок будет лишен жизни сразу же после рождения. Если супруг ее становится слабым, то спартанка может пойти к другому мужчине, чтобы иметь здорового ребенка. Государство поощряло спартанцев иметь много детей.

Государственное устройство Спарты было несколько необычным. В ней было два царя. Во время войны один из них руководил войсками. Двадцать восемь уважаемых граждан в возрасте свыше шестидесяти лет и эти два царя образовывали высший совет *(герусию)*. Все аристократы государства образовывали низший совет. Кроме того, все граждане избирали пять эфоров, наделенных неограниченной властью. Каждый месяц цари приносили присягу на верность конституции, эфоры обещали быть верными царям до тех пор, пока они следуют конституции. Эфоры были верховными судьями, и их судебная власть распространялась даже на царей. Древние спартанцы не считали рабов гражданами. Если во время войны кто-нибудь из рабов проявлял безграничную отвагу и героизм, то иногда некоторых из них отпускали на свободу. Несмотря на то, что военной мощи придавалось такое значение, в 371 году до н. э. Спарта потерпела полное поражение от фиванцев и афинян, причем в результате численность спартанцев упала с десяти тысяч до одной тысячи. Взгляды Платона на общество и государство были навеяны этой удивительной картиной спартанского государства.

Платон разделил всех граждан на три категории: простолюдинов, воинов и философов. Политической властью будут обладать лишь философы, число которых будет незначительным по сравнению с другими категориями. В первый раз они будут избраны законодателями, а затем их положение будет наследственным. В особых случаях мудрые и одаренные люди из простых граждан будут возводиться в ранг философов, а глупые и недостойные сыны философов будут низводиться в категорию простолюдинов. Философы обычно будут претворять в действительность волю законодателей. Обучение философов будет состоять из двух предметов: музыки и гимнастики, где музыка означает культуру, а

гимнастика — всевозможные физические упражнения. Культура сделает их благородными, обучение привьет им смелость, хорошие манеры, важность и другие качества. С раннего детства надо следить за тем, что можно и чего нельзя читать ребенку. Матери и воспитательницы будут читать детям лишь то, что одобрено государством. Гомер и Гесиод будут запрещены для чтения, ибо боги Гомера поступают неблагородно, они пьяницы и развратники. Такое представление губительно действует на детей. Кроме того, чтение Гомера и Гесиода может вселить страх в душу детей. Смерть на поле боя — высший идеал греческого юноши, и его следует с детства приучать к этому идеалу. В их сознании нужно воспитывать убеждение в том, что смерть во сто крат предпочтительнее рабства. И, следовательно, детям не нужно читать рассказов о том, как благородный оплакивает смерть своего близкого.

Громкий смех противен хорошим манерам. У Гомера же боги сотрясают все вокруг своим хохотом. Кроме того, чтение о пышных пирах и возлияниях гомеровских богов препятствует формированию идеальных граждан. Все эти боги чувственны и подвержены страстям. Подобный урок является препятствием для воспитания истинного мыслителя. Всякий рассказ, где грешник изображается счастливцем, а благочестивый человек — неудачником, вреден для сознания подростка. Между тем поэты постоянно делают это, и поэтому они всегда достойны порицания. Ни в чем не следует подражать грешным людям. И тем не менее именно это делается в пьесах, где, как правило, имеется роль злого духа, и драматургу и актеру приходится неоднократно играть роль злого духа, виновного во множестве грехов. Ни один мыслитель не должен подражать женщине, рабу или некультурному человеку. Можно разрешать к постановке только те пьесы, в которых описываются геройство и герои. Драматургов следует с должным почетом выселить из городов, а в области музыки нужно запретить все печальные песни. В песнях будет иметь место только описание геройских поступков и восхваление скромности.

Физическое воспитание будущих философов должно находиться под строгим контролем. Им разрешается употреблять в пищу рыбу или мясо лишь в жареном виде. Нельзя будет есть ничего сладкого. Тело должно быть закалено так, чтобы оно никогда не знало болезней, чтобы никогда не возникало потребности во враче. До определенного возраста никому не следует разрешать видеть предосудительное и греховное. Позднее, уже в зрелом возрасте, философов следует сталкивать с опасностями, чтобы они становились бесстрашными. Чтобы они не сбились с истинного пути, их на некоторое время следует познакомить с роскошью и пороком. Лишь после того, как философ пройдет все эти суровые испытания, его можно считать мыслителем. Не допуская подростков к участию в войне, им следует разрешать видеть войну. Жилище мыслителей будет небольшим, но красивым, пища — простой. Они вместе будут жить в лагере, вместе будут обедать в общественной столовой. Кроме самого необходимого, у них не будет никакой собственности. Обращение золота и серебра будет запрещено. Мыслители будут хотя и не богатыми, но счастливыми. Целью их будет не счастье какого-либо одного рода, а процветание всего города. Как богатство, так и бедность пагубны, поэтому в городе не будет ни того, ни другого. Поскольку такой город не стремится к собственному процветанию с помощью грабежа, у него будет больше друзей, чем врагов.

Обучение мужчин и женщин будет одинаковым. Права их во всех областях будут равны. Среди друзей все будет общим — даже жены и дети. Естественное разделение мужчин и женщин не будет проводиться в области политики. Те из женщин, которые по природе своей философы, станут мыслителями, те, что гневны по натуре, станут воинами. После того как законодатели изберут мыслителей, им будет отведено общее жилище и общая столовая. Систему брака нужно будет изменить коренным образом. На пиры следует приглашать определенное число юношей и девушек. Там они будут избирать друг друга. Нужно будет заранее устраивать так, чтобы выбор этот был достойным. Дети от таких браков будут лучше, здоровее и сильнее. Сразу же после рождения детей будут забирать у родителей, причем нужно будет следить за тем, чтобы родители в дальнейшем не могли

узнать своего ребенка, а тот — узнать своих родителей. Слабого или уродливого ребенка, а также детей больных или неполноценных родителей следует умерщвлять в никому не известном месте. Ребенок, родившийся при условиях, осуждаемых государством, будет объявляться незаконным. Матерью может стать женщина в возрасте от двадцати до сорока лет, отцом — мужчина в возрасте от двадцати пяти до пятидесяти пяти лет. Хотя половая связь и разрешается за пределами этих возрастных рамок, но возникшая в результате этого беременность искусственно прекращается, или же родившийся ребенок умерщвляется в принудительном порядке. Когда государство установит эту систему брака, никто не будет иметь по этому поводу независимого суждения; люди будут связываться узами брака в государственных интересах.

Благодаря тому, что дети не будут знать своих родителей, они будут называть каждого взрослого мужчину отцом, а каждую женщину — матерью, а детей-сверстников — братом и сестрой. Брак между отцом и дочерью, между матерью и сыном — запрещен. Следует сделать, насколько возможно, брак между братом и сестрой невозможным. Благодаря такой системе узы любви между отцом и сыном, между матерью и детьми не исчезнут. Молодой человек не ударит старика, ибо он может ударить своего отца.

Ложная пропаганда станет основным оружием в руках государства. Бог создал три категории людей: мыслителей — из золота, воинов — из серебра, простолюдинов — из железа и меди. Возможно, что современный человек этому не поверит, но в результате соответствующего обучения и пропаганды сначала немногие, а затем и все поверят этому. Если каждый человек будет заниматься тем делом, которое соответствует его категории, то соблюдение справедливости будет обеспечено. Вся власть будет находиться в руках мыслителей, ибо они самые мудрые во всем обществе, и если среди других категорий людей будут люди более мудрые, чем мыслители, то этим будет нарушена справедливость. Хотя и будет существовать система перевода в высшие и низшие категории, дети мыслителей будут более образованными, и это даст им известные преимущества. Государство будет устанавливать, кому и что делать. Платон, разумеется, не считал рабов за людей, и поэтому в его «Государстве» о них нет ни малейшего упоминания.

Платон сам во всеуслышание заявил, что его государство является «идеальным государством». Он якобы готов даже доказать это. Кажется, в его «Диалогах» говорится, что вопрос о доказанности или недоказанности этого положения вставать не может. Если тебе нравится это государство, это счастье для тебя, а если не нравится — то это очень плохо. Если некоторым людям оно нравится, а некоторым — не нравится, то решение может быть достигнуто явным или тайным применением силы. Решить это путем спора невозможно.

Уайтхед говорит, что вся послеплатоновская идеалистическая философия Запада представляет собой толкование и комментирование философии Платона. Мнения относительно правильности этого утверждения могут быть различными. Философия Платона в западной идеалистической философии занимает то же место, что и философия веданта в Индии. Приходится только удивляться тому, что философия, основанная на нескольких односторонних ошибочных положениях, получила признание сотен ученых и завладела умами тысяч людей. Это имеет несколько причин. Во-первых, получали образование и изучали философию лишь представители высших слоев общества. Эти высшие слои, подобно светильнику, стоят на высоком пьедестале. Масло и копоть стекают по нему, свет же рассеивается вверх. Но если пьедестал говорит: «Мне здесь тоже надо посветить, и, кроме того, я не буду больше сносить твою грязь», то светильнику приходится с пьедестала спуститься на землю. Это ставит под удар гордость светильника, его аристократизм. Светильник изо всех сил сдерживает эти усилия пьедестала. Идеализм потому и пользуется в течение долгого времени любовью большей части представителей высших слоев общества, что они игнорируют несостоятельность идеализма, спрятав голову, подобно страусу, и обманывая себя. Физический труд всегда вызывает у них презрение. Многообразный материальный мир они игнорируют, а знание вполне реального сурово-

го внешнего мира считают неистинным. Единственная истина — это мир идей. Только знание, рожденное чистым разумом, только знание, свободное от всей грязи этого мира, является для них истинным знанием. Для них путь к истинному знанию — это созерцание прекрасного вечного, лишенного качеств формы духа. Дедуктивная логика математики является для них поэтому единственной логикой.

Говоря о Пифагоре, мы подробно остановились на том, что математика есть не что иное, как отражение этого материального мира. Как бы ни было абстрагировано знание от действительного мира, если даже у него отсутствует с ним связь, первоначально оно возникло именно из этого действительного мира. Применение математики также ограниченно. Только в механике можно видеть высшее применение математики. Но и здесь в отношении газов результаты математики точны лишь приблизительно, а что касается жидкостей, то здесь положение обстоит еще хуже. В физике результаты применения математики относительны, в химии применение математики ограниченно, а в биологии ее роль совсем ничтожна. В течение длительного времени математика применялась лишь в приложении к статике, и только благодаря введению дифференциального исчисления в математику стало возможным применять ее и к переменным величинам. Следовательно, сфера математики, на которую возлагают все свои надежды Платон и другие идеалисты, отнюдь не безгранична. Она не может быть с успехом применена во всех без исключения отраслях знания. После того как она была применена к переменным, математика, которую всегда считали точной наукой, уже не может теперь претендовать на точность. Требование математической точности может быть выполнено лишь в отношении предметов постоянных и неподвижных.

Некоторые слабые стороны в представлении Платона об идее сразу же бросаются в глаза. По его мнению, идея не может быть выражена при помощи отдельного термина; для нее необходимо слово-обобщение: лошадь, буйвол, человек и т. д. Именно эти слова-обобщения обладают значением. Вместе с отдельным вам приходится называть и общее. Следовательно, реально — общее, отдельное же есть отражение общего. В связи с этим на память приходит одно изречение буддийских философов — sarvam svalaksanam. Реально отдельное, а общее — это плод мышления человека, оно не является действительным. Вопрос об общем и отдельном достаточно освещался в индийской философии. Ученик Платона Аристотель отбросил его теорию. По его мнению, реально единичное, без единичного общая идея существовать не может. Шанкара и другие идеалисты думают, что именно общее есть действительная реальность. К сожалению, история и наука восстают против Платона. Многие общие понятия исчезли с лица земли, исчезли целые виды животных и растений, самые кости которых обратились в прах. Зоологи теперь называют их по-новому и, следовательно, создают новые общие идеи. В этом вопросе Аристотель и буддийские философы стоят на гораздо более прочной научной основе, чем Платон и Шанкара. Если сказать, что Платон — человек, то Шанкара также является человеком. Здесь слово «человек» употребляется в одном и том же значении. Здесь люди Платон и Шанкара отличны от других отдельных людей, причем «человек» становится определением. Если сказать: человек означает человек, то это не будет иметь никакого смысла. Однако Платон и Шанкара говорят это: красота красива, великое велико, бесконечно то, что не имеет конца. «Человек» вообще, «лошадь» вообще, «буйвол» вообще созданы богом, отдельный человек, отдельная лошадь, отдельный буйвол — лишь несовершенные отражения этого общего. Платон и Шанкара не в состоянии понять различие между общим и единичным. Платон не смог осознать того, что его идея, его общее содержит в себе единичное и только выглядит более возвышенным с точки зрения этики и теории прекрасного.

Благодаря тому, что метод достижения знания, или доказательство, в греческой философии не достиг такого высокого уровня, как в индийской, бог, у Платона, без труда создает мир, внося порядок в хаос. Ибо в Греции не было никого, кто спросил бы, подобно Капиле: этот твой бог, который созидает, — ограничен или свободен? Если он ограничен, тогда он подобен обычному

существу, тогда ему известны радость и горе, желание и другие страсти, тогда и ты и я можем стать таким богом. Этот бог не может обладать способностью сотворить мир. Если он свободен, то он будет равнодушным и безразличным ко всему. Что заставит его взяться за такое дело, как сотворение мира? Платону повезло в том отношении, что ему не пришлось, как Шанкаре, изобретать иллюзорный «золотой сосуд» для объяснения сотворения мира.

Взгляды Платона на общество и государство коренились в социальном и политическом положении Афин того времени. В тот период Афины потерпели поражение от Спарты, с каждым годом жители их все больше страдали от затянувшегося голода. В этой мрачной атмосфере безнадежности Платон распространял свое философское учение. Причиной поражения он считал слабость афинской демократии. Весьма возможно, что Платон, являясь представителем эксплуататорского класса, не видел того, что в основе этой слабости лежит предательство аристократии, к которой он сам принадлежал, и ее узкоклассовые интересы. Не демократия, а ограниченный рабовладельческий характер этой демократии был причиной слабости Афин. Афинская демократия не охватывала рабов — давних жителей Афин — и женщин. Силы, которые могли бы спасти Афины, были парализованы сопротивлением аристократов. Поэтому-то Платон, закрывая глаза на действительность, заимствовал политический идеал своей республики из враждебной Спарты и, игнорируя другие стороны жизни человека, основной упор сделал на физической и военной силе. Односторонность, которой страдает его философия, обнаруживается и в его взгляде на общество и государство. После поражения в первой мировой войне в Германии нашли применение некоторые идеи платоновского государства, хотя в основном нацисты «вдохновлялись» философией Ницше. Платонизм порожден эпохой военного поражения, мрака, отчаяния и безнадежности, а также противоестественным направлением мысли.

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель родился в 384 году до н. э. во фракийском городе Стагира. Он был учеником Платона и домашним учителем великого полководца Александра. С 367 по 323 год до н. э. он жил в Афинах и большую часть своих произведений написал именно в это время. После смерти Александра в 323 году до н. э. свободолюбивые граждане Афин восстали против Македонии, и Аристотель, спасая свою жизнь, был вынужден бежать из Афин. Через год он умер. Идеализму Платона он противопоставил универсализм. Какова бы ни была его философия, он прославил себя как основатель логики и этики. Аристотель был диалектиком и обладал энциклопедическими знаниями.

По мнению Аристотеля, если обыкновенный человек подобен идеальному человеку, то этот идеальный человек в свою очередь непременно будет подобен другому идеальному человеку. Таким образом, следует представить себе бесконечно идеального человека. Если Сократ есть одновременно и человек и животное, то и человек вообще становится идеальным человеком и идеальным животным. Если это так, то каждому виду животных должно соответствовать идеальное животное. Когда несколько отдельных предметов имеют один предикат, они не могут возникать из однородных связей. Они возникают из стоящего над ними идеала. В языке имеются существительное и прилагательное. Слово, называющее какое-нибудь лицо или вещь, является именем существительным: Луна, Солнце, Рама, Шьяма, Калькутта, Дели. «Лошадь», «человек», «буйвол» не обозначают, подобно словам «Рама», «Шьяма», «Калькутта», отдельное лицо или объект, а обозначают многие отдельные вещи, мно-

гих отдельных людей. Слова «лошадь», «человек», «буйвол» означают, подобно прилагательным «белый», «черный», «твердый», «мягкий» и др., нечто общее.

Собственным именем называют какую-либо одну отдельную вещь. «Лошадью», «человеком» и другими родовыми именами называют всеобщее. Вещь есть «это», всеобщее — «таково». Всеобщее есть не отдельная вещь, а род вещи. Всеобщее не есть вещь, ибо оно не есть «это». По мнению Аристотеля, всеобщее не существует без отдельного. Как нельзя представить себе красоту без красивой вещи, сладость без сладкой вещи, игру в шахматы без играющих в шахматы, так нельзя представить себе общее без отдельного. Если и происходит изменение качества, вещь остается той же; так, хотя черные волосы и становятся белыми, они все же остаются волосами, а не становятся ногтями.

Аристотель различал материю и форму. Возьмем, например, глиняный горшок. Глина здесь — материя, а вид, приданный горшку гончаром, — форма. Благодаря форме он представляет собой определенный предмет, отличный от других вещей. Эта форма есть сущность вещи. Когда горшечник, взяв некоторое количество глины, придал ей форму горшка, тогда горшок превратился в определенную вещь. До превращения в определенную вещь горшок был некоторым количеством глины. Благодаря наличию формы мы отличаем одну вещь от другой. Форма какой-либо вещи есть ее сущность и первичная субстанция. Форма вещественна, всеобщее же, или общее, невещественно. До того как гончар изготовит горшок, существует материя в виде глины и форма горшка, гончар же лишь соединяет их воедино. Как человек не создает глины, так он не создает и формы. Но не все вещи материальны; в вещах вечных никакой материи нет. Материя проявляется через форму, без формы она существует в потенции (точнее — в состоянии лишенности. — *Ред.*). Чем полнее выражена форма вещи, тем более реальна эта вещь. Бог — чистая форма, и поэтому он чистая реальность, не знающая изменений. Глина есть потенциальный горшок, форма горшка — его проявление. Горшок возникает в результате соответствующих манипуляций гончара. Следовательно, материя, лишенная формы, заключает в себе возможность. В эту ошибку Аристотель впал под влиянием чистой математики Пифагора. Как глина есть материя, принадлежащая внешнему миру, так и форма взята из внешнего мира, какой бы неполной и неразвитой она ни была. Аристотель почти достиг истины, но не смог до нее подняться из-за непризнания того факта, что геометрическая форма материальна, что она возникла из потребности людей, что она возникла в результате деятельности абстрактного мышления.

Всякое движение должно иметь причину, которая сама остается неподвижной, вечной и объективной. У Аристотеля этой первопричиной является бог. Хотя то, что желаемо и мыслимо, не обладает движением, оно может быть причиной движения. Человек любит бога, и благодаря этой любви бог создает движение. Жизнь принадлежит богу, жизнь — это реальность мысли, полная собой реальность бога есть жизнь; эта жизнь абсолютна и вечна. Поэтому мы говорим, что бог — это живущая сущность, что он абсолютен и вечен. Жизнь — это длительное состояние, то же, что вечно, принадлежит богу, ибо это вечное есть бог. Отдельно от вещей чувственных существуют вещи вечные, неподвижные. У этих вечных, неподвижных вещей не может быть ни каких-либо измерений, ни каких-либо отдельных частей. Это вечное, неизменное стоит выше горестей, все же остальное есть изменение и подлежит перемене места. Бог у Аристотеля мыслит лишь самого себя и ничего более.

По Аристотелю, причина бывает четырех видов: материальная, формальная, производящая и конечная. Материальная причина горшка — глина, формальная причина — это гончарное колесо, при помощи которого глина превращается в горшок. Цель, имеющаяся в сознании гончара, есть конечная причина. Того, кто порождает движение, сам оставаясь беспричинным и неподвижным, можно назвать конечной причиной, он же дает цель изменению. Это изменение есть постепенное приближение к подобию божьему. Бог вечен, самосовершенен, радостен, сущность его — чистая мысль. Для него нет ни одной недостижимой цели. Что касается чувственного внешнего мира, то он несовершенен. В этом мире все жи-

вое знает о боге и приступает к делу, восхваляя бога, любя его. Бог — конечная причина дела. Изменение происходит, когда вещь получает форму. Среди всех видоизменений, происходящих в чувственной вещи, имеется один неподвижный момент. Только бог есть форма, не имеющая материи. Мир непрерывно идет к увеличению формальной стороны, к богу. Этот процесс никогда не сможет завершиться по той же самой причине, по которой материя никогда не сможет быть изгнана из мира. Бог, являясь совершенным и неподвижным, приводит в движение мир силой, заключенной в его любви ко всему, что обладает ограниченным и конечным бытием. Здесь ясно чувствуется влияние орфического культа на Аристотеля.

По мнению Аристотеля, душа не является бессмертной: душа погибает вместе со смертью тела. Душу или ее некоторую часть невозможно отделить от тела — между телом и душой существует та же связь, что и между материей и формой. Душа есть субстанция, облаченная в форму материального тела, ибо в душе заключена потенциальная жизнь. Субстанция есть реальность, душа — это реальность тела. Задавать вопрос о том, тождественны ли душа и тело, — значит спрашивать, тождественны ли воск и печать, придавшая ему форму. Разум выше души. У разума связь с телом слабее, чем у души. Разумная душа, по-видимому, является независимой, она не уничтожается. Только разум обладает бытием, обособленным от других духовных сил. Другие части души не обладают бытием отдельно от тела, и лишь разум обладает им. Именно разум может постичь математику и философию, содержание разума не зависит от времени, и, следовательно, сам разум тоже стоит над временем. Душа управляет телом и воспринимает внешний мир. Сострадание, сочувствие и самодовольство — признаки души. Деятельность разума выше: разум мыслит. Он никак не связан с телом или с органами чувств. Следовательно, разум бессмертен, а другие части душ — тленны. Душа — это лишь форма тела. До изготовления горшка в глине не заключено гармонии, которая появляется после изготовления горшка, после превращения глины в отдельную вещь.

Душа, как форма, превращает тело в живущее целое. То, что придает какому-нибудь животному или растению вещественность, — это душа. Разум может быть частью души, но он отделен от души, так как им обладают лишь очень немногие существа. Разум не мыслит о том, что материально, и поэтому он не может быть причиной движения. Разум ничего не говорит о том, что нужно и чего не нужно делать.

В своей «Этике» Аристотель говорит: У души две части: одна — разумна, другая — неразумна. Неразумная часть состоит из двух половин: одна — растительная, имеющаяся у растений и всего живого, другая — алчущая пищи, имеющаяся лишь у животных. Разумная душа созерцательна; при помощи этой души человек испытывает радость, хотя испытать полную радость человек не может. Не следует слушать тех, кто, сам являясь смертным человеком, учит мыслить о человеческом и смертном. Человек все время должен стремиться сделаться бессмертным. Мы должны всю жизнь следовать идеалу самого великого из того, что есть в нас. Как бы ни было мало это великое, сила и ценность его непревзойденны.

Мы отличаем одного человека от другого благодаря его индивидуальности. Эта индивидуальность связана с телом и неразумной частью души. Разумная душа, или сознание, небесна и лишена индивидуальности. Рама любит сладкое, Шьяма любит мясо — в этом различие Рамы и Шьямы. Но когда Рама и Шьяма повторяют таблицу умножения, тогда между ними нет никакой разницы. Разумеется, мысль эту нужно понимать правильно. Неразумная душа нас разделяет, а разумная — объединяет. Отсюда сознание — бессмертно, но индивидуальность отдельных лиц не является бессмертной. Индивидуальность есть только частица бессмертия бога. Аристотель не верил в личное бессмертие. В какой мере человек разумен, в той же мере он причастен к небесному бессмертию. Человек своими усилиями может увеличить свою небесную часть. Эти усилия — высшая добродетель человека. Если чьи-либо усилия увенчиваются полным успехом, то он больше не существует как отдельный человек.

Добродетель бывает двух родов: одна — разумная, другая — моральная. Разумная добродетель достигается образованием, моральная — обычаем. Задачей законодателей является установление добродетельных обычаев и воспитание хороших граждан. Поступая справедливо, мы можем стать справедливыми. Если мы будем вынуждены усваивать хорошие обычаи, то с течением времени мы станем испытывать радость при совершении доброго дела. Добродетель есть середина между двумя крайностями. Любая крайность порочна. Храбрость — середина между трусостью и безрассудством, она — добродетельное качество. Скромность — середина между наглостью и застенчивостью. Противники Аристотеля утверждали, что этот принцип среднего пути не основан ни на какой истине, ибо в таком случае истину пришлось бы считать серединой между ложью и сверхистиной.

По мнению Аристотеля, критерий справедливости не может быть одинаковым во всех случаях. Слуга — собственность господина, сын — собственность отца. Человек не может совершить несправедливости по отношению к своей собственности. Возможна ли дружба между господином и слугой? Аристотель считает, что нет. Если же между господином и слугой и возникает бессознательная дружба, объясняется это тем, что оба они люди и, как между людьми, между ними может возникнуть дружба. Если сын подл, то отец может отречься от него, но если отец подл, то сын не может отречься от него, ибо долг сына перед отцом значительно превосходит то, что может дать сын. Отец, муж или царь не будут любить сына, жену и подданных в той же мере, в какой сын, жена и подданный почитают своего наставника, отца, мужа и царя. В хорошем браке жена не будет обладать теми же правами, что ее муж, но муж не будет вторгаться в ту сферу, которая должна быть предоставлена жене.

Человек, гордящийся собой, сознающий свои достоинства, — это идеальный человек. Идеал — это добродетель. Величие добродетелей отличает этого идеального человека. Бегство перед лицом опасности или причинение вреда другому не может быть делом рук великого человека. Что может заставить величайшего из людей совершить постыдный поступок? Великодушие — высшая

изо всех добродетелей. Великодушие делает более великими другие качества, без великодушия не может быть других добродетелей. Великодушия не может быть без благородства и величия характера. Главное внимание великий человек уделяет уважению и неуважению. Когда добродетельные люди выказывают уважение великому человеку, он бывает доволен; когда уважение ему выражают низкие люди, он игнорирует это. Равным образом игнорирует он и проявление неуважения с их стороны. Уважаемый человек должен быть богат и могуществен. Тот, кто не пользуется уважением, не может обладать большим богатством или могуществом. Великий человек никогда не спешит навстречу ничтожной опасности. Он лицом к лицу встречает только великую опасность и вступает в борьбу. Перед лицом этой опасности он забывает о своей жизни, он знает, что иногда смерть во сто раз предпочтительнее жизни.

Великий человек помогает другим, но сам он не прибегает к помощи. Он никогда не просит помощи у других, но всегда стремится им помочь. К высшим классам он относится высокомерно, к остальным классам — просто. Показывать свою силу слабому — это признак дурного вкуса, однако перед сильным демонстрация силы или высокомерие отнюдь не неблагородно. Великий человек открыто выражает свою любовь или неприязнь, ибо скрывать истинный образ мыслей — дело труса. Он свободен в выборе своих слов, привык всегда говорить правду, конечно, за исключением тех случаев, когда он пародирует людей с дурным вкусом. Он не любит восхвалений, утверждающих, что нет никого более великого, чем он. Он одинаково игнорирует восхваление собственной персоны и осуждение других людей и поэтому не слушает сплетен. Вещи красивые и бесполезные нравятся ему больше, чем полезные и необходимые. Походка его степенна, голос глубок и ровен. Тот, кто превосходит великого человека мягкостью характера, является обходительным человеком, тот же, в ком больше гордости, — тщеславен.

По мнению Аристотеля, благородство — путь к счастью. Благородство — это лишь средство для достижения счастья. Лишь между людьми благородными воз-

можна дружба, и поэтому с множеством людей дружба невозможна. Не обладая большим благородством, никогда не следует завязывать дружбу с людьми, стоящими выше по положению. По той же причине, по которой бог не может нас любить, невозможно установить дружеские отношения с богом. Поскольку благородный человек любит себя, он себе лучший друг. Неблагородный человек презирает себя, и поэтому он не может быть себе другом. В несчастье друг — лучшее утешение. Однако ни один благородный человек не будет, как женщина или женоподобный мужчина, молить о сочувствии в беде и тем огорчать друга, не будет навязывать ему свою дружбу. Человеку присуще по его природе жить совместно с себе подобными, ибо он — общественное животное.

Счастья не может быть без радости. Но радость и счастье не одно и то же. Обычно существуют три представления о радости. Одни считают, что радость никогда не может быть добродетельной, другие — что некоторые невинные радости добродетельны, но большая часть их дурна, согласно же мнению третьих, радость — добро, но не высшее добро. По Аристотелю, когда печаль дурна, тогда радость хороша. Для счастья требуется некоторое количество материального богатства. Тело не является источником всех радостей; кроме того, во всем есть частица небесного, и, следовательно, радость тоже может быть высокой. Один только бог постоянно испытывает безмятежную радость. Благородный человек тоже — если судьба у него не плоха — испытывает радость. Существует также и низменная радость, но она не для благородного человека. У животных радость существует сама по себе, у человека же она слита с совестью.

Счастье заключается в совершении добродетельных поступков. Полное счастье может быть достигнуто при помощи созерцания или мышления. Посвятить себя созерцанию гораздо добродетельнее, чем посвятить себя войне или политике. С помощью созерцания достигается покой, необходимый для счастья. Добродетель, облеченная в материальную форму, приносит лишь низменные радости. Наивысшее счастье может быть достигнуто упражнением сознания, ибо сознание и есть то, что отличает человека от животного. Человек не может полностью заняться своим разумом, но в зависимости от того, насколько это ему удается, он приобщается к небу. Философы в своем занятии более других приближаются к богу, и поэтому философы счастливее всех. Добродетель — это радость, заключающаяся в успешном выполнении своего долга. Люди, располагающие более широким по сравнению с другими полем деятельности, испытывают большее счастье. Аристотель ничего не имеет против системы рабства. На его взгляд, в системе рабства нет ничего несправедливого. Людские горести его не трогают, он лишь разумом ощущает это зло. Горести, затрагивающие его друзей, мешают его счастью и беспокоят его, горести простых людей ему безразличны. В его философии нет места ни любви к миру, ни стремлению облагодетельствовать людей.

По мнению Аристотеля, государство — высшая форма семьи. Высшее благо семьи — это цель государства. В государстве сначала возникает семья. Она появляется из естественной связи мужчины и женщины, господина и слуги. Несколько семей образуют поселение, а несколько поселений — государство. Хотя по времени государство появляется после семьи, с точки зрения природы оно предшествует не только семье, но даже отдельному человеку. Когда человеческое общество достигает своего совершенства, возникает государство. Достижение совершенства какой-либо вещью мы называем ее природой. Целое всегда больше своей части. Следовательно, государство больше семьи или индивида, ибо государство — это целое. Как рука человека не может действовать, если человека как живого существа нет, так и индивид не в состоянии исполнить свое назначение, не будучи частицей государства. Тот, кто основал государство, — величайший благодетель человечества, ибо без закона человек стоит даже ниже зверя. Закон в своем существовании опирается на наличие государства. Государство не есть просто отдельное общество, оно существует, чтобы пресекать обман и преступление. Целью государства является добродетельная жизнь. Именно такая жизнь, которую мы называем счастливой и благополучной, и представляет собой идеал государ-

ства. Государство — это единство полной и независимой жизни семьи и поселения. Цель существования полиса заключается не только в общении людей, но и в великих делах его членов.

В Древней Греции рабов считали членами семьи. Раб, как правило, хуже господина. С самого рождения одни люди предназначены быть правителями, а другие — подчиненными. По мнению Аристотеля, греки не могут быть рабами, рабами должны быть другие — низшие народы. Как домашние животные и птицы облагораживаются под влиянием человека, так и положение низшего народа улучшается под опекой высшего народа. Обычно ни один народ не считает себя ниже другого народа. Только в результате войны определяется, какой народ является высшим, а какой — низшим. Тогда становится ясным, что народ-победитель стоит выше, а побежденный народ — ниже.

По мнению Аристотеля, в вещах различаются два рода их применения: надлежащее и ненадлежащее применение. Когда мы надеваем одежды, тогда они употребляются надлежащим образом. Когда мы обмениваем одежды на другую вещь, тогда мы употребляем их ненадлежащим образом. Следовательно, ткач, совершающий обмен для поддержания собственной жизни, падает очень низко. Розничная торговля — это не естественный путь к достижению богатства. Естественный путь к этому — надлежащее ведение хозяйства. Накопление богатства таким путем имеет границы, накопление же с помощью торговли никаких границ не имеет. С торговлей связаны деньги. Но накопление денег не есть истинное богатство. Поскольку в торговле накопление богатства происходит неестественным путем, богатства, полученные при помощи торговли, должны вызывать отвращение. Накопление богатства при помощи ссуды под проценты — худший из всех способов.

По мнению Аристотеля, если дети, как это предполагается в «Государстве» Платона, будут общими, то о них никто не будет заботиться. В таком случае лучше быть братом или сестрой, чем сыном. Если между мыслителями будет установлено материальное равенство, то ленивцы будут возбуждать ненависть и конфликтам не

будет конца. Если каждый будет трудиться сам по себе, то и собственность будет частной. Народ придется воспитывать так, чтобы эта частная собственность использовалась ради общего благополучия. Щедрость и благотворительность — благородные качества. Но без частной собственности эти качества не смогут проявиться. Аристотель неодобрительно относился не только к равноправию рабов и женщин, но и к равноправию других слоев общества. Изобилие — грех еще больший, чем бедность. Никто не становится притеснителем, чтобы спастись от холода. Следовательно, нет надобности в политическом равноправии всех граждан. Правительство, которое заботится об общем благополучии, следует назвать хорошим, то же, которое заботится лишь о собственном благе, — плохое правительство. Существует три вида правильных государств — монархия, аристократия и полития. Три вида плохих государств — это тирания, олигархия и демократия. Кроме того, есть много переходных форм государств. Аристократия — это правление благородных людей, плутократия — правление богачей. Но благородство и богатство — не одно и то же. Люди высоких качеств не обладают большим материальным богатством, они богаты богатством своей души. Но каково бы ни было материальное богатство состоятельного человека, он совершенно нищ в духовном отношении. Когда богатые, игнорируя интересы бедных, осуществляют правление в своих собственных интересах, тогда мы имеем дело с олигархией, когда же бедные осуществляют правление, игнорируя интересы богатых, тогда мы имеем дело с демократией. Монархия лучше аристократии, но аристократия лучше политии. Хуже всего порочная политика тирана. Олигархия лучше тирании, а демократия выше олигархии. Любое естественное правление хорошо, и лучшее из них — демократия. Разумеется, демократия Аристотеля — это греческая рабовладельческая демократия, а не современная буржуазная демократия или народная демократия.

Демократия возникает в результате требования равноправия для свободных граждан во всех областях. Олигархия возникает в результате требования преиму-

щественных прав во всех областях для тех, кто в каком-то одном отношении занимает в жизни более высокое положение. Когда влияние одной из группировок этого слоя в государстве уменьшается и оно не отвечает требованиям жизни, это вызывает революцию. При демократическом строе происходит меньше революций, чем при олигархии. Для предотвращения революции необходимо популяризировать правительство через систему просвещения, внушать уважение к закону, придерживаться справедливой политики в законодательстве и управлении. По мнению Аристотеля, революцию предотвратить можно лишь таким путем.

Тиран жаждет господства, царь — уважения. Тирана охраняют наемные телохранители, царя охраняет народ. Тиран стремится к тому, чтобы в государстве не было места одаренным людям. Путем тайных убийств и казней выдающихся, гениальных людей тираны стремятся обезопасить свою жизнь. Они запрещают коллективные столовые, союзы и т. д. Тиран поступает так для того, чтобы один человек не мог познакомиться с другими, чтобы не могло возникнуть никакое враждебное ему мнение. Он повсюду использует шпионов и даже шпионок. Держа подданных в нищете, тираны возбуждают к себе враждебное отношение. Они постоянно занимают подданных тяжелым физическим трудом, вроде строительства египетских пирамид. Ради шпионских целей они предоставляют власть даже женщинам и рабам. Они постоянно следят за тем, чтобы подданные всегда были заняты трудом и всегда оставались без вождей. Любая низость приемлема для тирана. Часто тираны ради сохранения своей власти принимают личину святости и умеренности.

Захват чужого государства не является естественным делом. Однако захват государств диких, варварских народов является, по мнению Аристотеля, справедливым. Греки — это не варварский народ, не народ рабов, и поэтому нападение на другое греческое государство и его захват — несправедливы. Утверждение о том, что поглощение чужого государства нужно для того, чтобы государство было действенным, бессмысленно. Бог и вселенная активны. Но разве они поглощают чужие

государства? Следовательно, государство может быть счастливым при помощи мирного труда без захвата чужих государств. Слишком большое государство неудобно для законодательной системы. Большое государство должно стремиться к самостоятельности. Если государство очень велико, то граждане не могут познакомиться с обычаями друг друга, и поэтому во время суда или выборов требования справедливости не всегда соблюдаются.

Права гражданина не могут быть предоставлены тем, кто трудится, кто в поте лица своего зарабатывает себе на хлеб. Жизнь торговцев и ремесленников позорна, их образ жизни служит препятствием к благородству. Крестьянам права также предоставлены быть не могут. У граждан будет земельная собственность. На этой земле будут работать рабы из других народов. Народы севера отважны, народы юга умны, поэтому рабами должны быть южные народы. Греки и отважны и умны. Если они объединятся, они смогут завоевать весь мир. Образование следует давать лишь детям граждан. Они будут изучать лишь то, что им необходимо. Того, что уродует тело или пробуждает жажду наживы, следует избегать. Следует преподавать гимнастику, но при этом нужно следить за тем, чтобы телу не было причинено вреда. Кто в юности побеждает на олимпийских играх, тот в зрелом возрасте обычно уже не может добиться успеха. Это происходит от того, что злоупотребление гимнастикой вредит телу; в физических упражнениях также следует быть умеренным. Чтобы научить детей красоте, им следует преподавать рисование. Чтобы дети умели передавать форму, их следует обучать скульптуре и живописи. В умеренных размерах можно преподавать также механику и музыку. Целью образования является не извлечение пользы, а воспитание благородства. Но хотя в умении читать и писать имеется польза, детей следует учить этому. Цель государства заключается в том, чтобы воспитать культурных и благородных людей, отличающихся аристократическим образом мыслей и глубоким пониманием искусства.

Хотя средневековая наука находилась под безраздельным влиянием Платона, Аристотель оказал огромное

влияние на науку о мышлении. Важнейший вклад Аристотеля в логику — это учение о трехчленном силлогизме. Трехчленный силлогизм имеет несколько видов, например:

Все люди смертны (большая посылка);
Сократ — человек (меньшая посылка);
Следовательно, Сократ смертен (вывод).
Или:
Все люди смертны (большая посылка);
Греки — люди (меньшая посылка);
Следовательно, греки смертны (вывод).

Вот пример трехчленного силлогизма другого рода:

Ни у одной рыбы нет разума;
Все акулы — рыбы;
Следовательно, ни у одной акулы нет разума.
Или:
Греки — не чернокожие;
Часть людей — греки;
Следовательно, часть людей — не чернокожие.

Логическое выведение следствия из причины, или дедуктивный вывод, должен обязательно быть трехчленным.

По мнению Аристотеля, логических категорий десять: сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание. Сущность не есть предикат какого-нибудь субъекта, она не существует в каком-нибудь субъекте или вещи. Сущность может существовать без субъекта. Человека или животное можно назвать сущностью. Количество, качество и другие категории не требуют особого разъяснения — они понятны из значения слова. Свойства вещи, которые нельзя изменить, не превращая ее во что-то другое, называются ее сущностью. Сократ иногда счастлив, иногда огорчен, иногда здоров, иногда болен — все эти перемены происходят с Сократом, и тем не менее он остается Сократом. Следовательно, эти свойства не могут составлять сущности Сократа. Сущность Сократа в том, что Сократ — человек, ибо, пока Сократ существует, это свойство изменению не подвергается.

Цель всякой вещи заключена в ее природе, ради которой эта вещь и существует. Бытие одних вещей обусловлено природой, бытие других — другими причинами. Бытие животных, растений и т. д. вытекает из их природы. Движение их заключает в себе внутренний принцип. Источником и для неподвижного и для движущегося является природа. Форма ближе к природе, чем материя. Потенциально существующее, то, что представляет собой лишь строительный материал, то, что еще не получило собственной природы, получает ее по достижении собственного совершенства. Природа подчинена многим причинам, которые действуют сами по себе. Всякое явление протекает по предначертанному пути, и когда цепь событий достигает конца, предыдущие звенья приобретают смысл. Благодаря непрерывному движению возникает внутреннее начало и предметы природы достигают предначертанного совершенства. Движение проявляет то, что потенциально существует. По мнению Аристотеля, пустоты нигде нет. Время — это движение, причем оно требует счета. Время не может существовать без души, ибо если нет души, то кто же будет вести счет времени? Некоторые вещи в этом мире стоят вне времени, и поэтому они вечны. Движение всегда есть и всегда будет, без движения не может быть времени. Само время сотворено не было. «Неподвижный перводвигатель» порождает круговое движение, ибо круговое движение вечно и непрерывно. Перводвигатель не имеет ни составных частей, ни измерений и находится внутри мировой сферы.

Все, что есть под луной, было когда-то создано и когда-нибудь погибнет. То, что есть над луной, — не сотворено и нетленно. Земля имеет форму шара и находится в центре вселенной. Все, что есть под луной, состоит из четырех элементов — земли, воды, воздуха и огня. То, что находится над луной, состоит из пятого элемента — эфира. Движение материальных вещей прямолинейно, движение пятого элемента (quinta essentia) происходит по кругу. Небеса имеют форму шара, а высокое положение небес лишь подчеркивает их божественность. Планеты и звезды состоят не из огня, а из пятого элемента. Они получают свое движение от сфер, к которым они прикреплены. Четыре субстанции, или элемента, не являются вечными, одни из них переходят в другие.

Огонь легок, его движение направлено вверх. Земля тяжела, воздух легче земли, а вода тяжелее воздуха.

Все эти положения Аристотеля в дальнейшем превратились в серьезные препятствия на пути развития науки. По его мнению, движение всех материальных вещей происходит по прямой, но, когда Галилей открыл, что подброшенный вверх предмет летит не по прямой, а по параболе, в средневековой Европе поднялась страшная буря. Галилею, Копернику, Кеплеру и другим ученым пришлось вести тяжелую борьбу, чтобы доказать тот факт, что Земля находится не в центре вселенной, что она за двадцать четыре часа обращается вокруг собственной оси и в течение года совершает один оборот вокруг Солнца. Теперь мы знаем, что Луна, Солнце, планеты и звезды не представляют собой чего-либо вечного — просто период их существования очень велик. Они возникли из туманности и в конце концов когда-нибудь погибнут, остыв или распавшись на части. В этом видимом мире ничто не избежит изменения и гибели. Под влиянием языческого поклонения Луне, Солнцу, звездам и другим силам природы древнегреческие и индийские философы приписали вечность всем светилам. Индийские философы-буддисты, разумеется, составляют исключение.

В учении Аристотеля о трехчленном силлогизме в логике имеется ряд пробелов. По его мнению, все греки — люди, все греки — белой расы; следовательно, некоторое количество людей принадлежит к белой расе. В этом трехчленном умозаключении сначала допускается наличие греков, и при помощи этого допущения доказывается, что некоторое количество людей — белой расы. Можно рассуждать так: все воздушные замки — замки, все воздушные замки — воздушны; следовательно, некоторые замки воздушны. Здесь очевидно, что заключение о том, будто замки воздушны, — ошибочное заключение, ибо воздушных замков не существует. Применение этого трехчленного умозаключения во всех случаях создает возможность еще более серьезных ошибок. Кроме того, трехчленный силлогизм относится к дедуктивной логике, а в индуктивной логике он применяется очень редко.

Когда розничный торговец за вещь в четырнадцать анна выручает рупию, он не прибегает к помощи трехчленного силлогизма. Применение этой дедуктивной формы мышления мы находим в юриспруденции, богословии, так называемой чистой математике и в логике. В других областях знания применяется — по сравнению с дедукцией — более универсальный индуктивный метод. Дедукция в науке приносит мало пользы.

В области этики Аристотель также проявил свой аристократический образ мыслей. Он считает, что женщины, крестьяне и ремесленники недостойны прав гражданина, и этим он сохраняет социальное неравенство и несправедливость во всех формах. Всем лучшим, что дает общество, должны пользоваться великие люди и философы, а народ на протяжении всей своей жизни тяжелым трудом должен доставлять предметы роскоши этой горстке людей. Представление о справедливости Аристотель заимствовал у религии. Каждый должен выполнять свой долг, никто не должен вторгаться в чужую сферу. Если кто-нибудь нарушит границы, рок поразит его суровым наказанием. Следовательно, если горстка людей наслаждается счастьем, а большинство влачит жалкое существование, то для Аристотеля в этом нет ничего несправедливого.

В области политики целью Аристотеля было воспитание аристократов. Во времена Перикла в Афинах власть принадлежала аристократам. Но и ныне известные позорные страницы истории того времени свидетельствуют о том, как «благородные» аристократы предавали, убивали, творили несправедливости и насилия по отношению к «некультурному» простому народу Афин, когда тот в последний период жизни Перикла — друга Аристотеля — восстал против культурных и благородных аристократов. Следовательно, политическая власть вовсе не связана с культурой: культурные благородные аристократы при защите своих классовых интересов могут стать кровожадными и мстительными, как дикие варвары; часто они становятся даже хуже дикарей. Аристотель не смог освободиться от влияния орфической религии, от влияния Пифагора и Платона, хотя заметны его усилия в этом направлении. Именно в результате этого

в философии и логике Аристотеля много непоследовательностей.

Логика бывает двух видов — дедуктивная и индуктивная. Оба эти метода, взятые в отдельности, односторонни. «Индукция и дедукция связаны между собою столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того чтобы односторонне превозносить одну из них до небес за счет другой, надо стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собою, их взаимное дополнение друг друга»[1].

Маркс в своем знаменитом труде «Капитал» сочетал оба эти метода. Он в основном пользуется индуктивным методом и как вспомогательным — дедуктивным и математическим методом. Однако Платон, Сократ, а в Индии — Шанкара и другие до небес возносили лишь дедуктивный метод, благодаря чему в их философии бросаются в глаза признаки этой односторонности. Только благодаря диалектическому методу Аристотелю удалось избежать грубых ошибок Платона по вопросу соотношения общего и единичного и в учении о душе.

---

[1] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1949, стр. 180—181.

ШКОЛЫ КИНИКОВ И СКЕПТИКОВ

У Сократа был ученик по имени Антисфен. После смерти Сократа он порвал всякую связь с аристократами и стал общаться с простым народом. Он носил одежду трудового человека и стал жить вместе с трудящимися людьми. Основным положением его философии был «возврат к природе». Он учил, что государство, частная собственность, брак и установившаяся религия совершенно не нужны для жизни. Он презирал роскошь. Ученики его выступали против рабовладельческого строя. По Антисфену, лучше быть пьяным, чем счастливым.

Диоген был учеником Антисфена. Отец Диогена занимался изготовлением фальшивых денег и был за это посажен в тюрьму. И вот сын этого фальшивомонетчика заявил, что всякое почитание какого-либо человека как царя, полководца, почтенного человека и мудреца есть обман. Все это — фальшивая монета. Диоген вел нищенскую жизнь отшельника. Он отрешился от дома, пищи, одежды и приличий и жил в большой бочке. Он провозгласил братство человека со всем животным миром. Когда Александр Великий во время встречи с ним спросил, желает ли он чего-нибудь, тот ответил: «Отойди прочь и не заслоняй мне света». Он стремился к нравственной свободе и добродетели. Целью его было подавление всех страстей и желаний. Он говорил:

— Относись безразлично ко всему, что дает судьба, и ты сможешь победить страх... Прометей принес людям огонь, научил их искусствам и стремился усложнить мир, за что понес заслуженную кару.

Родоначальником скептицизма был Пиррон, вместе с войсками Александра побывавший в Индии. По его мнению, безразлично, какой путь изберет человек в своих поступках. Что касается будущего, то над ним бессмыс-

ленно ломать голову, ибо оно неопределенно. Наслаждайся настоящим, а о будущем никто ничего сказать не может. О будущем никто не знает и никогда не сможет узнать. Учеником Пиррона был Тимон. По его мнению, каждое положение приходится доказывать другим положением и всякое умозаключение либо идет по кругу, либо напоминает бесконечную цепь, протянувшуюся в пустоте. В обоих случаях доказать ничего нельзя. «Я не признаю, — говорит он, — что мед сладок, я признаю, что мед напоминает сладость. Явление реально, но если мы не наблюдаем его непосредственно, то не в состоянии сделать из него реального вывода. Если мы наблюдаем два явления, протекающие одновременно, то мы можем сравнить их между собой».

Афинская Академия была в основном выразителем идей философии Платона. Но среди руководителей этой Академии Аркесилай, Карнеад, Клитомах и другие были скептиками. Клитомах и Карнеад выступали против колдовства, сверхъестественных сил и астрологии. Хотя, по их мнению, мы не можем быть уверены в чем-нибудь, одно может быть истиннее другого. В области действительного нашим путеводителем должна быть вероятность. Разумнее всего в своих поступках опираться на наиболее вероятное предположение. Скептик Секст Эмпирик говорил, что в своих поступках мы, сами того не сознавая, следуем по пути, указанному природой. Мы говорим — бог существует; это значит, что мы не выражаем своей веры и вместе с тем избегаем опрометчивого шага. Многие считают, что бог обладает формой, но другие же думают, что бог лишен ее. Поскольку у нас нет никакого опыта в отношении бога, постольку мы не можем знать о его качестве. Бытие бога не является самоочевидным и поэтому требует доказательства. Какое-либо доказательство существования бога невозможно. Если сказать, что бог управляет всем, то бог становится творцом также и дурных вещей. По мнению же тех, кто считает, что бог управляет одними вещами и не управляет другими, бог бессилен и подвластен недобрым чувствам. Поддерживать этот взгляд — значит потворствовать неверию.

ЭПИКУР

Эпикур родился в 342 году до н. э. в греческой колонии на острове Самос. Восемнадцати лет он впервые посетил Афины. В это время греки были изгнаны с Самоса, и его семья бежала в Малую Азию. Там он присоединился к ней и в течение длительного времени влачил нищенское существование. В 307 году до н. э. он возвратился в Афины и основал там философскую школу. Жил Эпикур очень скромно. Умер он в Афинах в 270 году до н. э.

По его мнению, если человек хочет сделать свою жизнь счастливой, то он должен испытывать блаженство с рождения до смерти. Если мы лишены радости осязания, обоняния, слуха, зрения и любви, то в нас не сможет возникнуть представление о добродетели. Начало и основа всякого счастья — в блаженстве принятия пищи. В основе культуры и знания также лежит это блаженство принятия пищи. Созерцание наслаждений тела составляет наслаждение духа. У духовного наслаждения есть определенное преимущество перед наслаждением телесным: духовное наслаждение может уклоняться от всего неприятного и сосредоточиться только на блаженстве. Мудрость, заключающаяся в стремлении к наслаждениям, и есть добродетель. Кроме этого добродетель ничего означать не может. Добродетель — это такое поведение, которое отвечает справедливости и направлено на то, чтобы не вызывать недовольства в другом человеке.

Наслаждение бывает двух видов: активное и пассивное. Когда мы принимаем пищу, чтобы прекратить чувство голода, мы испытываем активное наслаждение. Когда после принятия пищи чувство голода исчезает, наслаждение наше становится пассивным. Первое возникает из неприятности или недостатка, поэтому оно отягоще-

но желаниями. Наслаждение второго вида свободно от желаний, поэтому оно есть истинное наслаждение. Когда тело наше находится в состоянии равновесия, мы не испытываем ни неприятности, ни страданий. Это состояние равновесия и спокойное блаженство выше безудержного наслаждения. Если это возможно, человек всегда должен находиться в настроении довольства, наступающем после умеренной еды (Эпикур был противником чревоугодия).

Целью мудрого человека должно быть уклонение от неприятностей и страданий. Утроба — основа всего. И боль в животе затмевает все радости пресыщения. Жажда богатства и честолюбие лишают человека душевного спокойствия, стало быть, они вредны для уравновешенной жизни. Мудрость ценнее всего — даже философии. Политической жизни следует сторониться. В политике чем большую власть приобретает один человек, тем больше завидуют ему другие, тем больше вреда стремится нанести ему простой народ. Если политическому деятелю и удается каким-то образом избежать внешних неприятностей, то его душевный покой нарушается навсегда. Чтобы не наживать врагов, мудрому человеку следует жить незаметно и одиноко.

Эпикур выступал против половой любви как против активного наслаждения. Никто не может стать счастливым, вступая в половую связь. Если кому-нибудь, кто осквернился половой связью, удается спастись от дурных последствий, то его следует считать счастливцем. Брак и дети мешают сосредоточиться на серьезных предметах. Эпикур выступал против брака и деторождения, ибо все это волнует душу. Лично он любил детей и после смерти своего любимого ученика Метродора с любовью воспитывал его детей, а перед смертью в своем завещании выделил средства на их содержание. По его мнению, самая спокойная радость в человеческом обществе — это дружба. Хотя Эпикур и учил, что человек все время рыщет в поисках наслаждения, сам он заводил друзей, ничего не требуя от них. Он утверждал, что, хотя дружба и возникает из потребности в помощи, часто может иметь место дружба ради дружбы.

Тронутый людскими несчастьями, Эпикур говорил, что, приняв его философию, они могут устранить эти несчастья. Основным тезисом его философии было: Бойся несварения и ешь меньше, помни, что завтра снова наступит утро, пей меньше, сторонись политики, любви и других нарушающих спокойствие занятий, не поддавайся соблазнам брака и деторождения. В духовной жизни больше размышляй о счастье, чем о горе. Телесная боль очень неприятна, но резкая боль проходит быстро. Если же эта боль становится продолжительной, то путем душевного покаяния следует победить эту длительную боль. Несмотря на боль, нужно думать о блаженстве. Жить следует, ни перед кем не испытывая страха.

Страх, по Эпикуру, бывает двух видов: один — это религиозный страх, другой — страх смерти. Оба они связаны друг с другом, ибо именно религия учит, что умершие несчастны. По мнению Эпикура, боги не вмешиваются в дела людей, и после смерти душа погибает вместе с телом. Те, кто считает, что религия — это источник утешения, ошибаются. Вторжение сверхъестественного в природу служит источником ужаса и пагубно отражается на освобождении от представления о бессмертии. Все верования, порождающие у человека страх, следует искоренять до конца. Как и Демокрит, Эпикур считал, что мир состоит из атомов и пустоты. В отличие от Демокрита он не верил, что атомы постоянно подвергаются воздействию природной закономерности. Закон и необходимость очень тесно связаны с народными верованиями греков. Поэтому вполне возможно, что он выступил против закона и необходимости ради того, чтобы противоречить религии. По его мнению, атомы обладают весом и вечно находятся в состоянии падения. Это падение обусловлено не земным притяжением. Иногда какой-либо атом по своей свободной воле отклоняется от своего пути и сталкивается с другими атомами, далее возникновение миров происходит по Демокриту. Душа материальна и состоит из тепла и дыхания. Дыхание и бурю Эпикур считал самостоятельными веществами, а не движением воздуха. Атомы души рассеяны по всему телу. Ощущение есть как бы тонкая пленка, испускаемая телом. Это ощущение блуждает в том теле, где оно возникает, до тех пор, пока не вступает в связь с атомами души. Если тело растворяется, это ощущение остается, и тогда возникает снови-

дение. После смерти душа распадается. Хотя атомы и остаются, способность ощущения утрачивается, ибо они уже не связаны с телом. Смерть для нас пустяк — то, что разрушается, не ощущается, а мы игнорируем в этом мире все, что не ощущается.

Боги, по Эпикуру, существуют, ибо если богов нет, то откуда взялось представление о них? Хотя боги и существуют, они не вмешиваются в мирские дела людей. В радостной жизни богов нет места для управления или проявления власти. Провидение, божественный закон и другие представления — все это предрассудки. Всякие представления о том, что после смерти нам придется переносить муки ада или что боги будут недовольны нами, — все это ложь. Хотя наша воля управляется силами природы, она свободна. В определенных пределах мы сами творцы своей судьбы. Мы не в состоянии избежать смерти, и если это правильно понять, смерть не такое уж зло. Если жить благоразумно, можно избежать многих неприятностей.

Наука для Эпикура не представляла особой ценности, но он готов принять помощь науки для объяснения тех явлений, которые суеверные люди принимают за сверхъестественные. Если что-нибудь допускает несколько естественных объяснений, то достаточно любого из них. По его мнению, ломать голову над тем, какое из них более отвечает истине, значит понапрасну тратить время.

Поэт Лукреций, современник Юлия Цезаря, был одним из выдающихся последователей Эпикура. В своих поэмах он распространял философию Эпикура, считая его великим человеком. Лукреций в своих поэмах воздавал Эпикуру восторженные похвалы за то, что тот освободил человечество от жестоких лап религии. Он был противником всякой религии. Небытие было для него освобождением. Лукреций покончил жизнь самоубийством из-за неудачной любви.

ЗЕНОН И ФИЛОСОФИЯ СТОИКОВ

Философ Зенон родился в городе Китии на острове Кипре. Он был современником Эпикура. Он приехал в Афины по торговым делам и почувствовал влечение к философии. На философию Зенона оказала значительное влияние твердость Сократа во время суда, отказ его бежать из Афин ради сохранения жизни, его безграничное спокойствие перед лицом смерти, убеждение, что судья наказывает себя больше, чем несправедливо осужденного, одинаковое безразличие Сократа к жаре и холоду, его глубокое равнодушие к телесным удобствам и безыскусственная простота в пище и одежде. Зенон отказался от платоновского мира идей и учения Платона о бессмертии души. Добродетель, по мнению Зенона,— высшее, что есть в жизни. Знания ценны лишь постольку, поскольку они помогают в достижении этой добродетели. Особый упор делал Зенон на здравый смысл. Он резко осуждал тех, кто выражал сомнение в достоверности показаний наших органов чувств. Философия Зенона называется стоицизмом.

Зенон заявил, что мир обладает действительным бытием. Скептики спрашивали, что значит «действительный»? Зенон отвечал: «Материальный и твердый. Этот стол — твердая материя». На вопрос: «Что такое бог и душа?» Зенон отвечал: «Материя тверже стола; будь то справедливость, будь то добродетель, будь то три правила арифметики — все это твердая материя. В мире нет ничего случайного. Развитие природы подчинено непреложной естественной закономерности. Вначале существовал только огонь, потом возникли воздух, вода и земля. Через некоторое время в результате великого мирового пожара останется только огонь. Тогда закончится один цикл и

начнется другой. То, что происходит сейчас, происходило раньше и будет происходить в будущем. Данное явление не единично, оно будет происходить бесчисленное количество раз».

Все, что связано с человеком, имеет цель. Некоторые животные дают возможность испытать свою храбрость, другие животные пригодны для еды. Даже клоп не лишен необходимости, ибо по утрам он помогает нарушать сон. Высшую силу Зенон иногда называет Зевсом, иногда — богом. По его мнению, бог — душа мира. В каждом из нас имеется частица этой божественной души. Все вещи представляют собой частицы одной всеобщей системы, система — это природа. Частная жизнь, находящаяся в соответствии с природой, добродетельна. Поскольку жизнь возникла по природной закономерности, она в одном отношении соответствует природе. Когда жизнь направляется к тем целям, которые заложены в природе, может наступить полное соответствие с природой. Единство воли с природой называется добродетелью. Дурные люди против своей воли вынуждены считаться с законом природы. Если собака привязана к телеге, то куда двигается телега, туда вынуждена идти и собака — так и дурные люди вынуждены считаться с богом.

В жизни человека добродетель выше здоровья, счастья, денег и богатства. Добродетель заключена в воле. Поэтому добро и зло человеческой жизни находится в собственных руках человека. Человек может быть бедным, из этого ничего еще не следует — бедный человек тоже может быть добродетельным. И если тиран бросит его в тюрьму, он может вести жизнь, соответствующую природе. И если даже его приговаривают к смерти, он может, подобно Сократу, выбрать благородную смерть. В мире есть много внешних вещей, многие могут иметь на них права, добродетель же заключена внутри человека — там никто не имеет прав. Если человек освобождается от земных желаний, он может стать свободным и независимым. Все эти земные желания приходят в результате ошибочного образа мыслей, но тот, кто истинный мудрец, того не тронут все эти желания. Он сам хозяин своей судьбы. Польза добродетели заключена в ней самой. Добродетель не зависит от чужого блага.

Всякая инициатива, по Зенону, заслуживает порицания. Когда мудрый человек теряет жену и детей, он не горюет, ибо потеря эта не мешает достижению добродетели. Дружба — это добро, но если несчастная судьба друга нарушает душевное спокойствие, разрыв дружеских отношений будет добрым делом. В общественной жизни принимать участие можно, ибо она дает возможность проверить справедливость своих суждений и твердость духа. Но если кто-нибудь хочет участвовать в общественной жизни из доброжелательства к людям, то лучше с таким человеком не общаться. То благо и тот покой, которые, как тебе кажется, ты можешь доставить другому, в действительности не порождают добра. Главное — это твоя собственная добродетель. Не делай никому хорошего, говорил Зенон, ради добродетели, но изо всех сил старайся стать добродетельным. Любовь, за исключением отдельных случаев, также не имеет никакой ценности. По мнению Зенона, бог — это огненная душа мира. Он обладает телесной оболочкой. Бог в мире присутствует точно так же, как мед в улье. Как общее правило, он, подобно разуму, всеобъемлющ и, подобно Зевсу, вездесущ. Для Зенона бог, душа и Зевс — одно и то же. Сила, приводящая в движение материю, есть рок; иначе ее называют природой. Нет никакой необходимости в храмах богов, и нет никакой необходимости считать их священными. Идол, представляющий собой вещь, изготовленную мастером и механиком, никогда не может стать священным. Однако Зенон верил в судьбу и в астрологию. По мнению Зенона, в мире существует материя, не знающая ни движения, ни изменения.

Ближайшим учеником Зенона был Клеанф. Когда Аристарх Самосский провозгласил, что в центре вселенной находится Солнце, а не Земля, Клеанф объявил его безбожником и высказывался также за то, чтобы его сурово наказать за это. Клеанф сочинил в честь Зевса гимн, ставший позднее весьма популярным. Преемником Клеанфа был Хризипп. По его мнению, Луна, Солнце и боги — смертны. Лишь огненный Зевс бессмертен. Бог не может быть ответственным за дурное. Без хорошего дурное существовать не может, хорошее и дурное неотделимы друг от друга, одно невозможно без другого. Хо-

рошие люди всегда счастливы, а дурные — несчастливы. После смерти только души мудрецов существуют вплоть до конца мира, тогда как Клеанф считал, что *все* души существуют до этого момента. По мнению Зенона, философия — это сад, логика — его ограда, физика — его дерево, а этика — плод. Яичная скорлупа — это логика, его белок — физика, а желток — этика. Хризипп в отличие от Зенона несколько сильнее подчеркивал независимость теоретического знания.

Панэций и Посидоний — два видных представителя этой философской школы. Панэций оказал очень сильное влияние на Цицерона, и его стараниями эта философия была распространена среди римлян. Посидоний был учеником Панэция. Он написал много книг по научным вопросам. Его догадка относительно удаленности Солнца оказалась очень точной. Заметное влияние оказала на Посидония философия Платона. Он считал, что после смерти душа вплоть до очередного мирового пожара живет в воздухе и что никакого ада нет. Душа грешника из-за того, что она очень грязна, не может подняться вверх, подобно добродетельной душе. Душа грешника находится близко от земли и поэтому рождается снова и снова. Душа добродетельного человека, поднявшись вверх, созерцает движение звезд и может оказывать помощь другим душам.

Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий были наиболее выдающимися представителями стоиков-римлян. Как философ, Сенека презирал богатство, как человек — он скопил четыре миллиона сестерций. Он скопил это огромное состояние в Британии, где давал деньги в долг под большие проценты. Сенека попал в немилость к Нерону, был вовлечен в заговор, имевший целью убить Нерона. И лишь потому, что Сенека был учителем Нерона в детские годы, а потом — его советником, ему была предоставлена возможность покончить с собой с помощью яда. Когда он перед смертью составлял завещание, чиновники отказались дать ему еще немного времени. Тогда он призвал членов своей семьи и сказал: «Я оставляю после себя нечто гораздо более ценное, чем мирское богатство,— идеал добродетельной жизни. Следовательно, у вас нет повода для огорчений». Его племянник, поэт Лукиан, тоже причастный к заговору, также принял яд и покончил с собой, декламируя собственные стихи. По мнению многих, Сенека был христианином.

Эпиктет был рабом одного из телохранителей Нерона. Он стал хромым из-за зверского обращения, которому подвергался, будучи рабом. Когда император Домициан изгнал из Рима всех философов, Эпиктет поселился в Никополе в Эпире, где и умер. По мнению Эпиктета, в этом мире мы все являемся узниками земного тела. Мы должны любить каждого, даже своего врага. Каждый человек должен ненавидеть радости. Афины прекрасны, но счастье еще прекраснее. Если мы можем освободиться от всего постороннего и от страстей и желаний, то это освобождение и есть настоящее счастье. Каждый человек в этом мире — актер, и он должен исполнять ту роль, которую дал ему бог.

Марк Аврелий родился в 121 году н. э. Он был приемным сыном и зятем императора Антонина Благочестивого. Став императором, он продолжал следовать стоической добродетели. В его царствование имели место сильное землетрясение, страшная эпидемия и длительные войны. Управление страной было для него неприятной обязанностью. Он все время испытывал утомление и часто в государственных интересах наказывал христиан за неуважение религии. Жена его была якобы дурного поведения, но он этому не верил. Его единственный сын Коммод очень плохо вел себя, но, пока был жив отец, он скрывал свои дурные наклонности. Император Марк Аврелий всегда выражал желание жить в тихой сельской обстановке, но этому желанию не суждено было осуществиться. Он впервые ввел закон, запретивший римским гладиаторам выступать с боевым оружием.

Марк Аврелий говорил: «Ты, крошечная душа, носишь огромное тело. Даже Зевс не может освободить тело. Он всем дал частицу своей божественности. Не следует говорить: я — римлянин, я — грек. Все должны говорить: я — житель земли. Ты считаешь себя в безопасности, ибо ты близок к цезарю, но насколько безопаснее ты будешь чувствовать себя, если ты станешь близким к богу. Если добродетелью мы будем считать одно лишь благочестие, то ничто грешное не коснется нас».

Мне придется умереть. Стану ли я умирать поэтому со стенаниями? Если кто-нибудь сделает меня своим пленником, стану ли я причитать? Кто может похитить улыбку с лица моего, отвагу из груди моей, покой из души моей? Ты закуешь меня в железные цепи? Ты можешь заковать грехи мои, но волю мою не только ты, но и сам Зевс заковать не может. Ты бросишь меня в тюрьму? Ты можешь бросить в тюрьму лишь мое тело. Ты отрубишь мне голову? Зачем? Разве я сказал тебе, что ты не можешь отрубить голову только мне? Рабы и господа равны, все люди равны, ибо все — дети божьи. Как гражданин отдает себя во власть закона, так все должны отдать себя во власть бога. Когда ты встретишь на земле сильного человека, помни — есть некто еще более сильный. То, что случается в течение твоей жизни, подготавливалось вечность. Все в мире связано неразрывными узами. Один человек не может нанести вред другому. Люби человека, следуй богу, всегда помни — закон стоит над всеми.

Лучшее правительство — то, которое обеспечивает равенство всех перед законом, равенство всех в правах, свободу слова для всех и которое выше всего ставит охрану свободы управляемых. В философии стоиков находит признание равноправие слуги и господина, мужчины и женщины, природной закономерности и естественного равенства.

ПЛОТИН

Плотин был последним греческим философом периода упадка Греции. Греческая культура была городской культурой. Каждый из этих городов-государств требовал самостоятельности; кроме того, в городах издавна шла упорная кровопролитная борьба между аристократией и демосом. Это и вызвало упадок таких государств, а завоевание Александром всей Греции лишь ускорило этот упадок. После смерти Александра его империя распалась на три части: Африка выпала на долю династии Птолемеев, азиатская империя — на долю Селевкидов и собственно Греция — на долю династии Антигоны. К III веку до н. э. относится возвышение Рима. В 201 г. до н. э. Рим захватывает Сиракузы и полностью разрушает Карфаген. Во II веке до н. э. Рим захватывает всю территорию Македонской империи, за исключением Египта, и Греция подчиняется Риму. Пока Греция находилась под властью македонцев, там царил беспорядок и шла гражданская война. Под властью Рима — в правление Августа — в Греции снова воцарились мир и порядок. В Академии Платона, в школах Эпикура и стоиков продолжалось изучение философии. Выше уже говорилось, что многие известные римляне были приверженцами и сторонниками стоицизма. Однако в Риме философия не получила такого широкого распространения и здесь не было таких знаменитых философов, как в Греции. Одной из многих причин такого положения явилось распространение христианства и принятие его государством. Жесткие каноны религии задушили философию, воспрепятствовали ее свободному развитию.

Плотин родился в 205 году н. э. Это было тяжелое время для Римской империи. С одной стороны, римские

легионы своевольно возводили на престол угодных им императоров и свергали неугодных, с другой стороны, империя подвергалась нападению германцев с севера и персов — с востока. Черная тень безвременья, голода и эпидемий покрыла все вокруг.

В это время население Римской империи сократилось почти на одну треть. Но это не отразилось на философии Плотина, в ней мы находим лишь созерцание вечного, видения сверхчувственного мира. В руках Плотина идеализм Платона получил новое оформление. В его философии выступает схема троицы: первоначало, мировой дух и душа. О том, что представляет собой это «первоначало», вполне ясно не говорится. Иногда его называют богом, иногда — добродетелью. У этого первоначала нет никакого предиката. Оно только «это», оно не есть «все», ибо было бы ошибкой назвать «все» богом. Бог возвышается над «всем». Бог присутствует во всех вещах. Он может присутствовать во всем даже без первоначала, даже когда нет первоначала. Хотя кое-где его называют добродетелью, его одновременно называют также и тем, что предшествует всему добродетельному и прекрасному. Первоначало не обладает никаким сознанием. В безмолвии заключена бóльшая истина, чем в слове.

По мнению Плотина, мировой дух есть воплощение первосущности, ибо первоначало, чтобы найти себя, созерцает себя, и это созерцание есть мировой дух. Сущность, не имеющая никаких частей, может сама себя познать. Познающий и познаваемое сливаются воедино. Мировой дух — это тот свет, в котором первоначало видит себя. Познание мирового духа для нас возможно; только мы по собственной воле забываем об этом. Мы можем отбросить часть нашего тела и души, а то, что останется, есть воплощение небесного разума.

Кто вдохновлен небом, тот знает, что в нем заключено нечто великое. Эти люди, разумеется, не могут сказать, что́ есть это нечто, но они ощущают эту силу в своих поступках и словах. Когда мы непосредственно воспринимаем чистый мировой дух, мы стоим перед лицом бога и можем познать мировой дух в самих себе. Первоначало больше и полнее, чем то, что мы знаем как сущность; оно стоит выше души, выше чувств и выше

разума, и нельзя смешивать их с нею. В божественном вдохновении мы только видим мировой дух, видим эту первосущность, но не можем выразить этого словами.

Душа ниже мирового духа. Душа — создатель всего живого. Душа — творец Луны, Солнца и всего видимого мира. Душа порождена мировым духом. Душа имеет две стороны: одна обращена к духу, другая — к внешнему миру. Движение той части, что обращена к внешнему миру, направлено вниз. В этом движении душа порождает свои воплощения — природу и чувственный мир. Этот мир — убежище прекрасного и доброго. Этот мир несколько хуже мира мыслимого. Душа творит мир из божественных воспоминаний и во время этого сотворения она оказывается падшей. Чувственный мир хорош настолько, насколько возможно, и не следует недооценивать то прекрасное, что мы воспринимаем при помощи наших чувств.

Материя создана душою и не обладает какой-либо своей самостоятельной реальностью. Каждая душа в предначертанный ей момент входит в соответствующее тело. Цель души при этом не порождается разумом, а скорее напоминает похоть. Покинув тело, душа, если она грешна, должна вселиться в другое тело. Если в этом рождении ты убил свою мать, то в будущем рождении ты будешь женщиной и будешь убит своим сыном. У греха есть возмездие. Наказание грешника заключается в беспрерывных мучениях. Вспоминаем ли мы об этой жизни после смерти? Да, воспоминания относятся к этой жизни. Истинная жизнь наша — это вечность. По мере того как душа продвигается к вечной жизни, она забывает жену, детей, друзей и т. д. и в конце концов, забыв все относящееся к этой жизни, погружается в мысли о духовном мире. Тогда в ней не остается больше воспоминаний об индивидуальности, и душа сливается с мировым духом. Это слияние не происходит путем исчезновения души, ибо мировой дух и душа одновременно и два и одно.

Поскольку наше тело не бессмертно, постольку и мы полностью не бессмертны. По мнению Плотина, душа не есть ни материя, ни форма. Сущность души, ее содержание — вечно. На вопрос о том, почему из чистоты духов-

ного мира душа переселяется в тело, Плотин отвечал: «благодаря голоду». Душа размышляет над внутренним своим содержанием, и у нее возникает желание породить что-нибудь; это переселение возможно благодаря сосредоточению на внешней стороне, а не на внутренней. Музыкант сначала складывает мелодию в голове, а потом выражает желание сыграть ее на музыкальном инструменте. Желание души отчасти напоминает это. В результате стремления души к сотворению возникает ядовитый плод. Пока душа обитает в чистом мире сущности, не происходит ее отделения от других душ. Когда же душа соединяется с телом, ей приходится управлять низшей по сравнению с ней материей, в результате чего происходит отрыв ее от других душ. Душа становится узником тела. Только у тех немногих людей, которые под влиянием божественного вдохновения некоторое время созерцают божественное бытие, душа на миг становится свободной.

Наша жизнь в этом мире свидетельствует о мудрости деятельной, сложной всеобъемлющей и глубокой. Мир — это прекрасное, чистое воплощение духовного божественного начала. Мир не может быть одновременно и оригиналом и копией, и поэтому мир не оригинал, а копия. Мир не может быть одновременно и реальным и нереальным. Было бы ошибкой называть мир несовершенной копией. При сотворении мира было использовано все прекрасное, что возможно в материальном мире. Ничто не составило исключения. Плотин уделяет миру духовному больше внимания, чем миру внешнему. Когда мы обращаем свой взор внутрь, то созерцаем мировой дух, когда же переводим взор свой вовне, то созерцаем несовершенный чувственный мир.

Постепенно в области философии были полностью оставлены все попытки понять внешний мир, и все усилия философов были сосредоточены на усовершенствовании души. Греческая философия, возникшая из детского интереса к познанию внешнего мира, привела к созерцанию мира внутреннего. Развитие науки приостановилось. Философия Плотина — это конец греческой философии и начало философии христианской.

Философия не может развиваться в узких рамках

мышления. Философия выдвигает требование свободы мысли, требование логического объяснения мира. В тесных рамках религиозных канонов развитие философии невозможно. Поэтому после Плотина и вплоть до XV века в Европе длилась эпоха темноты. Прогресс науки и философии был приостановлен. То, что изучалось в узких границах церкви, было не философией, а богословием. Современная философия возникает одновременно с расцветом наук в эпоху первоначального накопления капитала. Но об этом мы будем говорить во втором томе.

II.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

ВВЕДЕНИЕ В ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Прежде чем приступить к изучению индийской философии, необходимо познакомиться с ее историческими предпосылками. Приблизительно 5000 лет тому назад группа белокожих, прямоносых, светловолосых и светлоглазых людей с северо-запада Европы проникла в Иран и там поселилась. Часть из них покорила местных жителей в долине реки Инд и там обосновалась. Они называли себя ариями. Истории известно, что до прихода ариев в Индии жили два народа. Первый — чернокожие с вьющимися волосами негроиды, поклонявшиеся привидениям, змеям и глубоко верившие в заклинания, молитвы и волшебство. Другой народ — дравиды; они были знакомы с сельским хозяйством, умели строить дома и применять металлы. Дравиды во многих отношениях стояли выше ариев. По мнению многих, и дравиды не являются аборигенами Индии, они также пришли когда-то в Индию извне и поселились здесь. И негроидов и дравидов арии называли неариями *(анарья)*. В некоторых книгах ариев чернокожих аборигенов называют ракшасами и дасью, а дравидов — дайтьями. В течение долгого времени между ариями и неариями шла борьба. Вполне возможно, что во времена Рамаяны племена негроидов потерпели окончательное поражение и по всей Индии установилось господство ариев. Это господство было установлено, разумеется, не путем истребления дравидов, а путем соглашения с ними и уничтожения негроидов.

Как и в Греции, в Индии возникло много городов и могущественных государств. Однако индийская цивилизация в отличие от греческой не была городской, а имела своей основной базой деревни и леса. Основой цивилизации, созданной ариями в долине Инда, являлось

сельское хозяйство. Вначале арии занимались скотоводством и землепашеством сами, но позднее, когда арии начали покорять местных жителей, они стали применять в качестве рабов на тяжелых работах пленных и покоренных неариев. Постепенно все тяжелые физические работы были возложены на этих рабов, которых стали называть в обществе шудрами. В ту эпоху общество основывалось главным образом на рабовладельческой системе. Первобытные арии, проникшие из Пенджаба, основали в долине Ганга свои государства: Анга, Магадха, Видеха, Каши, Кошала и др. Этот район был плодороднее, и в нем получали бóльшие урожаи зерновых, чем в Пенджабе. Первое время общество ариев было первобытным коммунистическим обществом, позднее там постепенно возникли рабство и частная собственность.

Через некоторое время в Индию проникла с запада другая группа ариев. Хотя эта вторая группа походила на первую, в культурном отношении она превосходила первую. Слава древней Индии — в том числе и веды — относится именно к этой второй группе. Эта группа поселилась по берегам Инда и в Пенджабе; позднее они основали несколько государств у истоков Ганга и Ямуны. Во времена Ригведы это место называлось Брахмавартой.

В ту эпоху впервые появляются пуру, турваса, бхарата-тритасу, а затем куру, панчала и некоторые другие могущественные роды ариев. До установления контакта со второй группой ариев первая группа ариев была весьма отсталой в области знаний. Об этом красочно говорится в «Шатапатха брахмане». С берегов реки Сарасвати Вайшванара (эпитет Агни.— *Перев.*) начал свое продвижение на восток, за ним шли брахманы Готама и Кумара Мадхава. На пути встретилась река, Вайшванара сжег ее и пошел дальше. Наконец они достигли берегов реки Саданир, стекающей с гор Хемагири. Вайшванара не стал переходить через эту реку, и брахманы в древности также не пересекали ее, ибо жертвенный огонь Вайшванары не горел к востоку от этой реки. Сейчас, разумеется, там живет много брахманов. Вайшванара счел это место подходящим для устройства жизни. Однако оно не было таковым из-за сырости. Лишь впоследствии благодаря жертвоприношениям брахманов жизнь здесь стала возможной.

Хотя Вайшванара не пересекал эту реку, Кумара Мадхава перешел через нее и поселился к востоку от нее. Саданир — это современная река Гандак. Потомки Мадхавы были правителями Магадхи. Восточные и западные арии во многом отличались друг от друга. Это различие осталось и по сей день. И сегодня видно значительное отличие повседневных занятий и обычаев народов Бенгалии и Митхилы от народов Пенджаба и Уттар Прадеш. Одновременно с распространением ариев происходило возвышение и падение многих родов и племен. Природа Северной Индии была щедрой. За короткое время арии, используя труд рабов, накопили огромные богатства. В то время природа была для ариев уже не враждебной, а благожелательной силой. Хвалебные гимны в честь этих природных сил, созданные в различные эпохи арийскими поэтами, называются мантрами.

Мантры, брахманы и упанишады, составлявшиеся в течение почти двух тысяч лет различными поэтами, жрецами и философами, называются ведами. Веды распадаются на три части: мантры, брахманы и упанишады. Собрание мантр называется *санхитой*. Различаются две эпохи мантр: в одну эпоху мантры составлялись, в другую — собирались. В Ригведе насчитывается 1028 гимнов, которые называются суктами. В «Самаведе» насчитывается 1549 гимнов, из которых лишь 75 новых, остальные же встречаются в Ригведе. В Яджурведе гимны написаны как стихами, так и прозой. Атхарваведа насчитывает 731 сукту, многие из которых заимствованы из Ригведы. Брахманы составлены жрецами. У каждой веды были свои брахманы. Среди них особенно известны брахманы «Шатапатха», «Гопатха» и «Айтарея». В брахманах, написанных прозой, подробно изложены обряды жертвоприношений. Поэтому начальная эпоха индуизма называется брахманизмом. Упанишады — последняя часть вед. Они были составлены значительно позже Ригведы. Они называются упанишадами потому, что гуру втайне делал наставления ученику относительно истины и мира. Хотя число упанишад достигает 108, большое значение

имеют только десять-двенадцать из них. Из всех мантр наибольшее значение имеет Ригведа.

Вторую мандалу Ригведы составил *риши* (мудрец) Гритсамада, третью — Вишвамитра, четвертую — Бамадэва, пятую — Атри, шестую — Бхарадваджа, седьмую — Вашиштха, девятую — Ангира, первую и десятую — Какшиван, Паруччхепа, Диргхатама, Агастья и другие риши. Хотя некоторые мантры в этих мандалах составили упомянутые риши и их преемники, бóльшая часть мантр была известна и до них. Мантры вед составлялись в различное время, в различных местностях, различными поэтами. Некоторые мантры составлены, возможно, даже до того, как арии проникли в Индию. В некоторых суктах, собранных Агастьей, ясно говорится: «О Маруты! Этот гимн, эта молитва принадлежит уважаемому поэту Мандарья» (Ригведа, 1. 165. 15) [1]. Следовательно, Бамадэва, Агастья, Вишвамитра и другие риши — это собиратели, не являющиеся авторами всех мантр. Зачем же потребовалось это собирание?

В то время, когда арии сначала поселились в Пенджабе и по Инду, вся собственность у них была общей. Они жили первобытно-общинным строем. В этом обществе не было отдельных варн (каст. — *Ред.*) брахманов и кшатриев, весь народ ариев назывался вайшьями. Арии восхваляли силы природы и поклонялись им каждый сам по себе или целыми группами. Для этого поклонения поэты сочиняли различные гимны, называвшиеся *рик*. Когда арии начали побеждать неариев, когда множество пленников стали бесплатно использоваться на работах в качестве рабов, первобытно-общинный строй по непреложному закону экономического развития уступил место обществу, основанному на частной собственности. Рабовладельческое общество — это первая в истории человечества форма общества, основанного на частной собственности, с утверждением которого часть людей превратилась в богачей. Одновременно вместо скромных восхвалений и поклонений божеству, присущих первобытно-общинному строю, возникла дорогостоящая и пышная система жертвоприношений, для совершения которых

[1] Далее все ссылки на Ригведу даются в скобках. — *Ред.*

состоятельные члены общества призывали знающих мантры жрецов. В эту эпоху особую известность за искусность в сочинении мантр и совершении жертвоприношений приобрели Ангира, Вишвамитра, Вашиштха, Камба и другие риши. Для совершения жертвоприношений и потребовалось собрать мантры, причем эпоха эта стала называться эпохой *санхит*. Все названные риши жили в эпоху рабства. Мантры и искусство совершать жертвоприношения хранились, вероятно, в тайне, как «Гхарона сангит» Западной Индии, и им никто не обучался, кроме членов семьи риши. Кроме того, в деле жертвоприношений царила безграничная вражда между родами риши. Так, общеизвестна вражда родов Вишвамитры и Вашиштхи. Вишвамитра был сыном главы, или раджи племени. В это время еще не возникло различие между варнами, но в позднейшую эпоху составители пуран изобразили Вишвамитру в виде кшатрия. В настоящее время футболисты переходят из команды в команду; точно так же риши той эпохи переходили из одного рода в другой. Основная причина этого в том, что, изучив искусство жертвоприношения и соответствующие мантры, жертвоприношения которого пользовались популярностью в обществе, можно было найти путь к обогащению.

Один из случаев перехода из рода в род засвидетельствован историческими памятниками. Составителем второй мандалы Ригведы был риши Гритсамада. Несмотря на то, что он происходил из рода Ангиры, его заставили присоединиться к роду Бхригу. Саяначарья говорит об этом: «Я ангираса шаунахотро бхутва бхаргавах шаунака абхават са гритсам одо двитьям мандалам апасьят». Затем приводится выдержка из книги Катьяяны «Риши анукраманика»: «Твам анге гритсамада шаунако бхригутам гата. Шаунахотрах праитритьяту я ангираса угьяте». Одного из сыновей Ангиры звали Брихаспати. Во времена Брихаспати вместо простого поклонения природе применялся пышный обряд жертвоприношений. Арии постепенно становятся идеалистами и мистиками. Первый протест против этой проникнутой обрядностью системы жертвоприношений выдвинут в философии локаята Брихаспати. Он был не только первым философом-мате-

риалистом Индии, но и основателем различных наук — экономики, политики и социологии. Учение Брихаспати наносило чувствительный удар по возникающему жречеству и, разумеется, с самого начала навлекло на себя гнев общественного мнения. Предшественник Гритсамады Агастья говорит: «О Брихаспати, ты не даешь желанного богатства исполненным грешных мыслей людям, которые считают благосклонного Брихаспати обессилевшим быком. О Брихаспати! Ты всегда благосклонен к тому, кто приносит в жертву сому» (1. 190. 1). Во времена Агасти Брихаспати в насмешку называли «старым быком». Против представления о загробной жизни и рае, против жертв *ашвамедха* и *раджасуя* Брихаспати, по-видимому, ввел жертву *сомы* ради наслаждения посюсторонней жизнью. «Сам Брихаспати, желая многого, приносит в жертву желанную сому. Издали мы услышали стук камня» (1. 139. 10). Сок сомы извлекали из лиан, растирая их при помощи камней. Этот сок сомы был любимым напитком ученика Брихаспати Индры. В Ригведе говорится, что, испив сомы, он убил Вритру, Ахи, Шамвару и других дерзких *асуров* (демонов). Вполне возможно, что Брихаспати открыл сок сомы или распространил употребление сомы (вина).

В последующую эпоху враждебное отношение к философии локаята Брихаспати настолько усилилось, что преемник Брихаспати — риши Гритсамада, — боясь изгнания из общества и потери всяких средств к существованию, отрекся от своего рода и перешел в род бхригу. Предание пураны о странствии Агастьи заставляет думать, что настойчивое преследование общества заставило проповедника учения Брихаспати — Агастью — покинуть Северную Индию и избрать местом пожизненной добровольной ссылки Южную Индию. С переходом риши Гритсамады в другой род прекращает существование и учение Брихаспати. Правда, в последующую эпоху министр Чандрагупты Маурьи Чанакья сохранил многое из взглядов Брихаспати на общество и экономику, зафиксировав их в своей «Артхашастре». Имеется достаточно доказательств того, что риши Гритсамада переменил родовую принадлежность не по доброй воле. Обращаясь к Брихаспати, он говорит: «О глава брахманов, ты вождь

богов, поэт среди поэтов, пища твоя лучше всех и служит образцом всем. Ты — раджа восхваляемых, властитель советников. Мы призываем тебя: снизойди к жертвенику, чтобы выслушать наши восхваления» (2. 23. 1). В десятом гимне этой сукты он с жаром восклицает: «Пусть злой дух, который хочет одолеть нас, не станет нашим владыкой. Пусть при помощи прекрасных гимнов станем мы добродетельными и достигнем процветания». Опасения, которые выражал риши, оправдались в последующий период его жизни: злые духи одолели его, но он не признал их своими владыками. Он присоединился к роду Бхригу, взгляды которого во многом напоминали взгляды Брихаспати. Гритсамада жестоко отомстил обществу за это преследование: он ввел систему кастовых разграничений. Эта кастовая система представляет собой основную слабость общества ариев и в дальнейшем втянула все общество в гражданскую войну и поставила его перед лицом гибели.

Хотя философские сутры Брихаспати погибли, Дхишан впоследствии вновь составил сутры этого учения. Бóльшая часть сутр Дхишана не дошла до нас, однако и по нескольким сутрам можно составить общее представление о философии локаята.

Много мантр было сочинено, когда арии жили первобытно-общинным строем, но немало гимнов было составлено уже после возникновения рабства. Пуша был у ариев богом охотничьей жизни. Козел служил Пуше, или Сурье, средством передвижения. Позднее, когда арии уже научились сельскому хозяйству, они обращались к Пуше: «О Пуша, ездящий на козле! Не будь безразличным к нашему приобретению, стань щедрым и приди к нам. О ездящий на козле! Мы жаждем зерна, приди же к нам. О уничтожающий врагов Пуша! Мы стоим вокруг тебя и читаем гимны. О дарующий дождь Пуша! Мы никогда не оскорбляем тебя и никогда не отвергаем твоей дружбы» (1. 138. 4). В мантрах, сочиненных уже после возникновения частной собственности, говорится: «О Индра! Как дочь, в течение всей жизни остающаяся при родителях, просит выделить ей свою долю из отцовского рода, так я молю тебя о богатстве» (2. 17. 7). Из этого гимна следует, что каждая дочь — замужем она или

нет — получала часть отцовского богатства, если она жила в родительском доме. Если бы частная собственность еще не возникла, то не могла бы идти речь о доле в собственности. «О Варуна! Погаси долг предков. Погаси также и тот долг, который я делаю в настоящее время. О Варуна! Пусть мне не придется пользоваться чужим богатством. Многие зори еще не восходили. О Варуна! Прикажи, пусть я смогу остаться в живых и увидеть все эти зори» (2.28.9). Если в обществе еще не было частной собственности, то не могло быть и представления о долге. Для погрязшего в долгах человека все равно — восходит заря или нет. Поэтому здесь и сказано — для измученного долгами риши многие зори не восходили.

В Ригведе есть указание на то, что любимый бог вишнуитов Кришна — сын рабыни. «О убивший Вритру и разрушающий города Индра! Он уничтожил войско Кришны, родившегося от рабыни. Он создал для людей воду и землю». Этот гимн был написан гораздо позже утверждения в обществе рабовладельческого строя. В это время замечается сомнение в верховенстве могущественного Индры. «О человек! Где тот ужасный бог, о котором спрашивают люди? Верь в того, о ком люди говорят, что его нет, и кто, подобно творящему наказание, уничтожает все богатства врагов, он — Индра» (2.12.5).

Арийские роды турвасу, яду и тритасу в войне с неариями признавали руководство Индры. Риши из родов в Ангиры и Агастьи возвели человека, по имени Индра, в ранг царя богов. В Ригведе говорится, что Индра — раджа тритасу — поверг Шамвару — врага Диводасы — и разрушил девяносто городов. Для подавления Шамвары потребовалось сорок лет. Он (Индра) убил Вритру — врага Пуракутсы. Чтобы защитить раджу Дуръени, он ранил в битве Куявачу. По приказанию Брихасиати он снял черную кожу с тела царя рабов Кришны. Для блага родов турвасу и яду он низвел на землю потоки воды. Он спас скот рода Аниры, похищенный неариями. Он разрушил город раджи Шараб. Насколько можно судить, в те времена два арийских рода турвасу и яду жили к северу от Пенджаба. Пенджабские дравиды, потерпев поражение в войне, укрылись в горных районах Кашмира и преградили русло Инда и его притоков. Эти два рода особенно страдали из-за недостатка воды. Индра, убив Вритру и Ахи, освободил воду. Трудно сказать, явились ли Вритра и Ахи именами людей или это название каких-либо дравидийских племен, поклонявшихся змеям.

Историю того, как Индра из человека постепенно превратился в бога, можно найти в Ригведе. «Индра — повелитель людей. Он в меру удовлетворяет наши желания» (1.176.2). Маруты, обращаясь к Индре, говорят: «Мы быстро приготовимся идти к месту жертвоприношения. Ты, как обычно, будь с нами». «Когда я один убил Ахи, где был ваш обычай быть вместе? Я гневен, могуч, великодушен, убийством я покорил всех врагов» (1. 165.5). «Ты — убийца грешного ракшасы, ты, как и мы,— защитник мудрых. О живущий в мире Индра! Для этого и дал тебе жизнь отец. О дарующий жилище! Ты родился, чтобы убивать ракшасов» (1.129.11). «Ты наказал человека, препятствовавшего *яджне* (жертве). Ты покорил обширные земли и во́ды, ты с радостью захватил воду» (1.131.4). Индра первый изготовил оружие не из камня, а из более твердых костей животного. Это оружие известно под именем молнии *(ваджра)*.

Можно наблюдать также, как, подобно Индре, в ранг богов были возведены в ведическую эпоху два человека — близнецы Ашвины. Вполне возможно, что близнецы Ашвины были первыми врачами. В Ригведе говорится, что имеющие человеческий образ Ашвины спасли из воды при помощи четырех лодок сыновей Тугры. Мать-земля и река Сарасвати также были возведены в ранг богинь. У ариев несколько родов *(вамша)* образовывали фратрию *(готру)*, а несколько готр образовывали племя *(кауму)*. В обществе, распавшемся на классы, с возникновением цивилизации на долю многих героев не выпадало такого уважения, которым пользовались военные вожди и выдающиеся люди в родовом обществе. Это уважение тогда было признано во всем обществе, чего не видят герои в обществе, разделенном на классы. Если же они даже и становятся героями и богами для одного класса, то для другого класса они выглядят злыми духами и угнетателями. Наполеон — наиболее яркий пример этому. Поэтому в древности Индра, близнецы

Ашвины, Брихаспати и другие были легко возведены в ранг богов и получали божеские почести. Все племена, которые встречаются в раннюю эпоху Ригведы, распадаются в соответствии с законами развития общества, и возникают новые племена. Мы видим, что распалось древнее племя Бхараты и возникли новые племена — куру, панчала и другие. По имени этого древнего племени Бхараты мы называем нашу страну Бхарат. Мы употребляем здесь слово *вамша* в значении «род», *готра* — в значении «фратрия» и *кауша* — в значении «племя». Рабы также включались в готру, и мы еще и сейчас можем заметить, что брахманы и шудры входят в одну и ту же готру. Однако в состав рода рабы не входили. Родовая система основывалась на кровном родстве и ограничивалась одними ариями. У ариев браки были запрещены не только внутри одного рода, но и внутри одной готры, а в брак могли вступать люди, относившиеся к разным готрам внутри одного племени. Границы рода были узкими и определялись кровными связями, границы же готры были широкими, в нее входили также и рабы, или шудры. Правда, хотя арии и неарии не принадлежали к одной готре, браки и всякое общение между ними запрещались.

Философы — метафизики и идеалисты считают веды божественным откровением, переданным через риши, и утверждают, что в каждом гимне заложен глубокий смысл. Ниже мы даем перевод нескольких гимнов из Ригведы; все, что говорится во всех этих гимнах, считается непристойным даже среди грубых людей, не говоря уж о богах.

Супруга Агастьи Лопамудра говорит, обращаясь к нему: «О Агастья! Я устала от твоего многолетнего круглосуточного служения богам: это порождает старость. Старость уничтожает красоту тела! О Агастья! Все древние хранители истины, говорившие истину богам, всегда оставались способными к совокуплению. Пусть муж идет к своей жене». В ответ на эти слова Лопамудры Агастья сказал: «Хотя я предан молитве и воздержанию, однако — по этой или какой-нибудь иной причине — ко мне пришла страсть. Лопамудра, будь достойной способного к оплодотворению супруга. Пусть нетерпеливая жена наслаждается со спокойным и великодушным мужем» (1. 179. 1, 2, 4). Саяначарья говорит, что ученик Агастьи, услышав супружеский разговор Агастьи и Лопамудры, написал последние два гимна этой сукты, чтобы совершить покаяние. Фанатику брахману Саяначарье пришлось признать, что покаяние приходится совершать даже тогда, когда слушаешь веды.

В шестом гимне 126-й сукты 1-й мандалы Ригведы Какшиван говорит, обращаясь к Ломаше: «Эта достойная красавица, подобно многодетной Накули, постоянно предается плотским удовольствиям. Сотни раз доставляла она мне наслаждение». В ответ на это Ломаша говорит Какшивану: «Подойди и известным образом прикоснись ко мне. Не думай, что волосы на моем органе короткие, я длинноволоса, как овца из Гандхары, и пышнотела» (1. 126. 7). Саяначарья говорит, что в те времена беременной женщине запрещалось сбривать волосы с половых органов. Ломаша была, по-видимому, матерью многих детей. В результате постоянных беременностей у нее на лобке выросли волосы, длинные, как у овцы из Гандхары. Говорится это, по-видимому, для того, чтобы показать, что Ломаша не бездетна, а плодовита. Здесь следует помнить, что к тому времени среди ариев распространился парный брак, но моногамия и тогда еще не утвердилась. Вполне возможно, что Ломаша была одной из многих побочных жен Какшивана.

В некоторых гимнах первой и десятой мандал Ригведы можно обнаружить начатки философских взглядов. По-видимому, разрыв во времени между сочинением этих гимнов и сочинением упанишад очень невелик. «Кто видел первое живое существо? Откуда явилась душа, когда лишенная костей породила наделенного костями, когда жизнь и кровь возникли из земли? Кто спросит об этом у мудреца? Он ли тот первый, кто одолел шесть миров, кто живет, не родившись» (1. 164. 466). «Я спрашиваю тебя: где конец мира? Я спрашиваю тебя: где пуп земли? Я спрашиваю тебя: что есть семя истекающего жеребца? Я спрашиваю тебя: где высшее место слова?» (1. 164. 34). В следующем гимне дается ответ: «Веда — конец мира, *яджна* (жертвоприношение) — пуп земли, *сома* — семя жеребца, Брахма — высшее место слова». «Две птицы

живут, как друзья, на одном дереве. Из них одна поедает вкусные фиги, другая — не ест, а только смотрит» (1. 164. 20).

В некоторых гимнах первой и десятой мандал Ригведы мы можем заметить возникновение представления о первосущности, стоящей за силами природы. Кроме того, в других гимнах прославляются красота и величие природы. С точки зрения поэзии гимны Ригведы, как и упанишады, стоят не очень высоко. Насколько веды нельзя считать божественным откровением, настолько же нельзя считать, что они были сочинены лишь ради поддержания жизни жадных, лицемерных, хитрых и лживых брахманов. Гимны древней эпохи представляют душевные излияния первобытного человека, восхвалявшего природу. В последующие эпохи брахманы, правда, читали гимны и сочиняли новые ради заработка. Санхиты и брахманы вед представляют собой большую историческую ценность как показатели образа мысли первобытно-общинного и рабовладельческого общества. Кроме того, в них можно найти много картин из жизни общества того времени. Так, в эпоху первобытно-общинного строя женщины ткали одежды, но ткацкий станок тогда изобретен еще не был: одна женщина натягивала нити основы, другая — уток, и так ткали одежду. Это подтверждается следующими словами: «Они приходили друг другу на помощь, как пара искусных в ткачестве женщин» (2. 3. 6). О приданом к свадьбе сказано: «Как только попросил раджа Сваная, я, Какшиван, взял у него сотню золотых, сотню клейменых коней, сотню буйволов... Мне были даны десять запряженных конями колесниц для молодых жен и тысяча шестьдесят ослов». Какшиван взял их и на другой день преподнес отцу невесты (1. 126. 2. 3). В то время был принят не групповой брак, а парный, и Какшиван взял десять женщин для своего рода из рода Сваная. Далее сказано, что он подарил их всех вождю готры — своему отцу Диргхатаме. В приданом большее внимание уделялось количеству скота, чем деньгам: в то время денежный обмен еще не утвердился в обществе. Был принят парный брак: по этой системе у каждого мужчины или женщины, помимо главной жены или мужа, бывало по нескольку второстепенных мужей или жен.

В десяти колесницах, отданных Сванаей, находилось десять женщин.

Все риши Ригведы восторженно воспевали величие Агни (огня). Открытие огня явилось революционизирующим событием в развитии человеческого общества. Энгельс говорит, что открытие способа добывания огня путем трения двух кусков дерева продвинуло человека по пути цивилизации гораздо больше, чем изобретение паровой машины. Открытие огня — это наиболее революционное событие в истории прогресса человеческого общества. Огонь называли «прекрасным сыном силы», ибо огонь возникал из силы или из движения. Говорили, что Матаришван взял огонь из тучи и принес его роду Бхригу. «Род Бхригу, поклоняясь Агни, утвердил его в жилище воды и среди детей человеческих. Пусть Агни, обладающий быстрым конем повелитель богов, поразит всех враждебных нам духов» (2. 4. 2). «Матаришван, войдя в дерево... усилил огонь» (1. 148. 1). Матаришван означает здесь Сурью. Агни называли сыном силы и внуком воды. Агни называли дважды рожденным, ибо он возникает из трения двух кусков дерева. «Мать Агни — это два куска дерева. Они, становясь черными, делают одно дело и порождают ребенка — Агни. Пламеобразный язык этого ребенка обращен к востоку. Он разгоняет мрак. Он быстро возникает и понемногу соединяется с кусками дерева. С большой заботой нужно хранить его. Он приносит богатство своему хранителю» (1. 140. 3). В первом гимне 60-й сукты 1-й мандалы Ригведы говорится, что Матаришван и принес огонь роду Бхригу, а во втором гимне 128-й сукты говорится, что Матаришван издалека принес огонь для Ману и зажег его. Многие полагают, что здесь говорится о том, как роды Бхригу, Ману и Ангира переняли культ поклонения огню от персов. Но как бы то ни было, арии полностью понимали большое значение огня. В ведическую эпоху арии ели говядину и конину: «Поклонитесь те, кто говорит, что запах мяса лошади прекрасен. Пусть желание тех, кто ждет раздачи мяса, станет нашим желанием» (10. 162. 12). Кроме того, говорится также о разрезании коров и лошадей на части и о том, чтобы не губить скот. Даже у богов текут слюнки от запаха конины.

В обществе древних ариев мы встречаем наряду с частными женщинами упоминание об «общих женщинах». По-видимому, такой «общей женщиной» была Драупади из Махабхараты. Подобно «общей женщине», движение белых, добрых, прекрасных Марутов слито со склонной к объятиям молнией (1. 167. 4.). Насколько можно судить, в обществе того времени проституция еще не возникла, и эта «общая женщина» была предшественницей проститутки. В то время Индия страдала от змей и скорпионов: Агастья упоминает об уничтожающих яд Сурье, павлине, реке и птице. Кроме всего этого, мы можем почерпнуть из санхит и брахман множество фактов социального и исторического характера, но здесь не место их рассматривать, хотя именно в них заключается историческая ценность вед. Веды дают сведения о двух (первобытно-общинной и рабовладельческой) ступенях эволюции человеческой мысли. Можно, разумеется, особо сказать о тех «выдающихся» людях, которые, подобно верующим мусульманам, различающим 7, 70 или 700 смыслов в каждом слове «Корана», находят бесчисленное количество значений в каждой мантре. Однако место всех этих «выдающихся» людей не в здоровом и жизнеспособном обществе, а в сумасшедшем доме.

Помимо сообщений о страшной вражде и войне между ариями и неариями, из вед можно почерпнуть также много сведений социального и исторического характера. Как видно, в ведическую эпоху вражда ариев и неариев не прекратилась. Мы уже выше говорили, что до прихода ариев в Индии жили племена дравидов и негроидов. В ведическую эпоху эти народы совместно вели борьбу с ариями... Арии, в течение многих веков упорно трудившиеся в Индии, установили дружеские отношения с дравидами, с помощью которых они разгромили своего страшного врага — негроидов. Негроиды отступили и укрылись на Декане и Цейлоне, но во времена Рамаяны они были изгнаны и оттуда — аборигены Андаманских островов еще служат воспоминанием об этом историческом народе. Бóльшая часть дравидских племен, не вступивших в сотрудничество с ариями, укрылась в то время в недоступных горных районах. Эти племена в течение сотен лет избегали контрактов с ариями и арианизированными дравидами и сохранили свою самобытность. Современные санталы, мунда, хо и другие племена и есть потомки тех самых дравидов. Другие племена этих дравидов, оттесненные в войне с ариями, укрылись в равнинных районах Бенгалии, тогда как арии пришли с гор, и влажный климат этой страны не годился для их здоровья. Поэтому-то все эти племена в течение долгого времени сохраняют свою самобытность в Бенгалии. Культура этих дравидских племен называется нишадской культурой.

При посредстве буддийских и джайнистских проповедников эти племена вступили в сношения с восточноиндийскими ариями, и через некоторое время из смешения восточных ариев с этими племенами возник в Бенгалии новый народ и новая культура. Причина этого в том, что у буддистов и джайнистов не было кастовой системы. Когда впоследствии монгольские племена с северных границ Брахмаварты захватили Ассам и часть Восточной Бенгалии, смешение затронуло и эти племена. Поэтому в бенгальцах течет смешанная кровь — дравидская, арийская и монгольская.

Накопив при помощи труда сотен тысяч рабов несметные богатства, арии не прекратили восхвалять силы природы. Жизненный опыт им показал, что если преподнести дорогие дары могущественному человеку, то результат этого сказывается немедленно. Поэтому, когда не было дождя, когда у молодой женщины не было детей, когда враги не терпели поражения в войне, они совершали дорогостоящие обряды жертвоприношений, чтобы умилостивить разгневанные силы природы. Во время всех этих жертвоприношений богам воздавались многие сотни животных, кувшинов масла и молока и т. д. Гимны, которые произносили при этом, были собраны в Сама- и Яджурведе. Особые правила жертвоприношений и подробные описания обрядов были собраны в брахманах. Обрядовые правила брахман предназначались для домашнего обихода. Обрядовые правила, изложенные в араньяках, предназначались для тех, кто жил в лесу с луком и стрелами. При помощи этих обрядов жертвоприношений брахманы за короткое время очень разбогатели. В буддийской книге «Брахманадхармика сутра» прекрас-

но описаны брахманы этой и предшествующей эпох. «Раньше брахманы были воздержанными и целомудренными. Избегая страстей, они пребывали в поисках собственного благополучия. У них не было ни коров, ни скота, ни золота, ни зерна, они старательно хранили высшее богатство. Рис, приготовленный для них, ставили у их дверей. Этот рис, приготовленный с верой, они считали годным для подношения. Они приносили в жертву рис, одежду и масло, полученные в качестве милостыни. Во время жертвоприношения они не убивали коров». Позднее, в брахманскую эпоху, когда произошло падение брахманов, «они, постепенно окружив себя царской роскошью, упряжками породистых лошадей, красивыми расшитыми тканями, прекрасными дворцами и домами, стадами скота и прекрасными нарядными женщинами, подпали под власть жадности. По приказанию брахманов могущественный раджа убил во время жертвоприношений многие сотни коров. Коровы никого не ударяют ни копытами, ни рогами, они подобны козам — молоком их наполняются сосуды; раджа же повелел схватить их с силою за рога и умертвить их ударами мечей».

Картина богатства брахманов той эпохи приводится в рассказе Сатьякамы Джабалы в «Чхандогья упанишаде»:

«Гаутама, призвав Сатьякаму Джабалу, подарил ему четыреста [1] тощих и слабых коров. Он сказал: «Ты ходи за этими коровами». Сатьякама погнал коров к лесу и сказал: «Я не вернусь, пока число этих коров не достигнет тысячи». Он долгое время отсутствовал, пока число коров, наконец, достигло тысячи. Эти коровы, разумеется, были собственностью риши Гаутамы. Он из своих стад выделил тех коров, что были тощими и слабыми — их было четыреста,— и отдал их Сатьякаме. Легко понять, сколько же у него было всего коров». Аруни Панчала говорит радже Прабахану: «У меня множество золота, коров, лошадей, рабынь и одежд» [2].

Как и в наше время, во времена Ригведы не было ничего вечного и неизменного. Вместе с возвышением и па-

[1] Адхьяя 4, кханда 4, шрути 4.
[2] «Брихадараньяка», 6, 2, 7.

дением различных арийских племен происходило возвышение и падение богов этих племен. В первоначальную эпоху Ригведы высшим богом был Варуна. Потом это место занял Индра. В ведах дается описание тела Индры, его кулака, длани, волос, покрывающих руки, светлых глаз, толстой шеи и живота. И что удивительного в том, что этот безгранично могущественный и мудрый военный вождь был возведен в сан бога, причем Варуне пришлось потесниться, раз гораздо позже сын греческого императора Филиппа смог провозгласить себя сыном бога, сыном Юпитера? Наполеон однажды с горечью заметил своему приближенному: «Эпоха Александра давно прошла, и, хотя я так могуществен, в глазах всех я простой человек. И если я, как Александр, провозглашу себя сыном бога или богом, я стану для всех объектом насмешек».

После того как вся Индия превратилась в колонию ариев, постепенно увеличивается разрыв между аристократией и простыми гражданами, возникает классовое — рабовладельческое — общество. Война с неариями прекратилась. По непреложному закону экономического развития крупные землевладельцы поглощали мелких. Не только неарии, но и бедные арии теряли права на землю. В обществе ариев начинается острая классовая борьба между бедняками и ариями-аристократами. В это время арии переходят от варварства к низшей ступени цивилизации. Борьба богатых и бедных ариев достигает высшего предела в эпоху Махабхараты. Мы наблюдали острую классовую борьбу греков-аристократов с бедностой в греческой колонии Милете накануне рождения милетского философа Фалеса. Сначала побеждает бедность, затем — аристократия. Хотя аристократия победила, родовой строй в Милете погиб, и возникло государство, в результате чего Милет достиг небывалого расцвета.

В результате революции, происшедшей в Афинах во времена Солона, кредиторы были лишены своей собственности ради охраны собственности должников, и родовое общество пало. В борьбе кауравов и пандавов мы видим картины той же самой гражданской войны. И здесь острая классовая борьба между арийской аристократией

и беднотой внутри родового общества выливается в битву на поле Курукшетра. Дурьедхан был выразителем интересов родовой аристократии. Юдхиштхира — выразителем интересов арийской бедноты. Бхишма, Дхритараштра и др. руководствовались классовыми интересами, хотя прекрасно знали о дурных последствиях этой классовой борьбы. К Дурьедхану присоединились все вожди родовой аристократии того времени, даже Накула и правитель одной из областей Пенджаба — брат матери Сахадевы Шалья. К арийской бедноте присоединились вожди неариев и смешанные племена. Единственное исключение составил Друпади — правитель панчалов. Основной причиной этого была давняя вражда между кауравами и панчалами.

Энгельс говорит: «Здесь же возникло общество, которое, в силу всех своих экономических условий жизни, должно было расколоться на свободных и рабов, эксплуатирующих богачей и эксплуатируемых бедняков, — общество, которое не только не могло примирить эти антагонизмы, но должно было все больше обострять их. Такое общество могло существовать только в непрекращающейся открытой борьбе между этими классами или же под господством третьей силы, которая якобы, стоя над взаимно борющимися классами, подавляла их открытые столкновения и, самое большее, допускала классовую борьбу только в экономической области, в так называемой законной форме. Родовой строй отжил свой век. Он был взорван разделением труда и его последствием — разделением общества на классы. Он был заменен *государством*»[1].

При родовом строе члены рода были обязаны жить в определенном районе и были связаны кровными узами. В отличие от этого государство делит своих граждан по территориальному признаку — здесь нет никаких кровных связей. В результате победы плебса, или арийской и неарийской бедноты, на Курукшетре старый родовой строй был уничтожен, и на его развалинах возникло государство. В этом государстве с течением времени побе-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 301.

дивший плебс и побежденная родовая аристократия смешались друг с другом, и в том обществе, которое затем возникло, стали увеличиваться господство города над деревней и мощь и влияние торгового капитала.

Если разделить историю человеческого общества на три стадии — дикость, варварство и цивилизацию, то арии, когда они пришли в Индию, находились на средней ступени варварства, дравиды находились на этой же или на первой ступени. Негроиды тогда еще не вышли за границы дикости.

Энгельс говорит: «Увеличение производства во всех отраслях — в скотоводстве, земледелии, домашнем ремесле — сделало рабочую силу человека способной производить большее количество продуктов, чем это было необходимо для поддержания ее. Вместе с тем оно увеличивало ежедневное количество труда, выпадавшее на долю каждого члена рода, домашней общины или отдельной семьи. Привлечение новых рабочих стало желательным. Война доставляла их: военнопленных стали обращать в рабов. Первое крупное общественное разделение труда вместе с увеличением производительности труда, а следовательно, и богатства, и с расширением поля производительной деятельности, при совокупности данных исторических условий, с необходимостью влекло за собой рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых»[1].

Указанное положение создается, когда общество переходит ко второй ступени варварства. У ариев оно наступило через несколько сотен лет после их прихода в Индию, а древние жители Индии — дравиды — и тогда еще его не достигли. Они в лучшем случае лишь подходили ко второй ступени варварства. Эта ступень характеризуется ткачеством, плавлением металлов и применением меди, олова и бронзы. Многие считают, что дравиды находились на высшей ступени варварства или же на первой ступени цивилизации, но для этого нет

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 294.

никаких оснований, ибо к концу средней ступени варварства разрушается первобытно-общинный строй и вместо него возникает рабовладельческое общество, а на последней стадии варварства входит в обиход железо — железное оружие и железный лемех занимают место каменного оружия и деревянной сохи. Нет никаких оснований верить тому, что численно превосходящие арийцев дравиды, снаряженные железным оружием, потерпели бы поражение от уступающих им численно и вооруженных каменным и костяным оружием ариев. На последней ступени варварства появляются каменные и кирпичные дома, города, обнесенные стенами, развивается строительное искусство. В это же время происходит отделение ремесла от сельского хозяйства — второе общественное разделение труда. Рабовладельческое общество достигает своего полного развития, в обществе возникает новое разделение труда, помимо разделения на свободных граждан и рабов, возникают классы богатых и бедных. Благодаря имущественному неравенству между отдельными семьями разрушается первобытно-общинный строй. Индийское общество достигло этого состояния гораздо раньше битвы при Курукшетре. Именно в битве при Курукшетре беднота и неарии одержали победу, сокрушив древний родовой строй и власть родовой аристократии. Вместо основанного на кровнородственных отношениях родового общественного строя возникает территориальное государство. И еще раньше вместо системы парных браков мы находим у ариев моногамию. Эту систему ввел Бхригурама, или Парашурама, из рода бхригу, которого смрити изображают в виде матереубийцы за разрушение матриархата. В обществе, основанном на матриархате, убийство какого-нибудь кровного родственника; особенно матери, считалось очень тяжким грехом. Поэтому-то и говорят, что лишь после совершения омовения во всех святых местах Индии грех искупается и топор очищается. У ариев было принято совместно брать жен из другого рода; при этой системе у каждого мужчины (или женщины) бывала одна главная жена (или муж) и несколько второстепенных мужей или жен. Эта система называется парной семьей. Мудрец Ришьясринга

первый ввел моногамию, запретив групповой брак и поочередное сожительство всех членов рода со всеми женщинами рода.

Нет никаких оснований считать, что древние памятники Хараппы и Мохенджо-даро являются остатками дравидской культуры, ибо каменные и кирпичные здания появляются на высшей ступени варварства и на низшей ступени цивилизации, дравиды же в то время еще не достигли этой ступени. После падения империи Маурьев Западная Индия в течение двухсот лет находилась под управлением бактрийских греков. Тогда-то они и их советники буддисты-сарвастивадины совместными усилиями создали в этом районе много городов и государств. В начале VI века эти города и государства были уничтожены во время нашествия Михиракулы. Древние памятники, упомянутые выше, — развалины этих городов. Возраст их — полторы тысячи лет, а не пять или семь тысяч лет.

Арии были здесь пришельцами и первое время не могли уловить разницы между дравидами и негроидами. Поэтому оба эти народа они называли неариями, или дасью. До их появления между этими двумя племенами, несомненно, существовали трения, но они долгое время совместно боролись против ариев. Позднее, когда жизненный опыт показал ариям, что у них много общего с дравидами, они оказались в состоянии, внеся раскол в единство дравидов и негроидов, уничтожить негроидов и установить в большинстве случаев свое господство над дравидами. Эта война не была войной ариев и неариев. Поэтому в Махабхарате Юдхиштхира и Дурьедхан — это сыновья сводных братьев. Они не чужие, а братья, в жилах их течет одна и та же арийская кровь. Один — крупный землевладелец, другой — бедняк, но оба они — арии. События, описанные в Махабхарате, происходят задолго до появления Вьясы — составителя вед. Дхритараштраха и Панду созданы его воображением. Он собирал в Махабхарате описание кровопролитной войны богатых и бедных ариев, а также песни о героях, распространенные во многих других местностях. В жилах Вьясы преобладала кровь шудры — его симпатии на стороне ариев-бедняков. Благода-

ря его фантазии пария Кришна становится самим Вишну. Ядаву Кришну — сына дочери рыбака Сатьявати — он возвел в ранг бога.

Хотя выразителем интересов арийской бедноты был Юдхиштхира, главой их был Васудэва Кришна. Кришна — это не его собственное имя, а название готры. У любимого ученика Будды Ананды в «Суттапитаке» (Дигханикайе, Амбаттхасутте) мы читаем: «У раджи Икшваку была рабыня, по имени Диша. У этой рабыни родился чернокожий мальчик, по имени Кришна. Он изучил в южных областях священные мантры, а затем просил руки дочери царя Икшваку, по имени Кшудра. Сначала Икшваку не согласился, но, увидев любовь Кришны, он согласился выдать за него дочь. Дети Кришны и Кшудры жили по берегам Ямуны и были известны под именем ядавов. Они занимались главным образом пастушеством. Нравы у них были свободные. Эти ядавы усилились, но были побеждены Индрой. Вполне возможно, что они покинули берега Ямуны и поселились в Двараке. Васудэва Кришна из Махабхараты и есть глава этих ядавов. Племя это было неарийским или смешанным. В битве на Курукшетре победили арии-бедняки. Это имело далеко идущие последствия. Многие неарийские и смешанные племена освобождаются от рабства и превращаются в свободных крестьян. Брахманизм становится не таким строгим, расширяется сфера свободной мысли. Одновременно происходит падение арийских аристократических богов — Индры, Чандры, Варуны, Агни и др. Растет влияние неведических богов — Кришну, или Вишну и Махешвары, или Шивы. В Ригведе Вишну и Махешвара занимают незначительное положение В эпоху династии Гуптов, когда происходит возрождение индуизма, эта религия приобретает форму, отличную от раннего брахманизма, или ведической религии. Это видоизменение было весьма значительным. Хотя веды и признаются, верховными богами становятся Брахма, Вишну и Махешвара. Бо́льшая часть хинду становится либо вайшнавами (вишнуитами), либо шиваитами. Эти бродячие племена вайшнавов и шиваитов не верили в обряды жертвоприношений. Главная причина этого

в том, что вишнуизм, шиваизм и шактизм, — все эти религии были первоначально неведическими религиями неарийских или смешанных племен. Победа малоимущих неариев и париев при Курукшетре вызывает такую революцию и в области религии. Именно в эпоху династии Гуптов парии Кришна и Шива были отождествлены со второстепенными ведическими богами Вишну и Махешварой и возведены на пьедестал святости. Общество, возникшее после Курукшетры, уже не походило на прежнее рабовладельческое общество. Оно представляло собой одну из тех переходных ступеней между рабством и феодализмом, о которых говорил Энгельс. В результате появления большого числа свободных крестьян и ремесленников в стране происходит значительное расширение торговли, повсеместно возникает много городов. В этих городах заметно влияние торгового капитала на общество и государство. Под влиянием этих событий возникают механистический материализм Капилы и Махавиры и диалектические взгляды Будды. Подтверждение этому мы получаем во времена Будды. В буддийский союз был запрещен доступ рабам и воинам. Однако среди учеников Будды уважением пользовались цирюльник Упали, садовник Сумана, слуга и служанка Пурана. Хотя они были шудрами, они не были рабами.

Носители и выразители своих эгоистических интересов, пандиты и профессора, создали у нас ложное представление о древних муни и риши. Это представление до сих пор господствует в народе. Их изображают аскетами, обладающими безграничной силой. В действительности все эти муни и риши такие же люди из плоти и крови, как и мы. Они также были подвластны любви, гневу, алчности и другим страстям. В «Брихадараньяка упанишаде» содержится следующее подтверждение гнева риши Яджнавалкьи. Когда брахман Шакалья из западных районов засыпал его градом вопросов, Яджнавалкья сказал: «О Шакалья, я спрашиваю тебя об этом пуруше только по упанишаде, если ты не сможешь сказать мне об этом, ты лишишься головы» [1]. Шакалья не знал этого пурушу

[1] «Брихадараньяка», 3.9.26.

и лишился головы. Более того, воры похитили его кости, приняв их за что-то еще. Голова его скатилась не сама собой — приближенные Яджнавалкьи отрубили и бросили наземь голову этого злополучного брахмана из страны куру и панчалов. Но, мало того, этот муни даже не похоронил его, и воры похитили самые кости Шакальи. Когда Гарги спросил Яджнавалкью, весь ли мир Брахмы наполнен горестями, тот прервал его, как школьный учитель, и сказал: «Не задавай слишком много вопросов, чтобы голова твоя не скатилась... О Гарги, не спрашивай слишком много». И Гарги перестал спрашивать. По этим двум эпизодам можно хорошо понять характер риши.

Девяносто девять процентов этих муни и риши были мирскими людьми. Они женились по нескольку раз. У Яджнавалкьи было две жены, по имени Майтрейи и Катьяяни. Богатствам его может позавидовать даже иной современный князь или царь. Оглашаемые гимнами Самаведы отшельнические рощи, которые рисуют нам, были обширными поместьями всех этих муни и риши. Сотни чернокожих рабов и ищущие знаний ученики бесплатно выполняли самые тяжелые работы и доставляли им предметы роскоши. Уддалака Арани из рассказа Сатьякамы может служить примером такого бесплатного тяжелого труда. Будучи лишенным всякой пищи, несчастный Уддалака ел листья кустарника арка и, ослепнув, упал в глубокий колодец. Это истязание было ничуть не меньшим, чем истязание в нацистской тюрьме. Но в глазах верующих это, разумеется, блестящий пример преданности гуру.

Кроме того, отнюдь не все муни и риши были священными брахманами по рождению и принадлежали к уважаемым родам. Рождение многих из них окутано тайной. Вашиштха — олицетворение консерватизма той эпохи — был сыном падшей женщины. Вишвамитра — знаменосец прогресса и всего нового, стремившийся основать новый рай,— был сыном раджи. Парашара родился от женщины из касты чандалов. Компилятор Махабхараты и философии веданта Вьяса был незаконнорожденным сыном Парашары и девушки-рыбачки Сатьявати. Составитель упанишад Сатьякама был плодом одного из многих увлечений незамужней Джабалы. Мне кажется, что, хотя моногамия была распространена в готре Гаутамы, в той готре, к которой принадлежал Сатьякама, был принят парный брак. Поэтому-то и говорится о многих увлечениях незамужней Джабалы. Как и в настоящее время, в ту эпоху существовало различие между простым народом и этими муни и риши. В «Брихадараньяка упанишаде» (адхьяя 6, брахмана 4, шрути 7 и 9) говорится: «Если жена не согласна исполнить волю супруга добровольно, то, подарив ей украшения, ты проявишь свою любовь и подчинишь ее себе. Но если она и тогда не согласится, ты подчинишь жену, поколотив ее палкой или кулаками и осыпав проклятиями, в результате чего женщина станет опозоренной или бесплодной». Если пожелаешь приблизиться к супруге, ты привлечешь ее к сердцу и, приблизив лицо к лицу, прочтешь эту мантру: «О семя! Как отравленная стрела, посланная мною, пронзает самку оленя, так ты пронзи мою супругу и подчини ее моей воле». В двенадцатой шрути говорится, что если у чьей-либо жены есть любовник, то, чтобы любовник этот, лишившись чувств и удачи, оставил этот мир, нужно развести огонь в сосуде из необожженной глины и, разбросав священные травы в порядке, обратном принятому, полить их маслом и предложить жертву со следующей мантрой: «Я предложил жертву Агни в образе жены, воспламененной моим мужеством, я принимаю дыхание твое».

В шруте 27 сказано: «О Сарасвати, заставь грудь свою, вмещающую все плоды, питающую все, полнящуюся молоком, щедро воздающую по заслугам, грудь, которой ты вскармливаешь всех достойных людей, войти в грудь жены моей, чтобы напоить сына моего». Разве все это не слова людей, полностью принадлежащих мирскому и по горло погрузившихся в наслаждения и роскошь? Где здесь божественность?

Когда в XVIII веке мы познакомились с западной наукой, яркий свет ее ослепил многих из наших предшественников. В начале XIX века мы видим то же самое — многие в Индии считали все местное символом варварства и во всех областях жизни следовали Западу. Подобный взгляд порождается самоуничижением. В конце XIX века — в период возникновения национального движения — этот взгляд сменяется противоположным: все местное начинают тогда пропагандировать как хорошее. Даже

поклонение змеям, деревьям и камням получило божественное толкование. Некоторые из сторонников этого взгляда утверждали, что прогресс Запада носит внешний характер, принадлежит материальному миру, наш же прогресс — внутренний, относящийся к миру субъективному. Мы — единственные на земле представители субъективного. Они забыли, что греческие — и вообще европейские — философы ни на йоту не уступали индийцам в субъективизме. Этот взгляд — другая сторона самоуничижения. В действительности же мы не больше субъективисты, чем Запад, но мы ничуть не уступаем Западу и в нашем интересе к внешнему миру, а упор на субъективизм делался лишь для того, чтобы скрыть собственное бессилие и духовную нищету.

Первая философская школа, возникшая в Индии как реакция на засилье религии и бесплодную систему безжизненных обрядов, была материалистической. Основателем этого философского направления был Брихаспати, сын Ангиры. В результате страстных нападок Брихаспати на брахманизм Гаятьи лишилась головы. Брахманизм выстоял против этих атак Брихаспати, а философские сутры последнего были утеряны. Преемниками этого философского направления были философы индийской школы локаята. Брихаспати в своей системе рассматривал не только мир и жизнь — его философия, подобно западной, охватывала также экономику, политику и социологию. Впоследствии индийские философы отошли от этой системы и ограничили свои взгляды лишь рассмотрением мира, жизни и бога. Вполне возможно, что в последующую эпоху царскому двору, содержащему философов, пришлось не по вкусу освещение вопросов экономики, политики и социологии. Одновременно с развитием индийского общества происходила и эволюция философских взглядов. Сначала общество, основанное ариями, было первобытным; земля была общественной собственностью. Именно в этот период была сложена бóльшая часть стихов Ригведы. В этих стихах нашли выражение прославление сил природы и беспокойство о собственном благополучии. Образ мыслей первобытного общества, по-видимому, не сохранился в памятниках какой-нибудь другой цивилизации. Грубо эту эпоху можно назвать ведической,

или эпохой мантр. Когда благодаря труду пленных и покоренных в войне неариев в сельском хозяйстве был достигнут значительный подъем, общественная собственность на землю стала препятствием на пути развития производительных сил общества, и вместо общественной собственности на землю была установлена частная. Первая форма частной собственности на землю — это рабовладельческая система. (Феодализм и капитализм — две другие формы системы частной собственности на орудия и средства производства.) Именно в эту эпоху были написаны брахманы, и арии уже не довольствовались больше простым и скромным поклонением силам природы и поклонялись богам и богиням, принося им в жертву сотни буйволов, коров, лошадей, коз и сотни кувшинов масла и молока. Как реакция на это появляется философия Брихаспати. Компилятор сутр философии локаята Дхишан жил, вероятно, уже после битвы при Курукшетре. Кроме того, как реакция на брахманизм появляется также философия упанишад, одно направление которой было материалистическим, а другое — идеалистическим. Философы локаята не смогли выяснить отношения материи и духа, и поэтому во втором направлении упанишад появляются представления о душе, не зависимой от тела, о ее бессмертии и о единобожии. Мне кажется, что именно в это время происходило возникновение классового общества в недрах рабовладельческой системы. После битвы при Курукшетре родовой строй сменяется государственным. «Брахман упанишада» свидетельствует о разрушении родового строя. Хотя после битвы при Курукшетре в сельском хозяйстве сохранялось еще рабство, появляется много свободных крестьян и ремесленников. В общественной жизни и в политике заметно доминирующее положение торговцев. С 900 года до н. э. по IV столетие н. э. в Индии возникает много новых городов, торговый капитал превращается в одну из главных сил общества. В это время появляются такие механистические материалисты, как Капила, Махавира, Гаутама и Канада, диалектика типа Будды и такие диалектические материалисты, как Нагасена, Васумитра, Яшомитра и Кумаралабдха. Хотя попытки к утверждению феодальной системы наблюдаются еще в эпоху Маурьев, феодализм в его развитой

форме утверждается в Индии, не раньше периода Гупт. Философским оформлением этой феодальной системы служит виджнянавада буддиста-махаяниста Асанги. Чем глубже феодализм пускает в Индии корни, тем больше появляется в среде сторонников сахаяны средневековых суеверий, колдовства и заклинаний. Постепенно махаяна переходит в ваджраяну и махаджаяну. Но «не имеющий формы брахман» Шанкары не является философским отражением феодального общества, это главная реальность духовной жизни поднимающейся буржуазии. Внешняя торговля Индии осуществлялась двумя путями — сухопутным и морским. Основным сухопутным путем была узкая горная дорога, пролегающая через Хайберский перевал и перевал Ле в Кашмире на Кашгар. Основными опорными пунктами сарвастивадинов являлись Синдх, Гандхара, Пешавар и Кашмир. В Индии не произошло такого упадка философии, какой имел место в греческой философии после Платона и Аристотеля. Буддисты-сарвастивадины были прекрасно осведомлены обо всех достижениях науки как в Александрии, так и в Индии. Опираясь на них, они и поднялись до теории диалектического материализма. Хотя научные открытия той эпохи были незначительными по сравнению с небывалым подъемом науки в XVI—XIX веках, буддисты-сарвастивадины на их основе смогли подняться до диалектического материализма. Философия сарвастивада, особенно философия саутрантика, представляет собой высшее достижение всей индийской философии. Философия сбросила свою внешнюю оболочку и заняла свое место в науке. Развалины древних городов, открытые в Мохенджо-даро и Такмашиле, — это славный памятник бактрийским грекам и буддистам-сарвастивадинам. В начале VI века Михиракула уничтожил самую высокую и богатую цивилизацию Индии, следы которой представляют собой вовсе не памятники ведической или дравидской эпохи, ибо в то время наука еще не достигла такого уровня: это памятники цивилизации, созданной в I веке до н. э. — V веке н. э. буддистами-сарвастивадинами. Хотя их философия не была такой богатой, как марксистская, она совпадает с ней в своей основе и намного превосходит греческих диалектиков.

Морским путем товары обычно отправлялись с малобарского побережья Южной Индии и из Тамралипты в Бенгалии. В VII веке значительного богатства своей торговлей с арабскими странами достигает Керала. Эту эпоху можно назвать «эпохой первоначального накопления капитала» в Керале. Подобно тому как в Англии ведущими философами этой эпохи были Бэкон, Гоббс и Локк, в Индии виднейшим философом тогда был Шанкара. Подобно «не имеющему формы брахману» Шанкары, стоящей в центре реальностью у Бэкона и Локка является «лишенный формы бог». Родоначальник и глава современной индийской буржуазной мысли Рам Мохан Рой был почитателем «не имеющего формы брахмана». Яркое отражение феодального общества в идеологии мы видим сначала в виджнянаваде, где главной реальностью считался дух, а затем еще яснее в имеющем форму брахмане (*сакара брахман*) Рамануджи. Единственная причина популярности комментариев веданты Шанкары в современном обществе заключается в том, что в этой философской системе получили выражение надежды и чаяния подымающегося класса буржуазии. Пурва-миманса Джаймини — это философский символ первобытно-общинного и рабовладельческого строя. Именно поэтому у Прабхакары и Кумарилы так отчетливо ощущается привкус материализма и посюсторонности. Это нужно помнить, когда познакомишься с направлениями индийской философии. В своем месте мы укажем на искажения и неверные толкования шрути и других шастр, допущенные Шанкарой в целях беспрепятственного выражения «воли» подымающейся буржуазии в своей философии. Платон в своей философии лишь строил планы о «философе-правителе», в Индии же мы встречаем многих «философов-правителей», начиная с Джанаки и кончая Ашокой и Чандрагуптой II Викрамадитьей. Из «Брихадараньяки» мы узнаем, что интерес и внимание к познанию души среди кшатриев был еще больше, чем у брахманов. Во второй брахмане шестой главы «Брихадараньяки» говорится, что Аруни и его сын Шветакету обучались знанию Брахмы у раджи панчалов Прабаханы Джайбали и признавали себя учениками Прабаханы. Как мне кажется, Индра, Джанака и т. д. — это не имена отдельных лиц; эти имена присваива-

лись вождям родового общества, причем были Индра I, Индра II, Индра III и т. д., подобно тому как английский король получает имя Эдуарда или Георга и имеется Эдуард I, Эдуард II, Эдуард III и т. д. В прошлые времена изучение фолософии пользовалось большим уважением при дворах индийских раджей, и многие раджи сами были выдающимися философами. Наше рассмотрение истории индийской философии начинается с философии локаята.

ФИЛОСОФИЯ ЛОКАЯТА

Поскольку эта философия рассматривает посюсторонний мир (*ихалока*) и не верит в существование мира потустороннего (*паралока*), она называется локаятой. Противники этой философии считают, что философы локаяты очаровывают народ красивыми речами (*чару вакья*), и поэтому окрестили ее философией чарвака. Естественный опыт человека материалистичен, и вначале философия опиралась на непосредственное познание. Основателем философии локаята был Дхишан, чарвака же — это не имя какого-либо человека, а так идеалисты называли эту философскую школу. Ясное указание на то, что именно Дхишан был основателем философии локаята, мы находим в «Падмапуране». Там в диалоге «Хара-Парвати» Махешвара говорит Парвати: «Один человек, по имени Канада, открыл великое учение, называемое вайшешика. Гаутама составил шастры ньяйи, Капила написал шастры санкхьи, один брахман, по имени Джаймини, выступил с величайшим учением атеизма, человек, по имени Дхишан, — с презренным учением чарвака, и сам Вишну в целях сокрушения демонов выступил в образе Будды с насквозь неблагочестивым учением буддизма».

Автор комментариев и философии санкхья Виджнянабхикшу во введении к своим комментариям также цитирует это место «Падмапураны»; стало быть, тот факт, что Дхишан был основателем философии чарвака, был известен по крайней мере Виджнянабхикшу. Философы-идеалисты уничтожили сутры Дхишана и, исказив его философию, постарались очернить ее в глазах людей. Вполне возможно, что именно этой причиной и вызван их гнусный заговор, ставящий своей целью уничтожить самое название этой философии. Дхишан был предшественником Ка-

пилы и Будды. Время его жизни точно не известно, однако он жил, по-видимому, до битвы при Курукшетре, так как в Махабхарате («Шанти парва» и «Шалья парва») имеются указания на его школу. Ману во многих местах называет его учение «настика», то есть «учением безбожников».

Хотя с философией локаяты связаны имена Аджита Кешакамбали, Пураны Кашьяпы, Пурандары, Бхандари, Санджайи и других, последовательным сторонником учения Дхишана был один Аджита Кешакамбали. Он был современником Будды. Философия локаята возникла как реакция на жертвоприношения животных, принятые в ведических религиозных обрядах и на засилье жрецов. Дхишан подверг веды жесточайшим нападкам: по его мнению, все создатели вед были лицемерными, хитрыми и алчными мошенниками. Апеллируя к ведам, эти лицемеры обманывали простодушных людей бессмысленным набором слов, зарабатывая себе тем самым на жизнь. Веды называют откровением, исходящим из уст божьих. Если это так, то непристойные мантры, сопровождающие жертву *ашвамедха*, также нужно считать словом божьим. Непристойные мантры, требующиеся для освящения лошади при жертве ашвамедха, не может произнести ни один воспитанный человек, не говоря уже о боге. Даже в среде людей грубых подобные выражения считаются неприличными: философы-идеалисты не сделали ни одной попытки ответить на это обвинение Дхишана, а комментатор Яджурведы Махидхара признал, что все эти непристойные выражения действительно употреблялись при освящении лошади.

Дхишан не только подверг жестоким нападкам веды, но и нанес чувствительный удар по всякому фанатизму и суевериям. Удар этот был очень силен и чувствителен. По мнению Дхишана, источник истинного познания (*прамана*) один, тогда как, по мнению других философов, таких источников познания три — непосредственное восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*) и свидетельство (*шабда*). По мнению Дхишана, «трайовадосья картаро бханда дхурта нишагарах», следовательно, для него не может и возникнуть вопрос о свидетельстве как об источнике познания. Остаются непосредственное восприятие и логический вывод. По Дхишану, логический вывод опирается на знание всеобщей связи (*вьяпти*). Из наличия дыма делается вывод о наличии огня. Где есть дым, там есть и огонь — эта связь и называется неизменной всеобщей связью. Неизменная всеобщая связь — «где есть дым, там есть и огонь» — не входит ни в одно из внешних или внутренних непосредственных восприятий. Дхишан утверждает: В действительности мы не можем знать неизменную всеобщую связь, хотя полагаем, конечно, что знаем ее, но то, что мы знаем, — ошибочно. Если неизменная всеобщая связь не может быть познана, то логический вывод не может быть признан самостоятельным источником познания. Как амулет, ворожба, волшебная вода и т. д. иногда дают результат, а иногда не дают результата, так и логический вывод иногда оказывается истинным, а иногда — ложным. Следовательно, по Дхишану, логический вывод не может служить надежным источником познания. Непосредственное восприятие (*пратьякша*) — единственный источник познания; кроме непосредственного восприятия, нет никакого другого пути познания истины.

По мнению Дхишана, никакого бога (*ишвары*) нет. Существует мир, мир этот многообразен. Многообразие мира — это его природа. Стремиться к познанию причинной связи бесполезно. Земля (*кшити*), вода (*ап*), свет (*тедж*) и ветры (*марут*) — это четыре элемента, или вещества. Он не признает эфир (*акаша*) в качестве самостоятельного элемента. Эти четыре элемента и есть субстанция. Из соединения этих четырех элементов возникает тело. Тело, обладающее сознанием, есть душа. Душа не обладает бытием отдельно от тела. Как же возникает сознание из лишенного сознания тела? Дхишан, отвечая на этот вопрос, говорит, что из мелассы и риса приготовляется вино. Если кто-нибудь порознь съест мелассу или рис, он не опьянеет. Вино приготовляется при помощи особого процесса, когда смешивается меласса и рис. И если кто-нибудь выпьет этого вина, он опьянеет. Земля, вода, огонь и воздух порознь, разумеется, не обладают сознанием, но, когда они вместе образуют тело, в результате особого процесса возникает сознание. Земля, воздух, вода и огонь — это четыре элемента, из соединения которых воз-

никает сознание. Все кончается смертью. Раз все кончается смертью, то «на дхармам шкарет». Жертвоприношения, рай, спасение и потусторонний мир — все это обман. Жизнь человека состоит из счастья и страдания. Единственной целью человеческой жизни должно быть сокращение доли страдания и увеличение доли счастья. Наслаждайся всем прекрасным, что есть в мире. Если это необходимо для счастья, бери масло в долг и ешь.

В ведах сказано, что животное, убитое при жертве *джьотишитома,* попадает в рай. Если это так, то человек, совершающий жертву, принеся в жертву своего отца, может быстро отослать его в рай? Если мертвый насыщается поклонением, то зачем же человек, отправляясь в чужие края, берет запас провизии? Если его домашние будут совершать ему подношения, то он сможет оставаться сытым в дальних краях. Если в результате поклонения душа, находящаяся в раю, насыщается, то поднесение пищи на первом этаже должно также насытить людей, находящихся на втором этаже? Разве может умерший человек вернуться? Как угасший светильник не загорится, если в него подлить масла, так умерший не оживет благодаря поклонению. Брахманы совершают все эти обряды и жертвоприношения ради поддержания собственной жизни.

У нас нет никаких источников для детального ознакомления с подлинным учением Дхишана. Многие выводы относительно его учения приходится делать на основании того искаженного изображения его философии, которое дают Мадхавачарья и другие философы-идеалисты. Несмотря на многочисленные попытки уничтожить философию Дхишана, подобно философии Брихаспати, его взгляды живы по сегодняшний день. Во времена Будды это философское учение распространял Аджита Кешакамбали. Однажды Будда отдыхал недалеко от Раджигира в манговой роще. В это время к нему приблизился, чтобы поучиться мудрости, Аджаташатру, раджа Магадхи, уже встречавшийся до этого со знаменитыми философами. Всем он задавал вопрос о том, имеется ли какой-либо достижимый в этой жизни плод созерцательного подвижничества. Ответы различных философов по этому вопросу изложены в составленной Анандой «Саманья пхала сутре» Дигханияки Суттапитаки. Аджита Кешакамбали отвечал магарадже Аджаташатру:

«Великий раджа, нет ни приношения, ни *яджны,* ни *сомы,* ни последствий благочестивых или нечестивых поступков, ни этого мира, ни потустороннего, ни отца, ни матери. Нет никакого существа, не родившегося из утробы матери. Нет ни одного такого всезнающего и идущего высшим путем аскета или брахмана, который непосредственно воспринимал бы этот мир и мир потусторонний и который распространял бы то знание, которое получил сам. Человек состоит из четырех элементов. Когда наступает его смерть, то мирские элементы, заключенные в его теле, растворяются в этом великом мире. Элементы его тела растворяются: вода (*ап*) — в воде, свет (*тедж*) — в огне, воздух (*ваю*) — в воздухе. Чувства его растворяются в эфире. Мертвое тело несут в гробу, и до самого места сожжения его прославляют и восхваляют, сравнивают с голубем, но в конце концов все превращается в прах. Подношение — это занятие глупца. Слова тех, кто говорит, что подношение имеет свое последствие, — вздор, обман, пустой бред. И глупец и мудрец умирают со смертью тела, оба погибают, после смерти у них нет бытия».

«Саманья пхала сутра» знакомит нас со взглядами еще нескольких философов. По мнению Пураны Кашьяпы, тот, кто делает и кто заставляет делать, кто убивает и заставляет убивать, кто калечит и кто заставляет калечить, кто является причиной горя и угнетения, кто сотрясается сам и сотрясает все вокруг, кто отнимает жизнь, кто принимает поднесенное ему, кто врывается в дома, кто грабит и занимается воровством, нападает из засады на путника, кто совершает прелюбодеяние и кто лжет,— тот, совершая все это, не совершает греха. Если кто-нибудь оружием, острым как бритва, превращает в груду мяса все живущее на земле, то в этом нет греха, грех не возникает. Если этот человек в то время, как он наносит удары, убивает и заставляет убивать, калечит и заставляет калечить, вступит на южный берег Ганга, то в этом нет греха, грех не возникает. Если этот человек в то время, как он совершает подношения и побуждает их совершать, совершает жертвоприношения (*яджна*) и побуждает их совер-

шать, вступит на северный берег Ганга, то в этом не будет ничего благочестивого, и ни к чему благочестивому это не поведет. Благочестие не возникает из подношения, смирения, укрощения плоти и молитвы, и все это ни к чему благочестивому не ведет. По мнению Пураны Кашьяпы, в мире нет ни греха, ни благочестия. Он был сторонником пассивности (*нишкриявади*): по его мнению, душа пассивна и возникает стихийно. Ни грех, ни добродетель этого мира не являются плодом деятельности этой пассивной души, и они ее даже не касаются.

По мнению Мокшилы Гошалы, в бытии не имеется ни основания, ни причины для несчастья. Бытие омрачается несчастьем без повода и причины. Очищение бытия не имеет ни основания, ни причины; очищение бытия происходит без повода, без причины. Нет ни собственного, ни чужого, ни принадлежащего пуруше, ни силы, ни геройства, ни места для пуруши, ни могущества пуруши. Все существующее, все имеющее душу, все элементы, все живое — бессильно, неподвижно, беспомощно. Все управляется законом и всеобщей связью. Все делится на шесть видов и испытывает счастье и горе в соответствии с принадлежностью к своему виду. Число основных источников всего сущего — один миллион четыреста две тысячи десять. Деятельности (*кармы*) имеется пятьсот видов. Кроме того, имеется пять органов чувств, выполняющих пять видов работ, и три вида деятельности, а именно — телесная, речевая и духовная. Деятельность может быть активной (*карма*) и неполной (*ардхакарма*), иначе — деятельность души. Многие могут думать так: с помощью благочестивого поступка, обета, аскетизма или отрешения от плоти я достигну исполнения неполной кармы (долга) или покончу с перерождениями с помощью исполнившейся кармы,— но они не добьются успеха. В мире счастье и горе измерены очень точно: не может быть ни сокращения их, ни увеличения, ни улучшения, ни ухудшения. Как путь брошенной катушки ограничен длиной нитки, так глупец и мудрец, пройдя через ряд перерождений, освободятся от горя. Мокшила Гошала был фаталистом. Человек у него совершенно беспомощен и при всех своих стараниях не может изменить своей судьбы. Жизнь его предопределена заранее.

По мнению Пакудхы Каччаяны, семь элементов не созданы, не сотворены никаким особым повелением, не имеют творца, лишены созидательной силы, вечны и неподвижны, как столб. Они не обладают ни движением, ни способностью к изменению. Они не враждебны друг другу и не связаны друг с другом. Что же это за семь элементов? Это земля (*кшити*), вода (*ап*), свет (*тедж*), воздух (*ваю*), счастье (*сукха*), горе (*дукха*) и жизнь (*джива*). Они не созданы, не сотворены, у них нет создателя, сами они ничего не создают и своей неподвижностью напоминают столб. Они не обладают ни движением, ни способностью к изменениям. Отсюда следует, что в этом мире не может быть ни убийцы, ни того, кто заставляет убивать; ни того, кто слушает, ни того, кто побуждает слушать; ни того, кто обладает мудростью, ни того, кто обучает мудрости. Человек, отрубающий голову острым мечом, не губит тем самым ничьей жизни — просто меч попадает в пустое пространство, имеющееся между семью элементами. По-видимому, этот Пакудха Каччаяна превратился у западных ученых и наших индийских профессоров в Какудху Катьяяну.

По учению Санджайи Белаттхипутты, если меня кто-нибудь спросит, существует ли потусторонний мир, и если я считаю, что потусторонний мир существует, я отвечу ему: да, потусторонний мир существует. Но сам я этого не говорю. Я не говорю, что потусторонний мир таков, но я не говорю также, что потусторонний мир не таков. Я не говорю ни того, что потусторонний мир существует, ни того, что потусторонний мир не существует. Если кто-нибудь спросит, имеется ли существо, не родившееся из утробы матери, Санджая ответит ему: я ничего не говорю относительно того, имеется ли существо, не родившееся из утробы матери. Точно так же нельзя наверняка сказать, имеются ли какие-либо последствия хороших и дурных поступков. Нельзя ничего определенного сказать о том, есть ли жизнь после смерти или ее нет. По мнению Санджайи, мы не можем что-либо знать о душе. Каждому следует заботиться о том, чтобы человек, отказавшись от громких слов о потустороннем мире, душе, Брахме и т. д., мог спокойно прожить свою жизнь в этом мире. Санджая Белаттхипутта был философом-скептиком. Будда в «Ану-

гатта никайе» говорит: «Как одежда, изготовленная из волос, — худшая из одежд, так фатализм Мокшилы Гошалы — худшая из всех философских школ». Здесь следует заметить, что двое наиболее талантливых учеников Будды — Сарипутта и Моггалаяна — в молодости были учениками Санджайи Белаттхипутты. Пятьсот учеников скептика Санджайи отказались от скептицизма и восприняли диалектический материализм Будды. Будда понимал, что в каждом философском учении заключена доля истины и что ни одно учение не представляет собой абсолютной истины, ибо мир не имеет конца. Поэтому сам он не создал какой-нибудь законченной философской системы.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ УПАНИШАД

Мысль философов локаяты, свободная от всякого влияния религии, была обращена вовне. Огромный интерес проявляли они к познанию внешнего посюстороннего мира. Философы локаяты рассматривали вопрос о том, каким образом может человек в посюстороннем мире прожить жизнь прекрасную и счастливую. Этот вопрос они рассматривали вне рамок религии. А философское направление, которое возникло в рамках самой ведической религии как реакция на ведические обряды *яджны,* жертвоприношения животных и т. д., называется упанишадами. Слово «упанишад» означает то, что устраняет неведение и желания. С другой стороны, многие считают, что упанишадами называется поучение, получаемое с глазу на глаз от гуру (*наставника*). Авторами различных шрути упанишад являются Махидаса, Уддалака, Сатьякама, Шандилья, Джайбали, Шветакету, Бхарадваджа, Бхригу, Гаргаяна, Пратардана, Яджнавалкья, Гарги, Майтрейи, Балаки, Аджаташатру и другие риши. Из всех 108 упанишад «Иша», «Кена», «Катха», «Тайттария», «Айтарея», «Каушатика», «Чхандогья» и «Брихадараньяка» называются ведическими упанишадами *(вайдика упанишад).* «Прашна», «Мундака», «Мандукья», «Шветашватара», «Майтри» и др. называются арианскими упанишадами *(арья упанишад).* Они стоят ниже *вайдика упанишад.* «Джабала», «Рамататапини», «Нрисинхатапини» и др. называются общинными упанишадами *(сампрадаика упанишад).* В каждой из них говорится о поклонении своим особым общинным богам. «Аллопанишад» и другие не охватываемые арианской религией упанишады называются искусственны-

ми упанишадами *(крикрима упанишад)*. Упанишады первых двух видов называются ведантой.

Хотя развитие взглядов упанишад происходило в рамках религии, во многих местах упанишад веды подвергаются критике, а знание вед и веданты называется низшим знанием. В «Мундакопанишаде» (кханда 1, шрути 4 и 5) Англираса так отвечает на вопрос Шаунаки:

«Те, кто знают брахмана, говорят, что знание может быть двух родов — высшее знание *(пара видья)* и низшее знание *(апара видья)*. Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, фонетика, описания ведических обрядов, «Кальпа», толкующая ведические обряды, «Нирукта», излагающая правила толкования вед, грамматика, просодия и астрономия — все это низшее знание, *апара видья*. С другой стороны, высшим знанием *(пара видья)* называются те упанишады, с помощью которых можно познать брахмана, или *акшару*. Это высшее знание — истинное знание».

В самом начале «Шветашватара упанишады» задается вопрос: «Брахма ли есть причина? Или причина — это время и все, что упомянуто в следующей шлоке? Из чего мы возникаем, для чего мы получаем возможность жить, куда мы исчезаем в период распада *(пралая)*? О познавшие брахман, для чего мы живем среди счастья и горя?»

В первой шрути «Кенопанишады» задается вопрос: «Кем приводится в движение ниспосланная душа, устремляющаяся к своему объекту, кем вселяется в тело жизнь, возвращающаяся к своему объекту? По чьему наущению люди произносят все эти слова? Какой бог направляет глаза и уши к их цели?»

В ведической религии говорилось о вечной жизни, однако философы упанишад видят, что в действительности жизнь не вечна, кратковременна и непрочна. В этом мире все, что имеет границы, смертно, здесь нет ничего бесконечного и вечного. После детства наступает зрелость, после зрелости — старость, после старости — смерть. То знание, которое мы приобретаем с помощью органов чувств, ограниченно, изменчиво и тленно. Возникает вопрос: каким образом можно достичь вечной жизни? Если в чувственном внешнем мире все преходяще, все

изменчиво, то в сверхчувственном мире должна иметься такая неизменная сущность, которая служит опорой вечной жизни, вечной радости и вечной истины. Эта мысль опьянила философов упанишад, и этим объясняются слова «Брихадараньяка упанишады»:

«Веди меня от дурного к благому. Веди меня из темноты к свету. Веди меня от смерти к бессмертию. Там, где в этой мантре сказано: веди меня от дурного к благому, дурное означает смерть, а благое значит бессмертие. Там, где говорится: веди меня из темноты к свету, темнота означает смерть, а свет значит бессмертие. Там, где говорится: веди меня от смерти к бессмертию, никакого скрытого смысла нет».

Здесь говорится о переходе от материального мира к миру духовному, или к познанию бога как источника всех ощущений *(чайтанья)*.

Возвышенное стремление к вечной жизни заставило философов упанишад обратить свой взгляд не на внешний, а на внутренний мир человека. На протяжении многих веков беззащитный, беспомощный, задавленный жизнью человек мечтал услышать о защите, о покровителе, о безмятежной вечной жизни. Риши упанишад, философски обосновав религию и суеверия, представили их на всеобщее обозрение в новом, измененном виде. Эти философские взгляды оставались подчиненными влиянию религии. В практической жизни мы не можем игнорировать внешний мир: мы должны здесь постоянно заботиться о добывании себе пропитания, должны постоянно заниматься мирскими делами. Среди различных желаний, борьбы, переживаний и мыслей мы забываем о себе, мы не задумываемся над тем, какова наша собственная природа и какова природа вселенной. Что представляет собой то, что мы называем *я*?

«Когда люди, погрузившись в сон, не желают ничего приятного, не видят никаких сновидений, это глубокий сон. Тот, кто находится как бы в состоянии глубокого сна, кто непознаваем, кто полон радости, кто питается радостью, средство восприятия которого знание, — тот, кто обладает этим знанием, есть *тритиятпада*, или *я*. Во время глубокого сна без сновидений нет никакого знания о внешнем мире, прекращаются все желания и

мысли. Тогда-то мы и получаем истинное представление об Атмане. Состояние глубокого сна здесь названо истинным *я*».

Раджа Джанака спрашивает Яджнавалкью: «О Яджнавалкья, когда солнце садится, луна заходит, огонь гаснет, звук умолкает, свет чего приходит тогда на помощь человеку? Душа тогда становится его светом. С помощью света души он сидит, ходит, трудится, странствует». Джанака снова спросил: «Кто есть Атман?» Яджнавалкья ответил: «Кто помещается в сознании или подобен сознанию, кто заключается в органах чувств, кто оживляет просветленного *(джьотипурушу)*, то есть разум, душу, жизнь, чувства и т. д., кто, уподобившись сознанию, обретается, созерцает и движется в посюстороннем мире, кто, укрываясь во сне, становится над миром бодрствования, являющимся многосторонним следствием неведения, тот и есть Атман» [1].

Если Атман свободен от телесного опыта и в нем нет даже бесформенных теней сновидений, если всевозможные объекты лишены содержания, то не становится ли Атман обманчивым сном? Если с луковицы сдирать одну кожицу за другой, то что останется в конце концов? Пустота, отрицание отрицания.

Яджнавалкья сказал: «Атман — это небытие небытия, отрицание отрицания. Атман не есть бытие, он — небытие небытия, отрицание отрицания. Наше тело тленно, подвластно смерти». Но это же тело — убежище бессмертного Атмана, ибо Атман не обладает собственным телом. Глаза — лишь орудие для зрения, а тот, кто смотрит, — Атман; уши — орудие для слушания, а тот, кто слышит, — Атман. В образе дыхания он называется дыханием, в словесном образе — словом, в зрительном образе — зрением, в слышимом образе — ухом, в образе сознания — душой. Все это — названия различных действий Атмана. Атман — это вечное нечто. Атман существует вечно среди уз бодрствования, сновидений, глубокого сна без сновидений и смерти. Атман есть нечто всеобщее и всеобъемлющий атрибут этого нечто.

«Кажется, что он не видит в глубоком сне, и тогда в

[1] «Брихадараньяка», 4.3.7.

действительности он и смотрит, но не видит; зрение не погибает, ибо тот, кто смотрит, нетленен. Но не существует какого-либо другого, отличного от него предмета, который бы он видел. Кажется, что он в этом случае не ощущает вкуса, и в действительности он тогда и пробует на вкус, но не ощущает вкуса. Ощущение вкуса не погибает, ибо тот, кто ощущает вкус, нетленен. Но не существует в отличной от него форме никакого второго предмета, вкус которого он бы ощущал» [1].

Точно так же причиной впечатления, будто он не ощущает запаха, не говорит, не мыслит, не осязает, не познает, является то, что отдельно от него ничего не существует. Когда имеется нечто ложное [это значит, что], он принимает его за другое, запах его принимает [данное] за запах другого, вкус его принимает [данное] за вкус другого, звук его принимает [данное] за звук другого, мысль о нем принимает [данную мысль] за мысль о другом, познает его как другое. В действительности же Атман — это весь мир. Атман обладает четырьмя состояниями: состояние бодрствования — в этом состоянии Атман осознает вещественные тела; состояние сна со сновидениями — в этом состоянии Атман не воспринимает внешний мир, но воспринимает тонкие тела *(сукшма васту)*. В этом состоянии мысль, возникшая на основе воспринятого в состоянии бодрствования, создает новый мир фантазии. Атман, освободившись от телесных уз, свободно бродит повсюду. Третье состояние Атмана — это глубокий сон *(сушупти)*; при нем нет ни сновидений, ни желаний. Атман, освободившись на время от тела, растворяется в Брахме и испытывает радость. Во время глубокого сна Атман освобождается от всех желаний. Но глубокий сон без сновидений не есть высшая ступень. То сверхчувственное сознание, в котором не остается никакого внешнего или внутреннего знания, называется четвертым состоянием *(турия авастха)*. В четвертом состоянии не остается никакого сознания, ни об атрибуте, ни об объекте. Он не сознает вещественных тел, не обладает внутренним знанием, он лишен обоих видов знания; он не невосприимчив к знанию; он

[1] «Брихадараньяка», 4.3.23; 4.3.25.

не обладает сознанием, но и не не обладает им; кто невидим, непостижим, лишен признаков, немыслим, невыразим, кто связан причинной связью с Абсолютом, кто стоит над звуком, осязанием, формой, вкусом и запахом, кого считают полным спокойствия и счастья единым четвертым состоянием, тот есть Атман, подлежащий особому познанию. Символом его служит слог «ом»; Атман обладает им. В глубоком сне проявляется свидетельствующая о небытии отрицательная форма Атмана. Атман — это радость, говорящая о бытии, радость бытия. Четвертое состояние, стоящее над состоянием бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна, состояние, описание которого невозможно для ограниченного существа, отягощенного телом, есть истинное состояние Атмана. Однако можно сказать, что оно не является пустотой.

Здесь дано понимание Атмана, отличное от понимания Яджнавалкьи. Четвертое состояние *(турия авастха)* — это состояние душевного опьянения, сходное с тем, которое возникает при возлиянии сока сома. Здесь вкратце было изложено учение философов упанишад об Атмане. Теперь посмотрим: что такое Брахма?

«Особенно старайся познать того, из которого рождаются живые существа, которые живут при рождении, к которому возвращаются и в которого входят при гибели *(пралая)*, он — Брахма». Услышав слова отца Варуны, Бхригу совершил обряд покаяния; совершив покаяние, он узнал, что рис — Брахма, жизнь — Брахма, знание — Брахма, радость — Брахма. Не говори плохо о рисе. Рис *(анна)* — самое главное, рис — это жизнь. Тело питается рисом. Тело поддерживается жизнью, жизнь поддерживается телом — рис поддерживается рисом. Кто понимает, что рис поддерживается рисом, тот освящается Брахмой, тот обладает рисом, тот питается рисом, тот велик своими сыновьями, скотом, светом Брахмы и славой. «Слушайте, слушайте! Я есмь рис, я есмь рис, я есмь рис. Я — пожиратель риса, я — пожиратель риса, я — пожиратель риса. Я — сочинитель шлок, я—сочинитель шлок, я—сочинитель шлок, я—первый из сыновей Риты. Раньше я был пупом земли, причиной бессмертия богов. Кто подносит меня в дар, тот тем самым

сохраняет меня. Я есмь рис, и я пожираю того, кто ест, не давая риса просящему его. Я уничтожаю весь мир. Свет мой подобен свету Солнца. Кто понимает это, тот получает соответствующее вознаграждение. Пусть все почитают нас обоих, радуются нам обоим, пусть мы оба приобретем могущество. Пусть знание нас обоих растет, и пусть мы между собой не ссоримся». Эти слова принадлежат не атеистам *(настика)* Дхишану или Аджита Кешакамбали, они сказаны в 10-й шрути «Тайттарья упанишады». Здесь очень определенно рис называется Брахмой. Философы-идеалисты утверждают, правда, что Бхригу, начиная с риса — или материи, — постепенно восходит к жизни, к уму, к знанию и радости. Анна́, или рис, никогда не может стать Брахмой, ибо он не обладает сознанием, поэтому Брахма — это жизнь. Но Бхригу увидел, что с помощью жизни не могут быть объяснены все явления в мире. Ум существует отдельно от материи и жизни, и ум этот есть Брахма. Но в мире разума есть много таких явлений, которые не могут быть объяснены с помощью умственного восприятия, поэтому Бхригу, совершив покаяние, увидел, что Брахма — это знание. Но знание также неполно: с помощью разума и сознания не может быть объяснено все, поэтому Бхригу, совершив покаяние, увидел, что Брахма — это радость. Радость — это не ничто, а всеобщность бытия.

Слова Бхригу здесь вполне очевидно искажены. После того как радость названа Брахмой, в 7-й шрути говорится: «Не говори плохо о рисе». Здесь говорится, что наше существование основывается на материи, на рисе. Бхригу говорил о постепенном возникновении жизни из риса, ума — из жизни, знания, или разума, — из ума и радости — из знания, ибо в последней шрути сказано: «Кто это понимает, тот достигает этого Атмана, состоящего из риса, Атмана, состоящего из жизни, Атмана, состоящего из ума, Атмана, состоящего из знания, Атмана, состоящего из радости, тот, став в соответствии со своим желанием обладателем риса и обладателем прекрасной внешности, наслаждается всем этим миром и поет гимн: «Слушайте, слушайте, слушайте! Я — это рис! Я — это рис! Я — это рис!» и т. д. Философы-идеа-

листы извратили Бхригу, превратив его из мятежного львенка в ягненка.

Было высказано мнение, что это описание Брахмы страдает недостатками: здесь Брахма выглядит как сущность, допускающая познание *(праманика)*. Это — описание того, насколько далеко может идти в своем познании мысль человека. Действительный же Брахма лишен формы, лишен качеств *(ниргуна)*. Этот лишенный качеств Брахма проявляется в образе Брахмы, допускающего познание *(праманика)*. Брахма — и то и другое *(екамевам двитиям)*. Он выступает то как Ишвара (бог) — творец всего сущего, то как сотворенная Хираньягарбха (Брахма, наделенный тонко дифференцированной майей). Когда мы связываем Атмана с вещественными телами, тогда Брахма выступает в образе Вирата (Брахмы, наделенного майей, дифференцированной в вещественных, воспринимаемых объектах). Этот Вират—совокупность всех объектов, всего сущего. Огонь— его мозг, Солнце и Луна — глаза, стороны света — уши, открытые всем веды — его слово, воздух — дыхание, сердце — вселенная, из его ног возникла земля. Он — душа всего живого. Хираньягарбха предшествует Вирату. Хираньягарбха проявляется в Вирате. Это — мировая душа, проявляющаяся в воспринимаемых (в противоположность невоспринимаемым тонким телам Хираньягарбхи), материальных объектах этого мира в образе Вирата. Хираньягарбха не обладает способностью проявления, Вират — обладает. Вират, Хираньягарбха, Ишвара (бог) и Брахма — все это различные состояния одного и того же Брахмы. В образе Вирата он — *вишва-брахманда* (яйцо Брахмы, из которого развивается весь мир), в образе мировой души он — Хираньягарбха, в образе самосознания он — бог и в образе радости — Брахма.

Брахма — это тот, кого нельзя мыслить при помощи разума, Брахма — это тот, при помощи кого мыслит разум [1].

Редко испытывает страх тот, кто знает радость Брахмы, недоступную ни уму, ни слову. Разум человека ог-

[1] См. «Тайтарья», 2.4.

раничен условиями места, времени, причины и следствия. Наш разум может дать описание только того мира, который постигнут опытным путем, и поэтому некоторые философы упанишад утверждают, что реальность стоит над условиями места, времени и причинно-следственной связи. Она не постижима опытным путем. Хотя в ней присутствует место, она стоит над местом, хотя в ней имеется время, она стоит над временем, хотя в ней есть причинно-следственная связь, она не подчинена ей. Яджнавалкья говорит: «О Гарги, как называется то, что выше неба и ниже земли, что люди называют будущим и настоящим, что заключается в данном месте?» Познавшие Брахму называют его Акшарой. Брахма не только не ограничен понятием места, но он не ограничен и рамками времени. У него нет ни начала, ни конца. Он не связан ни с прошлым, ни с будущим. Он господствует над всем. У ног его вечно вращается колесо времени. Хотя он и свободен от причинно-следственной связи, однако является причиной всех изменений в мире. Всякое множество исчезает в этом едином Брахме. Этот *ниргуна* (лишенный качеств) Брахма не может быть познан при помощи разума: разум может дать лишь частичную картину реальности, истинной же реальности он достичь не может. Разум может мыслить об объектах, обладающих связью с другими объектами, но мысль о лишенном связей Абсолюте недоступна разуму. Получить представление об истинной реальности, или Брахме, можно лишь при помощи интроспекции *(сваджня, антардришти)*. Брахма многообразен. Как огонь принимает различную форму в зависимости от различий в форме горящих предметов, так душа всего сущего принимает различную форму в зависимости от различий в форме предметов. Он (Брахма) находится и внутри, и вне всех предметов. Как солнце не отражается от поверхности загрязненных предметов, так и Брахма не соприкасается с печалью этого мира. Он един, он тот, кто управляет всем, он душа всего сущего, он свою единую форму делает многообразной. Он — вечное в тленных предметах, он — сознание обладающих сознанием. О свете его мы знать не можем.

«Там нет ни света солнца, ни света луны, не говоря

уже об огне; даже молния лишена света. Все освещается этим сверкающим светом Брахмы, все получает свет от его света» [1]. Здесь говорится об абстрактной форме сознания во вселенной. Мощь этого всеобщего сознания настолько велика, что ни один человек не может постичь его.

Лишенный качеств Брахма не может быть постигнут при помощи разума или учености. Лишь при помощи сверхъестественной способности к восприятию *(дивьядришти)* неслышное становится слышимым, непостижимое — постижимым и можно познать это неведомое. Брахманы получают эту сверхъестественную способность к восприятию, даже отказавшись от учености, даже в детском возрасте. Это *дивьядришти* есть непосредственное знание йоги. Это знание тоньше тонкого, больше великого. Оно близко и в то же время далеко, внутри и в то же время снаружи. Оно обладает движением и в то же время не обладает им. Для того, кто знает, оно неизвестно, для того, кто не знает, известно. Хотя это *дивьядришти* и есть истинное знание, разум не является абсолютно ложным. Разум не может полностью познать все; в остальных случаях он действен. Хотя знание разума не абсолютная истина, оно не является совершенно ошибочным. То, куда не может проникнуть разум, освещает внутренний взгляд. При помощи этого взаимного исправления и дополнения разума и внутреннего взгляда человек может вести спокойную жизнь: без внутреннего взгляда результаты разума будут неполными и частичными, но без разума результаты внутреннего взгляда будут слепыми, погруженными во мрак. По мнению риши из упанишад, если мы будем опираться лишь на разум, нам придется признать несвязанность и различие людей, и в результате мир превратится в арену соперничества и борьбы.

«Те, кто прославляют неведение *(авидью)*, входят во мрак, препятствующий знанию, или вступают на мирской путь, те же, кто прославляют знание, попадают в еще больший мрак» [2]. Лишь группа поклонников знания

[1] «Катхопанишад», 5 балли, 15 шрути.
[2] «Ямопанишада», 9 шрути; «Брихадараньяка», 4.4.10.

находится во мраке невежества. Сюда попадают после смерти те, кто лишен знаний и рассудка. Оставаясь в этом теле, мы так или иначе познали Брахму; если бы мы не познали его, то были бы лишены знания и произошло бы великое несчастье. Те, кто познают Брахму, становятся бессмертными, остальные становятся несчастными. Здесь не говорится ни о каких сверхъестественных силах; вполне ясно сказано, что мы познаем Брахму, или Чайтанью (бога), оставаясь в нашем материальном теле.

Часть риши из упанишад утверждает: мы ничего не знаем об этой изначальной причине. Бессмысленно задавать вопрос о том, каким образом Ниргуна Брахма устанавливает связь с миром. Бытие Брахмы отлично от мира связей. Этот мир не оказывает влияния на Брахму. Он существует в мире, но не в образе мира. Единое раздваивается, а отношение одного к другому есть майя, невыразимое. Все вещи возникают из Брахмы, подобно тому, как звук — из флейты или паутина — из паука. Свет исходит из солнца, но само солнце из-за этого не изменяется; точно так же, хотя из Брахмы возникает мир, сам Брахма не претерпевает никаких изменений. Единый Брахма удваивается. Брахма — это источник жизни, нить единства, связывающая воедино множественное. Брахма — это начало и истинная причина мира.

Благодаря несовершенству человеческого ума невозможно дать удовлетворительное объяснение связи Брахмы с миром. Человеческий ум оперирует категориями места и времени, причины и следствия. Эти категории заключают в себе противоречия. Следовательно, образ мира, возникающий в человеческом уме, является несовершенным отражением реальности, а не самой истинной реальностью. Всякий ограниченный опыт несовершенен, временен. Брахма один *(адвайта)*, он не может свидетельствовать о бытии.

Здесь мы не найдем отличия субъекта от объекта, хотя в мире это различие ясно прослеживается. Мы делим мир на части из-за несовершенства нашего ума. В действительности же все это — изменение формы Абсолюта, различных имен Брахмы. Это изменение *(викара)*

наблюдается в наименовании, а не в действии *(карья)*, точнее — само название нереально. Эта форма Брахмы обычна и не является неправильной. В результате развития из единого многого возникают формы названия. Однако без Брахмы формы названия сами по себе не являются реальными. Мир — это не иллюзия, а реальность, но это не высшая *(чарам)* истина *(сатья)*, а истина, зависящая от Брахмы; подобно тому, как всякая река утрачивает свое название, вливаясь в море, так и всякий познавший Брахму *(Брахма вид)* поглощается *(лин)* Брахмой, утрачивая свое имя.

«Все превращения, протекающие в золоте, можно познать, изучив небольшой слиток золота, ибо сущность золота от этих превращений не изменится»[1]. Когда мы говорим: «это — золотая цепь» *(хар)*, а «то — золотое украшение» *(канкар)*, в действительности мы имеем дело только с названием, сущность которого — золото, а все остальное — название его изменений. Точно так же всю реальность мира составляет Брахма. Как в основе золотого украшения лежит золото — не будь золота, не могло бы быть и золотого украшения, — так и мир — реальность Брахмы: Брахма — истинная реальность. Со времен Яджнавалкьи и Бхригу сознание считали независимым от бытия, говорили, что сознание первично.

В разных местах упанишад имеются разные мнения относительно создания мира: «Из души развивается эфир *(акаша)*, из эфира — воздух *(ваю)*, из воздуха — огонь *(агни)*, из огня — вода *(джал)*, из воды — земля *(притхиви)*, из земли — растение *(аушадхи)*, из растения — рис *(анна)*, из риса — сперма *(рета)*, из спермы — человек *(манушая)*. Таким образом, человек суть превращение млечного сока *(аннарош)*»[2].

«В период соединения *(йогакриякал)* вначале возникли туманности *(нихарика)*, из туманности — дым, затем появилось солнце, воздух, огонь, молния, хрусталь и луна для того, чтобы мог появиться Брахма. Если бы не возникла земля *(мриттика)*, вода, огонь, воздух, эфир и если бы не проявилось соединение этих пяти элементов, не имелось бы болезней, дряхлости и страданий. Здесь вполне отчетливо говорится о том, что сознание возникло из туманностей, лишенных сознания»[1].

[1] «Чхандогья», 6.1.5.
[2] «Тайтарья», валкья 2.

В «Брихадараньяка упанишаде» проводится та мысль, что раньше ничего не было, мир этот был покрыт смертью в виде голода, так как голод — это смерть. Я полагаю *(саманаска)*, что ум создан *(сришти)* смертью *(мритьей)* и она начала вас искать. Когда она была в состоянии *ачарнараты*, возникла вода. Эта вода была еще недействительна *(акартва)* по отношению к огню. На поверхности этой воды находилась вязкая масса, которая, затвердев, превратилась в землю. После создания земли из этой массы возник огонь, первое создание Брахмы. Далее, в упанишадах утверждается, что вещи вечно существуют независимо от Ишвары. Он не является творцом вещей, он лишь придал им надлежащую форму. По мнению других, Ишвара — это реальность, никем не созданная. Некоторые риши говорят в упанишадах о том, что Ишвара (бог), или первичная реальность, существует отдельно от Брахмы, хотя Ишвара и создал мир. Ишвара — живое существо, обладает речью, и он существует всюду, начиная от солнца и кончая пылинкой. Если человек утрачивает его, он не может постичь бессмертие. Существующая форма жизни не есть истина. Если приоткрыть пелену, постоянно скрывающую от нас предметы *(падартха)*, мы очутимся лицом к лицу с вечной истиной.

По мнению некоторых упанишад, не Брахма подвластен времени, а, наоборот, время подчинено Брахме. Наблюдается созидательный процесс внутреннего самосовершенствования. Поэтому земная *(партхива)* система *(паддхати)* рассматривается как реальная система, ибо реальность развивается самостоятельно через посредство земных изменений. Поэтому бесполезны поиски реальности в вечной бесконечной пустоте. В этом вечном существе можно найти время, основу и значение. Полагают, что процесс развития и изменения мира, его конец нельзя представить *(дхарана)* без всесущего *(сарваньяни парам)*. Система и порядок, наблюдаемые нами в

[1] «Шветашватара», гл. II, шрути 12—13.

этом мире, есть проявление Всевышнего *(парам)*. Реальность проявляется ежеминутно в своей истории. Бытие и протяженность едины.

Всевышний обнаруживается как в виде Брахмы, так и в высших и низших существах. В отличие от неорганического мира проявление Всевышнего (Абсолюта) в наиболее ясной форме происходит в живом мире. В отличие от мира животных его полное проявление происходит в человеческом обществе. Всякая живая особь стоит значительно выше представителей неодушевленного мира; самосознание по сравнению с сознанием более реально. Хотя одна и та же реальность проявляется в солнечной системе, лунном мире, звездной системе, в мире окаменелости *(прастар)*, в растительном и животном мире *(прани)*, тем не менее в мире живых существ в отличие от неорганического мира реальность проявляется в большей степени; так же точно и в человеке — в отличие от животного, и в мире духовном — в отличие от мира разума. Иначе, по мнению составителей упанишад, конец мира есть небытие, то есть наблюдается вечное отрицание отрицаний *(нети-нети)*.

Они полагают, что жизнь *(джива)* имеет четыре формы: черви и насекомые рождаются от испарений и сырости; птицы *(пакши)* рождаются из яиц; растение *(удбхид)* — из земли; живые существа *(прани)* — из матки. Происхождение каждого вида жизни имеет свое наименование, а именно: *сведаджа, андаджа, удбиджа* и *джараюджа*. Самой низшей ступенью является земля. По мнению некоторых риши, первичным элементом *(адхибхута)* являлась вода, а другие полагают, что таких элементов было три: огонь, вода и земля. Все остальные элементы возникли из этих трех первичных элементов. «Все божества, а также Брахма, Индра и Праджапати; пять великих элементов — земля, воздух, эфир, вода и огонь; все вплоть до мельчайших земноводных *(убхачар)* существ, а также всякого вида существа, порожденные семенем, *андаджа*, или рожденные из яйца, *джараюджа*, или рожденные живыми существами, и живые существа, развившиеся из испарения; растения, лошади, коровы, люди, слоны, все одушевленное и неодушевленное, все летающее и т. п. — все это создано мудростью мудрого. Мир — это око мудрости, мудрость — основание всего мира, следовательно, мудрость *(праджня)* суть Брахма».

Упанишады учат, что вещей существует бесчисленное множество, все они отличаются по своим качествам, но эти качества не изменяются. Когда мы взбиваем сливки, получаем масло, но сами сливки маслом не становятся, оно плавает в сливках в виде крупинок. Жизнь возникла из материи, но саму жизнь нельзя объяснить посредством вещи. Сознание *(чайтанья)* возникло благодаря жизни, но объяснить сознание только жизнью нельзя. Человек обладает любовью *(прем)*, страстью, мышлением *(вивека)* и логикой; он, несомненно, стоит значительно выше животных и птиц; он может анализировать *(атма-читта)* свои поступки. Именно поэтому человек, будучи по своей природе смертным, вечно стремится к бессмертному.

«Воздух, облако и молния лишены телесности *(деха)*. Подобно тому как все эти категории, являясь бестелесными, порождены в солнечной системе, возникая из эфира в самостоятельной форме, точно так же и джива, выйдя из тела и соединившись со Всевышним, принимает свою форму. Он высший человек. До того как джива принял свою форму, он смеется, играет и, забыв о теле, данном ему его родителями, путешествует со своими женами и родственниками. Как лошадь соединена с колесницей, так и жизнь воплощена в теле»[1].

В третьей главе во второй шрути «Мундакопанишада» ясно говорится о том, что тело человека не является душой *(атма)*. Сливаясь воедино, тело и душа представляют собой нечто единое, подобно тому как две птицы находят приют на одном дереве. Одна из них ест вкусные плоды, в то время как другая страдает от голода. Джива, также поглощая плоды одного и того же дерева, принимает тело за душу и благодаря своему бессилию испытывает страдание. Когда она, кроме тела, видит еще Ишвару, его величие, ее печаль *(шок)* проходит. Джива постоянно окутана неведением *(аджняна)*, и она может познать себя только в том случае, если преодолеет это

[1] «Чхандогья», 8.12.3.

неведение. Именно поэтому риши упанишад, обращаясь ко всем, говорит:

«Встань, пробудись, о джива! Приобретай познания у лучших наставников. По пути знания так же трудно продвигаться, как преодолевать лезвие бритвы, говорят риши. Тот, кого нельзя слышать, осязать, кто не имеет цвета, не изменяется, кто вечен, не имеет запаха, кто бесконечен, кто существует независимо от разума и постоянен, тот из верующих, кто постигает его, избавится от смерти. У потустороннего *(адхиканейи)* нет разума, нет качеств, так как оно — абстрактное представление»[1].

Вирочан говорит асурам: в этом мире *(ихалоки)* тело надо почитать и ухаживать *(сева)* за ним. Если тело почитать и ухаживать за ним, то это хорошо как для этого мира, так и для потустороннего. Поэтому и до сих пор люди считают асуром всякого человека, не совершающего жертвоприношений, неверующего, так как это путь избавления асуров. Асуры снабжают мертвое тело необходимыми вещами, одеждой, украшениями. Они полагают, что посредством таких действий можно будет покорить тот мир *(паралока)*. Однако определенные вещи не могут принести удовлетворение. Поэтому теория упанишад считает, что единственный путь, который ведет к высшей жизни *(уппата дживан)* и полному избавлению,— это отшельническая жизнь в лесу, отказ от земных благ и оставление семьи. Яджнявалкья полагает, что в основе всей нашей любви лежит себялюбие. Любовь к богатству, любовь к стране и семье и т. п.— все это особое проявление себялюбия, или эгоизма. Мы любим жену, сына потому, что в них есть высшая любовь. И они являются ступенью к достижению высшей любви. Он желает, он велик. Если имеются определенные желания у Брахмы, то вполне естественным кажется тот факт, что люди также обладают желаниями. Необходимо стремиться к тому, чтобы люди избавились от страсти *(камы)*, гнева *(кродхи)*, жадности *(лобхи)* и других желаний. Такие стремления (желания), как любовь, сожаление и сочувствие, считаются хорошими стремлениями. Жизнь — это наш большой праздник. Поэтому нас при-

[1] «Катхопанишад», мандала 3, шрути 14.

зывают к ненасилию *(ахинсе)*, к выполнению религиозного долга в повседневной жизни, к справедливым поступкам и действиям, к самоограничению и подаянию *(дан)*. Бессмертность достигается не богатством и не действиями *(кармами)*, а только через отречение *(тьяг)*.

«Ум *(буддхи)* отречется от изменяющихся вещей, состоящих из пяти элементов. Этим отречением испытавший удовольствие не завидует богатству другого. В руках непросвещенного богатство *(артха)* становится бесполезным, а в руках знатока достояние всегда имеет значение. Прежде чем сделать святым ум, необходимо вначале сделать святым тело. Святость тела *(дехи)* достигается омовением, воздержанием от обильной пищи, жизнью в одиночестве. Известно, что если человек ведет благочестивый образ жизни, он может жить до ста лет»[1].

В «Иша упанишаде» признается необходимость в богатстве, но там же говорится о разумном и справедливом его использовании.

Для того чтобы избавиться от земных страстей, говорится в упанишадах, необходимо пройти четыре ступени *(ашрамы)* жизни, а именно: годы религиозного ученичества *(брахмачарья)*; жизнь домохозяина *(гархастхья)*; отшельничество *(ванпрастха)* и аскетизм *(санньясни)*. Мальчик, имеющий священный шнурок, приходит в дом учителя, где проходит первую ступень жизни, и там получает знания. В юношеском возрасте он женится и становится семьянином *(сансари)*. Узы брака являются священными узами. Жена должна принадлежать к той же религии *(сахадхармини)*. После воспитания детей мужчина постепенно отвыкает от дома, общества, от земных благ, ограничивает себя и готовится к следующей стадии жизни. В пятидесятилетнем возрасте мужчина начинает вести отшельническую жизнь. Проводя определенное время в положении отшельника, он ограничивает умственные и телесные возможности, готовясь к стадии аскетизма. Голова его должна быть брита, одежду он должен носить желтого цвета; жить только подаяниями. Подлинный санньяси путем самоограничения и самосозерцания как бы переживает страдания за всех людей. Правом на

[1] «Иша», шрути 1.

прохождение четырех стадий жизни обладают только брахманы и кшатрии. Вайшья и шудры признаны прислуживать им. Они порицают тех, кто убивает животных при жертвоприношениях с целью приобретения многочисленного богатства как в этом, так и потустороннем мире. Почитание *(упасана)* ведийских божеств жизни, ступень почитания бога — средняя ступень, самое высшее поклонение — вечному или высшему знанию. Только темные *(аджня)* люди почитают раздельно Ишвару и высшее знание. В ведах имеется несколько положений, соблюдение которых способствует достижению рая *(сварга)*. Упанишады учат, что стремиться надо не только к материальным благам *(лобха)*, но и к достижению рая. Поэтому, оставив стремление к приобретению блаженства в раю, человек должен размышлять об избавлении.

Но избавление *(мукти)* не означает смерть, или пустоту. В «Прашнопанишаде» говорится о том, что, подобно тому как река, сливаясь с морем, теряет свое название и остается только море, так и душа созерцателя *(паридаршан-карта)* сливается с Всевышним *(парам пураша)* и растворяется в нем. При этом теряется форма имени. Тогда его называют пурушей, и он становится вечным и бессмертным. Высшей степенью реальности является такая степень блаженства, где джива сам по себе не существует, а вместе с Брахмой представляет единую душу. Нацель лук на Брахму с помощью мысли, погруженной в Брахму, и пронзи его. Божество становится луком *(дхану)*, целью — Брахма, а стрелой — душа. Как стрела поражает цель, так и поклоняющийся *(садхак)* погружается в Брахму. Если в Брахме имеется два начала, то одно наблюдает за другим, одно осязает другое, одно слушает другое и одно познает другое. Если бы все было сосредоточено в одной душе *(экатме)*, тогда одно наблюдало бы за другим, одно осязало другое, одно слушало другое, одно познавало другое. Посредством чего и как люди все это познают? Посредством того, что называют «отрицанием отрицания». Он и является душой *(атмой)*. Это — непостижимое *(аграхания)*, потому что не может быть воспринято; это — вечное *(акшай)*, так как оно нерушимо; это ни с кем не связано никакими

узами, ибо оно одиноко *(асанга)*. Он свободен, он не испытывает боли, у него нет конца постигнуть это. «О подруга, таким образом мы получили наставления, моя дорогая. Имеется лишь поклонение бессмертному *(атриттве)*, и, кроме этого, ничего больше нет» [1].

В относительном *(апекшик)* мире благодаря тому, что имеет место связь *(двандва)* субъекта с объектом, имеется налицо деятельность *(карма)*, мышление *(читта)* и сознание *(чаитанья)*. Это, конечно, является признаком дуалистического воззрения. В абсолютном *(парам)* мире всякое различие *(нанатва)* исчезает; все цвета становятся бесцветными, звуки — неслышимыми, движение — неподвижным. Все отрицает все. Совершенные души *(сампурна атма)* полностью сливаются с Абсолютом *(парам атма)*. Здесь мы имеем дело с отрицанием отрицания *(насти-насти)*.

В «Тайттарья упанишаде» говорится о том, что свободный *(мукта)* джива идентичен *(садриша)* с Брахмой, но не сливается с ним (Брахмой). Будучи в таком состоянии, джива достигает совершенства и получает полное освобождение. Как морская волна не теряется полностью в море, точно так же и свободная джива не исчезает полностью в Брахме. Мы не можем стать свободными, будучи живыми *(дживита)*, из-за наличия в нас индивидуального *я (ахам)*. Кто окажется в состоянии полностью утратить свое *я* еще в этой жизни *(дживан)*, тот обретет свободу. Стремление к познанию бесконечной жизни является добродетелью, а проявление невежества в этом деле есть порок *(пап)*. Если мы не признаем господство Всевышнего из-за нашего *я (ахам)*, то это ведет к пороку. Добродетель есть мораль *(нити)* жизни, порок — мораль смерти. Но порок не является вечно установленной категорией, ибо порок также может стать добродетелью. Бытие проявляется через закон борьбы, эволюция *(крамвикам)* предполагает отречение от борьбы. Насколько проявляется борьба *(санграм)* и отречение *(тьяг)*, настолько проявляется независимость и радость. Пока мы не сможем встретиться лицом к лицу с Брахмой, до тех пор эта жизнь — вечная смерть.

---

[1] «Брихадараньяка», 8.6.3.

По мнению составителей упанишад, какое семя в жизни посеяли, такие и плоды будем собирать. От хорошего семени — хороший плод, а от плохого семени — плохой плод. Пока нашими действиями *(карма)* руководят своекорыстие и эгоизм, до тех пор джива связана путами. Свобода достигается посредством бескорыстной деятельности. Как птица привязана к своему гнезду, так и человек является пленником самого себя. Своекорыстными и эгоистическими действиями мы все больше и больше опутываем нашу жизнь цепями смерти. Наше настоящее определяется нашим прошлым; каждый наш настоящий поступок есть следствие прошлой деятельности. Жизненная сила человека свободна. Этой жизненной силой человек может победить свои страсти *(рипу)*. Человек колеблется *(долаяман)* или находится между одушевленной и неодушевленной природой, причем необходимость и свобода представляют собой два фактора, под влиянием которых находится человек. Все действия и поступки, совершаемые нами в этом мире, приносят свои плоды. Кроме того, наша деятельность оказывает влияние и оставляет свой след на умственных и душевных процессах. Это впечатление *(санскара)* и желание вынуждают человека вновь и вновь возвращаться к деятельности. Путем обуздания и сдерживания самих себя мы можем усилить хорошие стремления и можем ослабить нежелательные стремления. Мы не обладаем силой для того, чтобы повлиять на настоящее положение, потому что сейчас действуют силы прошлой деятельности. Но наше будущее мы можем понять и в известной мере подготовить. В данном случае мы имеем свободную силу воли; прошлое представляется бессердечным *(нирма)*, а будущее — блестящим.

Согласно воззрению упанишад, все те, кто в этом мире действуют справедливо и честно, а также обладают подлинными познаниями, становятся бессмертными и не родятся вновь. Кто пренебрегает справедливой деятельностью и не стремится к познаниям, тот становится объектом непрерывной игры жизни и смерти. Читра говорит: «Кто уходит из этого мира, тот неизбежно является в лунный мир *(чандралоку)*. В светлую половину месяца у них возникают радость и довольствие, а в темную половину месяца они такой радости не испытывают. Луна — это преддверие небесного рая *(сваргалоки)*. Кто не признает наличия лунного мира, тот не обретает и высшего мира *(уччалоку)*. Если он не признает бытия того мира, его ниспосылают обратно в этот мир в виде дождя. Оказавшись в этом мире, он, согласно своей карме и образу действий, становится человеком, змеей или принимает форму тигра, льва и т. д. Если его спросить, кто же он, он ответит: «Я — рожденный сезоном *(ритусварупа)*, результат пятнадцати поколений и перерождений и ниспосланный из мира луны, некогда установлен предками *(картри пурушами)* в виде семени. Эти пуруши оплодотворили материнское лоно. Я принял телесную оболочку и вновь родился для того, чтобы обрести знание Брахмы и знания, противоположные ему.

В стремлении обрести бессмертие мы постоянно озабочены поддержанием жизни. Посредством стремления к истине и аскетизма я становлюсь временем года *(риту)*. Но кто я? Я — тот же, кто и вы! Луна послала его в высший мир *(урдхва-локу)*. Он, двигаясь по божественному пути, проходит через *агни-локу, ваю-локу, адидья-локу, чандра-локу, праджапати-локу* и, наконец, достигает Брахма-локу. В Брахма-локе имеются озеро и река, по имени Виджера. Там имеется дерево, которое называется «иля», и храм под именем «апараджита». Храм этот охраняют Индра и Праджапати. Если кто-либо приблизится к Брахма-локе, Брахма отдает повеление: бегите к нему, немедленно доставьте его с надлежащим уважением. Переправившись через реку Виджару, он становится неподверженным распаду *(джаре)*. Сто нимф с порошком *(чурной)* в руках, сто нимф с одеждой в руках, с сотней плодов *(пхалами)*, с сотней выжимок боярышника *(анджня)*, с сотней венков *(манья)* бегут ему навстречу. Они наряжают его в украшения Брахмы [1].

Если джива не следует по пути родителя и не попадает в божественную колесницу, он идет по третьему пути, который ведет в ад. Здесь происходит быстрая смена рождений и смерти. Кто почитает познание, тот

[1] «Каушит ки», гл. 1, шрути 3—4.

следует в божественной колеснице, а кто привержен к карме, тот идет по пути родителя. Прежде чем вступить в этот мир *(пхалоку)*, почитающие карму пребывают некоторое время в *чандра-локе* для того, чтобы утратить следствие и причину *(карма-пхалу)*. Вначале тела их как бы растворяются и, теряя форму, сливаются с эфиром. Из эфира они превращаются в воздух, из воздуха образуется туманность, из туманности создаются верхние слои облаков, из последних возникают тучи, а из туч они выпадают в виде дождя. Выпав в виде дождя, они становятся рисом, ячменем, растением, кунжутом, травой и т. п. Существование этих растений — только соприкосновение с неподвижностью. Поэтому они не испытывают ни радости, ни страдания. Это рождение в виде злаков является истинным рождением.

Человек обладает пятью органами действия *(кармендриями)* и пятью органами познания. Ум регулирует и направляет всю деятельность этих органов. Человек обычно говорит: «Я был невнимателен, а поэтому не видел и не слышал». Это дает нам возможность сделать вывод о том, что человек наблюдает и слушает посредством ума. Такие явления, как желание, намерение, уважение, самообладание, чувство стыда и страха, а также понимание, — все есть результат деятельности ума. Благодаря уму и его функционированию человек может распознавать и осязать явления, происходящие у него за спиной. Всякое слово *(вак)* состоит из звуков *(дхван)*, а словом обозначают вещи, но сам звук не является проявлением чего-то другого. *Апан, вьян, удан, саман и ан* являются живыми. Всякое тело состоит из жизненных умственных и других элементов»[1]. Под словом «кама» понимается желание совокупления; *санкальпа* означает способность распознавать простые цвета, такие, как белый, голубой, красный и т. д., *дхрихти* — самообладание. *Пран* обозначает ветер, выходящий из носа, рта и сердца. *Анан* — ветер, занимающий место от сердца до пупка и являющийся причиной выделения мочи и кала. *Вьян* — это регулятор *праны* и *ананы*, причина трудно выполнимых действий. *Саман* — ветер, переворачивающий пищу

[1] «Брихадараньяка», 1.5.3.

в кишках; он — общая форма всех ветров, *ан* связан со всеми усилиями тела.

Благодаря контакту органов восприятия с объектами появляется непосредственное познание. В каждый момент посредством наших органов восприятия мы можем приобрести непосредственное *(пратьякша)* познание. «Когда словом выражают суждение, тогда все органы чувств, подчиняясь этому, принимают участие в произнесении этого выражения. Когда мы что-либо рассматриваем, органы познания сосредоточиваются в этом направлении; когда мы что-либо слушаем, наши органы чувств, повинуясь этому, воспринимают звуки. Когда ум размышляет о чем-либо, все органы восприятия способствуют этому процессу; когда производится дыхание, то все другие органы тоже подчиняются этому основному действию. Индра говорит: из всех органов самым важным является орган дыхания»[1].

Буддхи более важен, чем ум *(мана)*. Буддхи имеет следующие синонимы: *санведана, упалабхи, дхарана, водж, кальпана, иччха, смрити, антардришти, матамат* и т. д. Над процессом наблюдения, слушания и т. д. господствует душа. Она регулирует и направляет деятельность индрий, праны, буддхи и маны. Душа — вездесуща и абсолютна *(парам)*, она пребывает в сердце *(хридайе)*. По форме построения душа относится к тонким телам, являясь в виде зерна риса или ячменя. Ум *(мана)* по сравнению с сознанием *(чайтаньей)* значительно шире. В состоянии бодрствования ум и органы чувств *(индрии)* пребывают в непрерывной деятельности. В состоянии сна индрии бездействуют и только ум находится в состоянии деятельности. В состоянии глубокого сна и ум и органы чувств бездействуют.

Многие полагают, что упанишады характеризуются главным образом монизмом *(адвайтавада)*, другие считают, что основной чертой упанишад является *вишишт-адвайтавада*, или дуализм. Если глубоко и внимательно изучить упанишады, станет ясно, что в них заключено много интересных мыслей. Эти мысли — не только идеалистического порядка, в них имеются также мате-

[1] «Каушитаки», 3.2.

риалистические положения и развита логика. Последователи упанишад, поступая так же, как Шанкара и Рамануджа, извращают значение понятий, приходя к монизму или дуализму. Большая часть упанишад была извращена под воздействием религии, и дальнейшее их развитие происходило в рамках религии. У человека рождаются всякого рода сложные и запутанные мысли, связанные с природой и человеком. Эти мысли, по мнению сторонников упанишад, порождены Ишварой. Одна и та же сила варвару представляется призраком *(претой)*, а культурному человеку кажется силой Брахмы. Именно поэтому в упанишадах говорится о том, что Брахма не может быть познан и описан с помощью слов, — он трансцендентен. Брахма — это мистическая *(рахасьямай)* сила, наличие которой могут постулировать верующие, но в научной философии эта сила не может стать предметом рассмотрения. Как известно, философия опирается на логику. Если определенные положения доказываются умно и строго логически, тогда для Брахмы не остается места и он прекращает свое существование. Поэтому наш мир представляется раздробленным *(аншик)* и несовершенным. Этот несовершенный мир может быть познан посредством интеллекта *(буддхи)*. Брахма недоступен пониманию потому, что в сфере пространства и времени, в сфере действия причинно-следственных отношений также проявляется несовершенство, но без причины и следствия, а также времени и пространства можно постигнуть это совершенство и полноту только путем познания. Разве видимый мир имеет какое-либо отношение к Брахме, лишенному качеств и прочих атрибутов? На этот вопрос не дается удовлетворительного ответа. После дальнейших рассуждений и объяснений обычно говорится о том, что эта связь представляется иллюзорной *(майя)*. Майя — это не истина и не ложь, она не выразима словами, то есть это чистый *(ничхук)* мистицизм *(рахасьявада)*, противоречащий логике и философии. Сторонники упанишад искусственно связали в одно понятие вещь *(васту)* и объект, вещь и сознание, объект и субъект. На их мышление большое влияние оказала религия. Хотя познанию *(джняне)* они придавали больше значения,

чем деятельности *(карме)*, тем не менее они оказались неспособными связать воедино науку и практику. Прославляя знание, они не осмелились открыто порицать ритуальное жертвоприношение.

«С истинным желанием выполняй кармы, которые поэты видели в ведмантрах, распространенных во второй юге. Это является собственным успехом — путем достижения результата. После строгого исполнения обязанностей *саньяси* должен постигнуть науку, имеющую отношение к Брахме». Рождение такого воззрения — это реакция против формальных ритуалов жречества, конец его — это компромисс с формальными ритуалами и жречеством. Вполне возможно, что, несмотря на суждения, направленные против вед, упанишады стали составной частью вед под названием веданты. Упанишады не могли создать какие-либо ценности для жизни, они только позолотили старые ценности. Но для неискушенного этого вполне достаточно. Поэтому мировоззрение упанишад имело ограниченное влияние среди кучки мыслящих людей, оно не могло охватить все общество. Широкие массы находились под нераздельным влиянием народных поверий и предрассудков.

Индийское общество того времени, подобно обществу Древней Греции, использовало рабский труд, то есть труд шудр. Богатство страны создавалось вайшьями и шудрами; вся структура общества держалась исключительно на их труде. В виде надстройки со временем возникли государство, религия, философия, литература и законы. Последователи упанишад, конечно, составили часть этой надстройки. Чем более темными и невежественными были люди низших сословий, тем больше господствующие классы общества пользовались всяческими благами и привилегиями. Подобно тому как последователи и сторонники Платона в Древней Греции готовили законы для высшей аристократии, так и сторонники упанишад в Индии утверждали науку в интересах брахманов и кшатриев. Они хорошо представляли себе тот факт, что, если низы постигнут определенные знания, вся система общественного устройства может рухнуть, как карточный домик. Они также хорошо отдавали себе отчет в том, что без систематического труда людей

низшего сословия вся их жизнь, полная благополучия и удовольствий, окончится. Мудрец Бхригу говорил: «Не пренебрегайте пищей»; «добивайтесь получения большего количества пищи». Идеалисты знали, что в этих словах заключена квинтэссенция идеализма. Они походят на безбожника Дхишана и Адхитакешкомба. «Я пища, я пища, и т. д.» и другие наставления, приводившиеся из Самаведы, не могут быть услышаны даже из уст самого вульгарного материалиста. В четвертой главе «Брихадараньяки», в первой шрути и первой ее брахмане, говорится: «Однажды Вайдеха Джанак присутствовал на царском совете. В это время вошел Яджнявалкья. Джанак, обращаясь к нему, спросил: «Яджнявалкья, по какому делу ты сюда пришел? Ради желания иметь животных или ради духовных запросов?» Яджнявалкья ответил: «Я имел в виду то и другое».

Платон поносил софизм за то, что софисты учили за деньги. В Индии муни и риши учили за тысячи коров. Возможно, что это божественное проявление индийского идеализма? Явление это недоступно пониманию нашего простого ума. По-видимому, это можно понять только в состоянии экзальтации путем специальной подготовки. Легко можно понять только то, что все эти муни и риши учили, извлекая из этого личную выгоду, что было принято в тот период.

Один из первых философов в Индии, который старался ввести и распространить научное философское мышление, основанное на опыте, и хотел избавиться от влияния ведийских законов, был Капила. Хотя он, подобно Дхишану, и не наносил открытых и прямых ударов по ведийской религии, тем не менее он энергично распространял материалистические идеи, проявляя некоторое пренебрежение к ведам. Учение Капилы называется философией санкхья.

ФИЛОСОФИЯ САНКХЬЯ

Предполагают, что Капила — создатель философии санкхья — жил около 600-х годов до н. э. Он жил почти за сто лет до Будды. Задолго до жизни Капилы на развалинах родового строя возникло государство. Арийцы в это время уже достигли высшей ступени культуры. Были изобретены многие деревянные орудия. Именно этим обусловливается возможность возникновения диалектического мировоззрения *(чинтадхара)* Будды и механистического материализма *(янтрик вастувади)* Капилы и Махавиры. Асури популяризировал *(джанприя)* эту философию, а Панчашикха усиленно распространял *(прочаран)* ее. Панчашикха был современником раджи Джанака и пользовался большим уважением при дворе последнего.

Ишвара-Кришна написал карику к философии санкхья. Основное содержание *(пракритарупа)* философии санкхья заключено в этой карике. Ввиду того что прежде письмо не было распространено, философы излагали свои сутры кратко, подобно общим формулам Эвклидовой геометрии. Без комментариев все эти сутры понять невозможно. Хотя философия санкхья — самая древняя, ее сутры были записаны позже всех. Поэтому в философии санкхья имеется много новых сутр, противоречащих оригинальным. Карика по сравнению с сутрами более пригодна для понимания философии санкхья.

Капила был философом-материалистом *(вастувади)*. Его воззрение было извращено. Прежде всего видны усилия Виджняна Бхикшу. Виджняна Бхикшу говорит: «Нет познаний *(джняна)*, равных познаниям системы

санкхья, нет и силы, равной силе, получаемой из абстрактного созерцания» [1].

Не может быть никакого сомнения в том, что теория познания в системе санкхья является ее основой. И несмотря на это, он пытался соединить религиозную веданту (*веданта пармартхик*) с философией санкхья, что явно противоречит учению системы санкхья.

Основное содержание философии санкхья — страдание. В «Санкхья-карике» говорится: «Есть три вида страданий. Боязнь этих страданий вызывает желание узнать средства избавления от них. Но нельзя сказать, что, кроме видимых (*дришта*) средств избавления, все другие средства избавления иллюзорны, так как нет никакой уверенности и в том, чтобы через эти видимые средства наступило избавление от страданий. Если избавление от страданий при помощи этих видимых средств и наступит, то только временно, не навечно» [2].

Как уже было сказано, существует три вида страданий: телесные, умственные и духовные (*адхьянтика*). Эти страдания в свою очередь делятся на два вида: физические (*шарирака*) и психические (*мансика*). Болезни (*рога*) относятся к физическим страданиям, желания — к психическим. Страдания, причиненные животному укрощением (*ашрая*), называются материальными (*адхибхаутика*). Когда мы страдаем от нападения тигра, вора или грабителя, то эти страдания тоже именуются *адхибхаутика*. Страдания, вызванные ветром (*баташей*) или огнем (*агни*), относятся к сверхъестественным (*адхидайвика*), как и страдания, порожденные холодом, жарой и т. п. [3].

Полное избавление от этих трех видов страданий может быть достигнуто с помощью Всевышнего (*парампурушартха*). Эти три вида страданий называются *хея*, а конечное избавление (*нивритти*) от страданий называют *хан*. Избавление от страданий достигается соединением (*сапёг*) пуруши и пракрити, причем если этот процесс не осознан (*авивека*), он называется *хеяхету*, а если осознан (*вивека*) — *ханонай*. При соединении

[1] «Санкхья-карика», шлока 1.
[2] Там же.
[3] См. «Санкхья-даршана», 1.1.

(*саньйога*) пуруши и пракрити сила рассудка (*вивека шакти*) человека утрачивается; в этом действительная причина (*карана*) страданий. Избавление от страданий наступает, если восстанавливается рассудок путем обособления (*партхакья*) пуруши и пракрити. В философии санкхья в основном рассматриваются средства избавления от этих страданий [1].

Дело исполнения долга, предписанного ведами, рассматривается как видимое (*дришта*) средство избавления от страданий. В этих предписанных ведами обязанностях содержатся элементы несвятости, кратковременности и непристойности (*таратанья, пашва, ратва, авишудхи*). В противоположность этому освобождение наступает более определенно и правильно, если познается отличие невидимых пуруши и пракрити от видимых неодушевленных предметов.

По мнению Капилы, этот мир не создавался, а следовательно, не было его создателя, и мир развился постепенно. Доводы Капилы были, подобно доводам механистических материалистов (*янтрик вастувади*), религиозно-дедуктивные. В его философии проявляется явная склонность к религиозным аргументам. Капила признает две реальности — познающего индивида (*джнята атма*) и предмет познания (*джней бишой*). Если это не так, то опыт не имеет никакого значения. Так как Капила пытался основать свою философию с помощью перечисления основных объектов познания, то ее стали называть *санкхья-даршана*. Он считает, что в постепенном развитии материи всегда виден действующий закон. Следствие (*карья*) всегда отделимо от причины (*карана*). Поэтому мы не можем сказать, что причиной мира (*джагата*) был сам мир. Единственная причина мира, как это отчетливо явствует из сочинений Капилы, — единство вселенной. Наблюдается непрерывность в развитии мира от низшего к высшему:

«Ничего не может возникнуть из того, чего не существует. Следовательно, может ли существовать следствие до возникновения причины?» [2]

[1] См. «Санкхья-карика», шлока 2.
[2] «Санкхья-карика», шлока 2.

Причина тесно связана со следствием. Если бы этого не было, тогда всюду и всегда все могло бы возникнуть. Каждая причина обусловливает особое следствие, и не может быть причины без следствия. Следствие совершенно неотделимо от причины. Поэтому всякое следствие обусловлено. Это учение называется «саткарьявада». При помощи этой теории опровергается брахманизм *(брахмавада)*. Если первопричина есть бог *(брахма)*, а мир — следствие, тогда представляется несоответствие между причиной и следствием. Однако не может быть несоответствия причины и следствия. Материя *(пракрити)* — причина этого мира. Вселенная — результат видоизменения первичной материи *(пракрити)* [1]. Сущностью всего является первичная материя, и в этой сущности нет никакого духа [2].

В теории следствия делается вывод о существовании причинно-обусловленной первичной материи. Основой всякого следствия считается причина, то есть пракрити. Пракрити есть первопричина, из которой возникает бытие. Пракрити вездесуща, вечна и едина. Следствия ее во многом ограничены пространством и временем. Исходя из отличительной черты следствия, мы можем сделать вывод о его основе — первичная материя не имеет ни начала, ни конца [3]. Первоначальная материя *(мула пракрити)* не есть чье-либо следствие или модификация *(викрити)* чего-либо. Махат, высокомерие, звук, осязание, цвет, вкус и обоняние есть семь модификаций пракрити, то есть и причина и следствие имеют общую природу.

Пять элементов *(бхут)*, пять органов чувств *(джнянендрия)*, пять органов действия *(кармендрия)* и ум *(мана)* представляют собой модификации, то есть они являются не чьей-либо причиной, а лишь следствием. Это ни пуруша, ни пракрити, ни их модификации, ни причина, ни следствие [4]. Пракрити есть первопричина *(ади упадана)*, а шрути — следствие деятельности других. Интеллект *(буддхи)*, ум *(мана)* и все другие органы есть следствие первопричины — пракрити. Обычно спрашивают: какие имеются доказательства, что создатель *(сриштикарта)* мира — пуруша? [1] Именно пракрити является реальным творцом мира, а пуруша есть только атрибут ее. Обычно говорят о победе или поражениях царя, а в действительности терпят поражение или одерживают победу люди, участвующие в сражении, точно так же действует пракрити, а это представляется как действие пуруши. Пракрити может создавать, а пуруша создавать не может. Если говорят о деятельности как об иллюзии *(свапнатулья)*, то что она может создать? Все вещи, представляющиеся во сне *(свапна)*, есть результат деятельности ума. Все видимые вещи — это следствие деятельности пракрити. Эти вещи существуют объективно, они не иллюзорны. На основе бытия этих вещей делается вывод о существовании первичной материи. Материю нельзя ощущать. Причина состоит в том, что пракрити очень тонка *(сукшма)*. Человек не может видеть объект, если последний находится или на очень далеком расстоянии, или очень близко. Ввиду того что пракрити очень тонка, мы не можем ее видеть [2].

Пуруша не испытывает движения *(сансарон)*, избавления *(мочан)* и помехи *(банхан)*; подлинное *(вастав)* избавление пуруша получит только благодаря пракрити [3].

Пракрити — это гармония трех гун, называемых *саттва, раджас* и *тамас*. Но эта гармония *(самьявастха)* совсем не означает состояния покоя. Из пракрити возникает махат, или буддхи; из махата возникает аханкара (индивидуальное *я*), из аханкары возникает звук *(шабда)*, цвет *(рупа)*, вкус *(раса)*, запах *(гандха)* и осязание *(спарша)*. Этим пяти элементам *(панчатанматра)* соответствуют пять органов восприятия — глаза, уши, нос, язык и тело; пять органов действия — рот, руки и ноги, задний проход, половые органы и ум. Из этих пяти элементов возникает пять физических эле-

[1] См. «Санкхья-даршана», 1.67.
[2] См. там же, 1.110.
[3] См. «Санкхья-карика», шлока 3.
[4] См. «Санкхья-даршана», 6.32.

[1] См. «Санкхья даршана», 2.5.
[2] См. «Санкхья-карика», шлока 62.
[3] См. «Санкхья-даршана», 1.61.

ментов: земля, вода, огонь, воздух и эфир. Пуруша является сущностью *(таттвой)* этих двадцати пяти элементов. Пракрити лишена звука и не осязаема. То, куда мы не можем проникнуть, — царство пракрити. Источник всякого творения — лишь пракрити. Все те вещи, с которыми мы ежедневно практически соприкасаемся, возникли в результате деятельности первичной материи *(пракрити)*.

Ишвара-Кришна говорит: «Притья притивасада тмаках пракара навритти ния мартхах апьяньябхи таваширяджняна митхунавриттаяшера гунох»[1]. Саттва-гуна вызывает чувства удовлетворения *(сукхасварупа)*; раджас-гуна является причиной болезненных переживаний *(дукхасварупа)*, а тамас-гуна вызывает иллюзии *(мохасварупа)*. Саттва-гуна способствует проявлению, или обнаружению, объектов; раджас-гуна представляет собой стимулирующее начало; тамас-гуна препятствует проявлению объектов. Эти три гуны борются друг с другом, их проявление взаимно обусловлено, они вечны. Саттва-гуна является легким *(лагху)* и освещающим *(пракашака)*. Раджас-гуна — это деятельное и стимулирующее начало, а тамас-гуна — это тяжелое *(гуру)* и скрывающее *(аваранакари)* истинную правду вещей начало. Эти три гуны действуют совместно, подобно тому как в лампе действуют совместно масло, фитиль и пламя.

Махат, или буддхи (интеллект) происходит из пракрити. Тремя атрибутами *(дхармами)* буддхи являются: удовольствие, переживание и заблуждение. Исходя из этого, мы можем понять эти три гуны — саттва, раджас и тамас, — составляющие пракрити. Сами гуны непознаваемы, они могут быть поняты только по результатам их действий. Первым по значению гуной считается саттва, которое порождает удовольствие. О существовании саттвы делается вывод с помощью сознания, а самосознание возможно благодаря наличию саттвы. Саттва значит сущность, а суккха значит свет. Вторым по важности гуной является раджас. Этот гуна является источником возникновения всех переживаний и всей деятельности *(кармы)*. Раджас понуждает живые существа к жизни, полной наслаждениями и неустанными стремлениями. Тамас препятствует деятельности и порождает безразличие и апатию. Тамас ведет живые существа к невежеству *(аджняна)* и бездеятельности *(аласья)*. Все вещи *(васту)* состоят из этих трех гун. Различие вещей определяется различием гун. Саттва есть то, что имеет форму; тамас представляет собой препятствие для принятия формы, а раджас является такой силой, которая истребляет препятствие *(бадху)* и способствует саттве принять соответствующую форму. Вещи возникают *(утпанн)*, а не создаются *(сришти)*. Саттва означает бытие, тамас — небытие, раджас представляет противоположность *(двандва)* первым двум. Гуны вечно изменяются, и даже в состоянии равновесия *(саньявастха)* не прекращается их преобразование. Однако в этом состоянии не возникает никакого следствия *(пхала)*. Когда же начинается волнение гун, они воздействуют друг на друга, и начинается постепенное их развитие. В результате различных действий *(крия)* гун возникает разнообразие мира *(джагата)*. Когда вещи находятся в состоянии покоя, тамас становится главным гуной, а саттва и раджас подчиняются ему. Когда вещи находятся в состоянии движения, раджас-гуна становится господствующим, а саттва- и тамас-гуны — зависимыми от него. Гуны развиваются взаимообусловленно, они не могут быть изолированы, разъединены. Пракрити и ее следствие — гуны — лишены сознания *(ачетана)*. Пракрити — объект, а пуруша — субъект. Из пракрити постепенно развивается мир объектов[1].

Вещи не могут возникнуть из ничего *(авасту)*, бытие не может появиться из небытия, из создателя *(брахмы)*, лишенного формы, не может возникнуть мир, имеющий формы. Однако какая может быть ошибка в том, что в ведах *(шрути)* указывается на Ишвару (бога) как на создателя мира?[2]

Упоминание в ведах Ишвары—это восхваление *(прашанча)* свободного *(мукта)* и совершенного *(шидха)*

[1] «Санкхья-карика», шлока 12.

[1] См. «Санкхья-даршана», 1.78.
[2] Там же, 1.95.

пуруши. Там нет никакого упоминания о сотворении мира (*сриштикартриттва*) Ишварой. В скрытом состоянии пракрити представляет собой связь противоположных сил. В естественном (*свабхабик*) состоянии такие действия пракрити не проявлялись, причем в то время не было внешних действий, а лишь проявлялся беспорядок (*вьякулата*). Действовал только тамас-гуна, который препятствовал проявлению (*пракаша*) и действию (*крия*) пракрити. Основной причиной мироздания является взаимосвязь противоположных сил. Следовательно, если бы пракрити была неподвижна, постоянна, то не было бы и необходимости в ее многообразии. Благодаря контакту пракрити с пурушей, или душой, происходит возмущение ее гун, наступает нарушение равновесия (*саньявастха*) пракрити и начинается постепенное развитие. Это постепенное развитие происходит по установленным законам в пространстве и времени определенным способом, причем причина и следствие (*карья-карана*) взаимно обусловливают друг друга. Пракрити развивается в орудие (*янтра*) мысли и объект мысли (*читты*) [1].

Первым продуктом эволюции пракрити является махат, или буддхи; непосредственно из махата возникает ахамкара, или самопознание; из ахамкара возникает шестнадцать субстанций (*шарашататтива*). Кроме того, из низших реальных (*стхула*) пяти субстанций (*панчататтва*) возникает пять элементов (*панча бхута*).

Согласно учению Капилы, махат является причиной мира и первым продуктом пракрити. В основе всякого буддхи лежит махат. Махат и буддхи имеют одинаковую природу. Буддхи (интеллект) есть неосязаемая часть всей духовной (*мансик*) системы. Перед интеллектом стоит задача выяснения и решения. Буддхи — принадлежность индивида. Все другие органы (*индрии*) работают на буддхи, а буддхи работает для пуруши. С помощью буддхи осознается бытие (*сатта*) пуруши и проявляется его отличие от пуруши и пракрити. Буддхи, будучи причинным следствием пракрити, проявляется только в развитии (*бидж*) лишь в определенных услс-

[1] См. «Санкхья-карика», шлока 22.

виях. Память (*смрити*) входит в буддхи. Из буддхи непосредственно возникает система (*паддхати*) самоанализа (*вьяштикарана*) или самопознания (*ахамкара*). В результате деятельности ахамкары (моего *я*) каждая вещь возникает на определенной духовной основе. Ахамкара есть действительность (*вастава*), действие которой направлено на самоудовлетворение (*атмаприти*). Буддхи связан с ахамкарой так же, как сознание связано с самосознанием, как общее — с частным. Из ахамкары возникают все элементы (*бхуты*). Весь мир состоит из одушевленной и неодушевленной материи (*упаданы*), поэтому и буддхи состоит из этой же материи. Ахамкара анализирует все то, что получает из внешнего мира (*вахья-джагата*). Если ахамкара не находится в состоянии покоя, в шушупти проявляется желание (*васна*). Когда ахамкара развивается по линии саттвика, возникает ум (*манас*), пять органов знания (*джняна индрии*) и пять органов действий (*кармендрии*). Если ахамкара развивается по линии тамаса, то из пяти тонких элементов (*сукшма*), таких, как звук (*шабда*), осязание (*спарша*) и т. д., возникают пять грубых элементов: земля, вода и т. п. Раджас принимает участие в обоих этих процессах. Все гуны участвуют в этом развитии, причем в определенный момент наблюдается господство одного из этих гун. Все то, что индрии воспринимают из внешнего мира (*вахья-джагата*), ум (*манас*) синтезирует. Под воздействием силы воли и в соответствии с этим синтезом органы действия (*кармендрии*) направляют действие по различным путям. Чувства (*индрии*) воспринимают, ум (*манас*) сохраняет: «Ум — сторож чувств» [1].

Ум обладает обоими свойствами, руководит как познаниями (*джняна*), так и действиями (*карма*). Человек принимает различную форму (*рупу*) в зависимости от желания (*санкальпах*); иногда мужчина имеет одни вкусы (*раса*), женщина — другие, она питает отвращение к одним вещам и пристрастие — к другим. Ум, соединяясь с глазами, образует зрение (*даршанк*); ум в сочетании с ушами дает сущность слуха (*мраба-*

[1] «Санкхья-даршана», 2.26.

на), и таким же путем происходят другие действия *(крия)*. Глаза воспринимают цвет *(рупа)*; с помощью языка устанавливают вкус *(раса)*, носом обоняют *(гандха)*, ушами слышат, различают звуки *(шабда)* и кожей осязают *(спарша)*. Это и составляет пять органов восприятия *(джняна индрии)*. Органами речи произносятся слова, руками берут вещи, с помощью ног передвигаются, анус служит для очищения и половые органы — для ощущения удовольствия *(ананда)*; все это образует органы действия *(кармендрия)*.

Согласно учению Капилы, ум и его действия не вечны и невездесущи [1]. Ум — это особое качество, но не извечное. Поскольку ум имеет тело, или члены *(шавайв)*, постольку нельзя говорить о его вечности. Процесс действия ума есть проявление его элементов [2]. Говорят, что веды *(шрути)* являются пищей *(аннашаятва)* для ума *(манаса)*, поэтому ум не может быть вечным или вездесущим [3]. Кроме пракрити и пуруши, все невечно, поэтому и ум тоже невечен [4]. Душа *(прана)* не является началом тела *(деха)*, она постигается с помощью сил чувств. Без чувств нельзя познать существование души. Если нет индрий, нельзя узнать, есть ли в теле душа. Поэтому предполагается, что душа существует благодаря силам *(шакти)* индрий, причем без индрий и душа *(прана)* не может проявиться. Капила выводит реальность пракрити и пуруши, исходя из сил органов чувств с помощью различения причины и следствия. Хотя Капила доказывает, что пракрити непознаваема, в то же время он считает, что она развивается [5]. Несмотря на движение атомов глины, они становятся причиной горшка, и точно так же, несмотря на движение пракрити, она может стать причиной мира.

Капила доказывает *(прамана)* существование пракрити путем постулирования *(таттива)* причинно-следственных отношений *(хетупхала)*. Всякое следствие *(карья)* заключено *(супта)* в причине. Несуществование, или небытие, не может стать содержанием *(вишая)* какого-либо действия. Как человек не может построить воздушный замок, так и не может существовать то, чего не существовало раньше. Усилиями даже сотни художников невозможно превратить желтый цвет в красный или голубой. Из каждой вещи получается определенный продукт. И этот продукт находится в вещи до его появления. В причине и следствии заложено одно содержание. Ткань неотделима от пряжи, ткань потенциально *(свабжавана)* существует в пряже. То, что скрыто *(супта)* в чем-либо, проявляется в процессе его развития. Это учение Капилы называется «саткрья-вада». Согласно этому учению, причина и следствие — это низшее и высшее состояния одной и той же цели. Все возникает из причины и после гибели *(дхванса)* исчезает в причине. Нет в мире никакой вещи *(васту)*, которая исчезла бы полностью. Даже прошлое или будущее состояние *(авастха)* не уничтожается. Хотя это состояние для простых людей и непостижимо, специально подготовленные люди — йоги — могут ее понять.

Хотя причина и следствие в основном представляют собой единое целое, они в то же время различны. И глина и кувшин представляют собой глину, но глина не может сохранять воду, а если из этой глины изготовить кувшин, последний сможет сохранять ее. Причина и следствие — едины, но практически они различаются. Существуют причины двух видов: реальная причина и причина, производящая следствие. Реальная причина лежит в основе следствия. Причина, производящая следствие, оказывает влияние на этот процесс возникновения следствия извне. Чтобы из зерен горчицы получить масло, их необходимо смолоть. Реальная причина масла — это само масло, а причина, производящая следствие, то есть размалывание, оказывает влияние извне на возникновение этого следствия. Хотя имеется возможность появления следствия благодаря причине, оно не появляется, пока содействующие *(сахакари)* силы не устранят помехи, пока следствие не сможет принять материальную форму *(рупа)*. Эта содействующая сила *(шакти)* проявляется во времени *(кала)*, пространстве *(деша)* и форме *(акрити)*. Наблюдаемые качественные измене-

[1] «Санкхья-даршана», 3.14.
[2] См. там же, 3.15.
[3] См. там же, 5.72.
[4] См. там же, 5.113.
[5] См. там же, 6.37.

ния при выделении масла из молока именуются природными *(дхарма)* изменениями. При изготовлении ожерелья из золота происходят внешние изменения, которые называются видимыми *(лакшана)* изменениями. Изменения, протекающие во времени, обусловлены временем и называются изменениями состояния [1].

В действительности ни одна вещь *(васту)* целиком не гибнет, что относится как к прошлому, так и к будущему ее состоянию. Изменения, происходящие в вещах, приходят в соответствие с внешними и внутренними законами. Человек выводит из системы изменений законы о форме причины и следствия на основе связи прошлого и будущего.

Пракрити — это многообразная сложность вечно изменяющихся вещей. Если следствие заключено *(сукта)* в причине, то по логике вещей должна существовать необусловленная причина. По мнению Капилы, изначальная *(авьякта)* пракрити и есть эта необусловленная причина. Размеры каждой определенной вещи ограничены, причем вещи взаимно обусловлены *(нирбхарашива)*. Ограниченное *(сима)* никогда не может стать источником мира *(вишвы)*. Известно о возникновении души *(праны)* каждого особого предмета, поэтому нет создателя тела души.

Суть слышимого, осязаемого, имеющего запах, обоняемого и имеющего вкус составляют пять элементов *(панчатанмантра)*. В силу того что они представляют собой очень тонкие субстанции, они недоступны пониманию *(восприятию)* простого *(садхарана)* человека, а доступны пониманию лишь специально подготовленных людей *(вишешджия)*. Из этих пяти элементов *(панчатанматр)* возникает пять вещественных элементов *(стхула панчабхута)*. Пять вещественных элементов *(панчабхута)* составляют органы восприятия *(индриграхья)*. Пока эти элементы в форме атомов не объединятся, до тех пор они не могут быть источниками восприятия *(санджня)*. Главные элементы тамаса неподвижны, и без их тяжести другие гуны существовать не могут. При содействии раджаса возникают силы *(шакти)*, тонкие элементы *(сукшма васту)*, а также ощущения звука, запаха и т. д. Причина эфира *(акаша)* лишена атомов *(параманухин)*; она всесуща, следствие эфира представляет собой особые атомы. В причине эфира содержится следствие. Следствие эфира — это средство развития атомов воздуха. Когда вещественные *(стхула)* атомы объединяются, тогда из их следствия проявляются их свойства *(дхарма)*. Превращение вещей происходит постоянно, но никогда не наблюдается появление новых вещей. Эфир есть вместилище *(ануправеш)* атомов, давление *(чапа)* возникает в результате вихревого движения *(ваявши)*, тепло и свет есть следствие излучения атомов, вода и земля образуются в результате притяжения *(сакаршана)* и сгущения, соединения атомов. В результате соединения *(саньйога)* вещественных *(стхула)* атомов появляется физический *(бхаутика)* мир. Из вещественных атомов возникают и неживые тела *(аджива деха)*. Из неживого развивается живое, и строго провести между ними границу нельзя. Каким же образом появляется, возникает сознание *(четана)* из лишенного сознания *(ачетана)*?

Каждый из тех продуктов, которые, будучи соединены вместе, образуют спирт, в отдельности не обладает свойствами спирта. Точно так же каждый в отдельности вещественный элемент *(стхула бихта)* не обладает сознанием, но, будучи объединены в виде атомов, эти элементы могут образовывать тела *(деха)*, обладающие сознанием.

По мнению Капилы [1], различия, наблюдаемые между неорганическими *(джарья)*, растительными *(удбхита)* и животными *(прани)* мирами, есть различие гун. Это различие получается из различных комбинаций атомов. Живые тела делятся на шесть видов: мир насекомых и червей *(сведаджа)*, мир, порожденный яйцекладущими *(андаджа)*, мир млекопитающих, живородящих *(джараюджа)*, растительный мир *(удбхиджа)*, совершенный мир *(сансиддхика)* и мир воображаемый *(санкальпина)*. Санака и другие мудрецы считают, что те, кто желает, могут принять любую оболочку *(шарира)*. Тела,

[1] См. «Санкхья-даршана», 1.121.

[1] См. «Санкхья-даршана», 3.22.

возникшие в результате повторения заклинаний *(мантр)* и аскетизма *(тапасьи)*, как рактабидж, называются совершенными телами *(шарирами)*. Исходным материалом для всякого тела являются вещественные атомы земли *(притхови)*. В формировании вещественных тел преобладают физические атомы *(бхаумика параману)*. Конечно, не только земля *(бхуми)*, но также и другие элементы *(бхуты)* содействуют образованию тел. Считается, что в человеческом теле *(деха)* преобладают физические атомы *(бхаумика)*, а в солнечной системе *(джагата)* — лучистые атомы.

Капила считает, что из пракрити развились *(джата)* двадцать три элемента, а из пракрити и пуруши вместе возникло двадцать пять элементов. Количество *(паримана)* категорий — двадцать три — считается предельным. Ум *(буддхи)*, санчикарана и другие свойства *(дхармы)* входят в число этих двадцати трех категорий. Эти же двадцать три элемента действуют в качестве орудия *(янтры)* пуруши. Пуруша — это не следствие и не причина *(карана)*. Вначале каждый человек воспринимает внешними органами *(вахья-индриями)*, затем с помощью ума *(маны)* обдумывает *(чинта)*, затем ахам *(я)* классифицирует вещи, а ум принимает решение, что необходимо делать [1]. В мире много людей, но почему один испытывает счастье, а другой — страдание? [2] Наличие множества пуруш доказывается наличием множества фактов рождения и смерти. Если бы не было множества пуруш, то смерть одного человека вызвала бы смерть всех людей. Мы наблюдаем в мире, что если один человек умирает, то другой родится. Поэтому предполагается, что наличествует много пуруш. Пуруша не является творцом *(картой)*, он только испытывающий *(бхокта)*. Он лишь инертный свидетель. До тех пор пока не появится сознание *(джняна)*, пуруша испытывает лишь наслаждение или страдание [3]. Хотя пуруша и существует вечно, все же он не является материалом, элементом *(упедана)* мира, ибо у пуруши нет

[1] См. «Санкхья-даршана», 6.45.
[2] См. там же, 1.149.
[3] См. там же, 6.33.

ни качеств, ни связи. Материалом, элементом для мира *(джагата)* является пракрити, а пуруша не представляет собой материал *(упадану)* кого-либо.

Капила полагает, что мир нельзя считать ни реальностью *(сатьей)*, ни иллюзией *(митней)*. Мир не является иллюзией, подобно рогам у человека, но в силу того, что он уничтожается *(винаша)*, мир не является и реальностью. Так как мир нельзя отделить от реальности или от иллюзии, то он познаваем. Внешние предметы так же познаваемы, как познаваемо и сознание. Следовательно, признавая наличие сознания *(чайтанью или джняны)*, не следует отвергать и наличия внешних предметов *(вахья-васту)*. Одна и та же вещь в одном состоянии *(пракаре)* является существующей *(сатьей)*, в другом — несуществующей. Серебро для купца является реальностью, а в ракушке *(мукти)* — иллюзией. Дерево, после того как оно выросло, представляется реальностью, но это же дерево в состоянии семени *(биджи)* является иллюзией. Следовательно, все вещи мира кажутся реальными и нереальными *(сата-асата)*. Из пракрити как источника *(муля-пракрити)* при различном состоянии постепенно развиваются вещи, затем наступает катаклизм и все снова превращается в пракрити. Созиданию и разрушению нет конца. Постепенное развитие происходит вечно. Действие *(лила)* пракрити не может приостановиться из-за освобождения *(мукти)* какой-либо отдельной *(вишеша)* личности *(вьякти)*. Когда все души *(атмы)* становятся свободными *(мукти)*, тогда прекращается действие пракрити. Состояние разрушения — естественное состояние. Процесс развития ведет к разрушению *(пралайе)*. Но и в момент разрушения пракрити не прекращает деятельности, хотя в это время в результате ее превращений никакого следствия не появляется.

По мнению Капилы, пространство и время — формы пракрити. Пространство и время материальны *(вишая)*. Изменения пракрити во времени и пространстве являются первопричиной *(муля карана)* создания эфира. Следовательно, пространство и время охватывают весь мир *(сарваджанин)*. Однако пространство и время, которые ограничены и называются по-разному, возникли

из эфира [1]. Так как пространство, время и эфир являются качествами пракрити, они охватывают весь мир, а такие ограниченные категории, как месяц, год и т. п., возникают из эфира. «Комбинация, соединение *(сангхата)* объектов *(падартх)* — основная цель пракрити. Пракрити является основой трех гун. Наслаждение и страдание несовместимы. Где нет страдания и наслаждения — там пуруша» [2].

Капила считает, что подобно тому, как кровать и стул не испытывают сами никакого удовольствия, а предоставляют удовольствие только человеку, так и буддхи, аханкара доставляют удовольствие не пракрити, а лишь другому. Пуруша отличается от пракрити и в то же время не является следствием пракрити. Махат, аханкара и т. д. дают удовлетворение и избавление пуруше. Пракрити в одно и то же время не может стать действующим *(карта)* и подвергающимся действию *(карма)* субъектом *(вишайи)* и объектом *(вишай)*. Тела, обладающие, по нашему представлению, сознанием, в действительности обладают условным *(аупадхика)* сознанием. Когда тело становится невосприимающим *(ачепана)*, оно умирает. Если тело обладает восприятием *(четана)*, оно не мертво. Поэтому сущность сознания *(чайтанья-сварупа)* для пуруши является характерным качеством *(шрейх)*. Если бы не существовало пуруши, тогда, мне кажется, не могло бы быть и такого сознания *(пракрити)*. Сущность *(джарма)* тела изменяется, а сущность пуруши неизменна. Когда перед глазами находятся цвет *(рупа)* и вкус *(раса)*, то глаза могут воспринять цвет, но не могут познать сущности вкуса, точно так же наличие *(вритти)* собственного ума для пуруши является объектом, и никакая другая вещь *(васту)* не является объектом. Другие доставляющие удовлетворение вещи *(бхагья васту)*, составляющие суть буддхи, считаются объектами пуруши, но в действительности они таковыми не являются. Пуруша получает удовлетворение благодаря прекращению страданий *(дуккхе)*. Пуруша не обладает гунами, поэтому он лишен всякой субстанции *(дхармы)*.

[1] См. «Санкхья-даршана», 2.12.
[2] «Санкхья-карика», шлока 77.

Если бы пуруша подвергался изменениям *(рупантара)*, тогда он, как и пракрити, представлял бы интерес для других *(парартха)*. Значит, пуруша не изменяется. Если бы пуруша подвергался изменениям, он из субъекта превратился бы в объект *(вишай)*, подобно пракрити. Именно поэтому пуруша не изменяется. Никакой пуруша не находится в состоянии бодрствования *(джаграта)* или сна со сновидениями *(всапна)*. Пуруша лишь присутствует при таких состояниях. Форма *(акара)* пуруши, как и атома *(параману)*, не ограничена. Пуруша не участвует ни в какой деятельности *(крия)*. Пуруша не обладает гунами, а если бы он обладал гунами, он не был бы свободным *(мукти)*. Пуруша не испытывает ни удовольствия, ни страданий, только буддхи присущи такие ощущения. В силу того что в мире много пуруш, имеется много и разумных веществ. Каждый индивид взирает на мир, согласно своему опыту. Благодаря наличию в мире объективного и субъективного метода познания этот метод представляется различным в опыте разных джив. Такое различное познание обусловлено различием пуруш, но не деятельностью пракрити. Каждому индивиду присущи органы чувств, деятельность, рождение и смерть. Пуруша не обладает ни началом *(ади)*, ни концом. Пуруша — это всеведущий *(сарваджня)*, почти неощутимый тонкий элемент *(сукшма)*, трансцендентный *(атиндрии)* и непознаваемый *(агачара)*. Пуруша не имеет ни пространства, ни времени, ни причины, ни следствия. Пуруша не возникает и ничего не создает *(ушпадан)*. Пуруша не имеет контакта с пракрити, он лишь пассивный свидетель. Пракрити лишена сознания *(ачетана)*, а пуруша обладает им. Пракрити активна, пуруша пассивен. Пракрити подвергается изменениям, а пуруша не подвергается. Пракрити состоит из трех гун, а пуруша лишен их. Пракрити — объект *(вишай)*, а пуруша — субъект *(вишайи)*.

Жизнь — это одушевленность. Жизнь —это особое самосознание *(аханкара)* субстанции *(дхармы)* пуруши, но она не является чистой *(вишуддха)* субстанцией пуруши. Жизнь пуруши проявляется в аханкаре. Пуруша — это непознаваемый буддхи. Отражение пуруши и буддхи наблюдается в виде аханг *(я)*. Аханг ощущает

удовольствие и переживает страдания. Мы считаем, что в буддхи отражается душа человека. Сущность зрения и других чувств — это ум, сущностью ума является аханг, а главное в аханге — буддхи. Когда человек покупает топор, то предполагается, что он этим топором будет что-то рубить, точно так же, когда действует пуруша, то причиной действия пуруши является интеллект *(буддхи)*. Хотя пуруша вечен, действия его невечны, тем не менее пуруша становится господином *(свами)* действия *(кармы)* благодаря получению удовлетворения, почему и говорят о действии пуруши *(пуруше карта)*. Когда говорится о победе или поражении на войне, то подразумевается победа или поражение раджи, точно так же если говорят о действующем лице, то под этим понимают действие пуруши. Многие считают, что действия пуруши есть не что иное, как отражение *(пратибимбита)*. Отражение же нереально *(авасту)*, поэтому действия пуруши не могут быть отражением *(пратибимбити)*. Каждый индивид обладает тонким телом *(лингой* или *сукшма шарирой)*. После смерти и разрушения вещественного тела *(стхула бхаутика деха)* это тонкое тело исчезает. Тонкое тело не абсолютно, оно обладает особым строением *(сараявай)*. Тонкое тело обладает физическими свойствами, и поэтому оно не вечно. Как уверенно повара раджи идут в кухню для приготовления пищи, так и не может быть никакой ошибки в движении тонкого тела, чтобы исполнить действие пуруши. Без символа *(линги)* нельзя различить пуруши. Пока существует линга, до тех пор будет иметь место рождение и смерть. Отпечаток нашего опыта в тонком теле носит название символа.

Гуны тамаса преобладают в самых низших живых существах. Поэтому мы наблюдаем в жизни животных и птиц неразумные поступки *(аджията* и *нирбуддхита)*. Память и воображение *(кальпана)* у животных и птиц развиты недостаточно, поэтому радость *(аванда)* и страдание *(ведана)* носят временный характер и переживаются не так остро. Где имеется очень мало гун саттвы, как это имеет место у птиц и животных, там сознание — средство выполнения действия, существующего в данный момент. Когда преобладают гуны раджаса, тогда пуруша вступает в человеческий мир. Поэтому человек

постоянно стремится к освобождению *(мукти)* и избавлению *(поритрана)* от волнений и страданий. Когда в человеке преобладает, господствует саттва, то пракрити не может прекратить существования индивида. Освободившаяся душа — пассивный наблюдатель картины *(чхая-читра)* мира. Смерть прерывает связи, контакт пуруши и пракрити. Душа *(атма)* полностью освобождается. Во всех тонких телах все пуруши однородны. Те тонкие тела, которые подчинены постепенному развитию пракрити, обусловливают различия пуруши.

Тонкое тело лишено сознания *(ачетана)*. В результате контакта пуруши с пракрити в тонком теле *(сукшма шарире)* возникает сознание, и это тело становится разумным *(сачетана)*. Тонкое тело начинает испытывать удовольствие и страдание, производит действие и ощущает его следствие, оно вечно рождается вновь и вновь *(пунарджанма)*. Пуруша совершенно пассивен к земным *(партхива)* делам. Деятельность *(карма)* присуща интеллекту. Так как пуруша отражается *(пратинхалита)* в интеллекте, то пурушу, по-видимому, можно называть артистом *(абхинета)*. Реальная *(асада)* деятельность присуща душе *(антахкарана)*. Как железо *(лоха)* под воздействием огня *(агни)* становится красным, так и душа *(антахкарана)* проявляется благодаря сознанию *(четана)*. Поэтому душа, по-видимому, обладает сознанием или становится разумной *(сачетана)*. Пуруша входит в контакт с пракрити для того, чтобы освободиться *(муктинабх)* от своей зависимости от пракрити. Пракрити действует, а пуруша испытывает результаты действия пракрити. Обычно чувства наслаждения и страдания присущи пракрити, а пуруша испытывает эти чувства наслаждения и страдания из-за невежества, или неведения *(аджията)*. Инертный пуруша думает, наблюдая действие пракрити, что он сам ощущает *(анубхава)*. Пуруша, вступив в контакт с отдельным *(вишишта)* телом *(дехой)*, лишается своей естественной *(свабхабика)* жизни. Утратив вечное спокойствие *(шанти)*, пуруша вступает во временное волнение *(ашанти)*. Сам пуруша никаким движением не обладает. Он, входя в соприкосновение с пракрити, кажется деятельным, не являясь таковым, так же как и пракрити в этом случае не имеет

сознания, но кажется наделенной им. Пуруша пользуется плодами труда *(карма-пхала)* из-за гордости *(абхимана)*, порожденной неведением. Если бы пуруша мог познать свою сущность *(сатья-сварупа)*, тогда не было бы ни деятельности *(картрива)*, ни чувства наслаждения, ни страданий [1].

Если к хрусталю *(спхатике)* поднести красную китайскую розу *(рактаджаву)*, то от этого он не станет красным, но отражение красного цвета в хрустале видно, точно так же вследствие отражения в буддхи пуруша теряет свое значение *(упарачу)*, а пракрити — не теряет. Пока имеет место это нераспознавание *(авивека)*, будет иметь место и надменность *(абхимана)*, но если избавиться от нераспознавания, тогда исчезает и надменность, а пуруша получит свое бытие *(свабхаву)*.

Может возникнуть вопрос, каким образом эта неразумная *(ачетана)* пракрити без помощи чего-то постороннего может начать созидание? [2]

Как самовозрастает количество неразумного молока, чтобы растить теленка, так и неразумная пракрити сама действует для освобождения пуруши. Капила говорит, что если к молоку прибавить кислоту, то и без усилий пуруши получится простокваша; как увеличивается молоко у коровы для теленка, как стекает вода в низину без чьих-либо усилий, так и пракрити без содействия чего-то постороннего может начать созидание. На вопрос о том, может ли дойная корова сознательно *(сачетана)* увеличивать молоко, Капила отвечает так: многое происходит *(сампанья)* благодаря времени и действиям. Деятельность времени господствует во всех действиях. Один сезон сменяется другим. Действие времени здесь очевидно *(сватахсиддхи)*; подобным же образом доказываются *(праманита)* и усилия пракрити. Как хорошие слуги не беспокоятся о личном благе, а стремятся лишь услужить своему господину, так и пракрити благодаря постоянному совершенствованию стремится к созиданию. Постоянное действие является условием существования и развития пракрити. Если повар окончил приготовление

[1] См. «Санкхья-даршана», 6.28.
[2] См. там же, шлока 66.

пищи, он освобождается; так и при постижении полного избавления *(пурушартхья)* прекращается деятельность пракрити. Такое избавление от созидания называется гибелью *(пралая)* [1].

Согласно воззрению санкхьи, когда рассматривают пракрити, прекращается изучение пуруши, а когда рассматривают пурушу, прекращают изучение пракрити. Если наблюдается такого вида контакт, нет необходимости в соприкосновении пуруши с пракрити, и наступает гибель. Когда пракрити находится в состоянии равновесия, тогда от соприкосновения с пурушей пракрити становится активной. Это соприкосновение с пурушей происходит не по его желанию, а лишь в результате близости.

Пуруша является только свидетелем *(свакши)* деятельности буддхи. Пуруша наблюдает при помощи буддхи. Когда наступает контакт пуруши с буддхи, пуруша становится лишь свидетелем. Когда буддхи находится под влиянием гун, появляются *(лобха)* подлинные *(пракрита)* знания. Когда доминируют гуны раджаса или тамаса, возникают иллюзорные знания, или неведение. Буддхи, аханкара, манас и индрии являются лишь инструментами познания. При помощи этих инструментов *(янтр)* субъект *(вишайн)* может познать внешние вещи. Когда какие-либо внешние вещи побуждают индрии познать их *(упалабдха)*, аханкара направляет это представление *(дхарана)* к душе, а буддхи придает ему ясную форму. В буддхи накапливаются желания, а также интуиции, созданные прошлыми поколениями, и в определенных условиях все это возрождается. Когда буддхи через посредство индрий вступает в контакт с внешними объектами, то буддхи в это время находится под влиянием данных внешних объектов и воспринимает их форму *(рупу)*. В буддхи отражается сознание *(чайтанья)*, и, видоизменяясь или преобразуясь, он воспроизводит эти изменения. Такое воспроизведение *(анукарана)* и называется процессом познавания. Контакт пуруши с объектом *(вишайем)*, отраженный в буддхи, также называется познанием. Объектами познания могут быть как

[1] См. «Санкхья-карика», шлока 66.

внешние, так и внутренние объекты. Контакт пуруши с познаваемым представляется так: я действую или я ем и т. д. и т. п. В действительности же ни я, ни пуруша не действуют, а производит соответствующее действие только буддхи.

Буддхи ничего не может воспринимать, пока не привлечет внимание *(дришти)* какого-либо пуруши. Буддхи, аханкара и манас (то есть ум, *я* и интеллект) лежат в основе антахкараны. Действиями антахкараны являются: понимание, мысль, желание. В результате контакта *(санибдхана)* с пурушей эти атрибуты становятся воспринимаемыми *(сачетана)*. Пуруша делается пассивным зеркалом *(дерпаной)*, где отражаются буддхи, аханкара и манас, то есть антахкарана. Наши знания о явлениях *(гхатана)* сознания возникают подобно тому, как возникает в зеркале наше отражение. Таким образом, сознание может познать само себя. Пуруша в силу обособленности *(асанги)* и безразличия не может делать вещи постоянно понятными. Пуруша может только сам отражаться *(пратнпхалата)* в буддхи, но не может отражать другое *(апар)*. Те объекты, которые влияют на буддхи, познаются *(джана)*, а те вещи, влияние которых не испытывает буддхи, не познаются. Буддхи в состоянии бодрствования *(Джагрета-авастха)* при помощи органов чувств модифицируется в форму объекта *(вишая-рупа)*. Буддхи, будучи во сне, модифицируется благодаря прежнему опыту, знанию *(абхиджнята)* или вследствие стремления к совершенствованию *(санскара)*. Буддхи в состоянии покоя не модифицируется в объект, а испытывает или удовольствие *(суккху)*, или страдание *(дуккху)*, или пребывает в печали *(нирананда)*. Поэтому после сна сохраняется память о сне. Во время смерти происходит полное разрушение.

Если пракрити не производит действия, то наступает освобождение пракрити *(нивритти)*; если пуруша избавляется от бесконечного и абсолютного страдания, наступает нирвана, или избавление от перерождения души. После наступления нирваны страдание уже не возникает. О достигнувшем такого положения говорят, что он находится в состоянии избавления, или нирваны. Тело уже перестает существовать.

По мнению Капилы, у нас имеется пять видов познания *(чайтаний)*: достоверное познание, заблуждение *(вапарджая)*, предположение, или сомнение *(викальпа)*, мечтание *(нидра)* и воспоминание *(смрити)*. Имеются три пути приобретения познания: восприятие *(пратьякша)*, вывод, или предположение *(анумана)*, и свидетельство священного писания. Восприятия, получаемые в результате активной деятельности индрий, носят название непосредственных знаний. Эти знания бывают двух видов: неопределенные *(нирвикальпа)* и определенные *(савикальпа)*. Буддхи при помощи индрий вступает в контакт с внешними вещами *(вахья-васту)*. В первый момент контакта, или соприкосновения, появляется неопределенное представление, или понимание. Характерных черт *(вишеша-руп)* вещей мы еще не замечаем. Такое познание называется неопределенным.

В следующий момент, когда в результате анализа, синтеза и истолкования умом становится известной особая природа *(вишеша пракрити)* объектов, получаются определенные *(савикальпа)* познания *(упалабдхи)*. Йоги, или специально подготовленные люди, в результате размышления могут познать, воспринять много вещей *(васту)* будущего и прошлого, недоступных пониманию. Подобное восприятие называется *йоги-пратьякша*. Активными частями памяти *(смрити)* являются манас, буддхи и аханг. Конечно, они сначала делают вывод о результате восприятия. Внешние органы познания могут прийти в контакт с существующими объектами *(вишаями)* раньше, чем манас обычно приходит в соприкосновение с ними. Во время внутреннего познания индрии не действуют. Буддхи воспринимает только в состоянии блаженства *(амандха)*. Капила считает, что другого процесса познания нет; имеется как процесс познания, так и неведение *(анупалабадхи)*. Неведение не есть небытие *(анаститва)*. Если какой-либо объект находится очень далеко или очень близко, он становится очень тонким телом *(сукшмой)* и, сливаясь со многими другими объектами *(васту)*, покрывается тайной *(гупта)*, волнуя индрии, что часто ведет к неосознанию *(анупалабдхи)*. Это неведение совсем не означает, что такие объекты, или вещи, не существуют. Внутреннее *(абхьян-*

тарика) познание, самосознание *(атма-чайтанья)*, признание *(свикрити)*, а также понимание *(упалабдхи)* небытия входят в пратякша упалабдхи.

Согласно философии санкхья, имеются два вида вывода, или умозаключения *(ануманы)*: утвердительное *(активачака)* и отрицательное *(нетивачака)*. В выводе *(панчаваява)* имеются пять посылок: предположение *(пратиджня)*, причина *(хету)*, пример *(удахарана)*, посвящение *(упаная)* и вывод *(тантра-вишеша)*.

Когда имеется большая радость, то на теле ощущается движение волосков, но если такой радости нет, тогда почему волоски придут в движение? В чем нет никакого смысла *(артхи)*, в том не может быть и истины *(сатьи)*. Точно так же нет никакого смысла в словах «рог луны», «рог человека», «рог зайца». Печаль и радость действительно существуют. Где имеется причина *(хету)*, там при наличии высшего существа может возникнуть неизменное сосуществование *(вьяпти)*. Неизменное сосуществование, всегда возникающее с возникновением вещи, называется сопутствующим познанием. Неизменное сосуществование не является какой-то самостоятельной вещью. Рождение из одного вида энергии другого вида энергии представляет собой неизменное сосуществование. Движению кометы в пространстве сопутствует огонь. След огня, образовавшийся во время движения кометы в пространстве, уничтожается газом или дымом. Наличие дыма предполагает существование огня, то есть если мы видим дым, то из этого мы можем сделать вывод о наличии огня, но во время движения кометы в пространстве в дыме такого сосуществования нет.

Имеется и другой источник познания — это откровение, или *шабда*. Откровением называется слово пророков *(риши)*. Веды как откровения риши есть источник познания *(праманы)*. Согласно философии санкхья, веды не вечны, а преходящи [1]. Пророки были аскетами, которые создали веды; следовательно, веды как источник познания преходящи *(анитья)*. Так как веды существуют издревле *(праваха барабар)*, то люди

[1] См. «Санкхья-даршана», 5.45.

считают их вечными, в действительности же они преходящи [1].

Веды возникли не в результате деятельности буддхи, а самопроизвольно, подобно тому как делается выдох *(пихшваша)*, поэтому веды безличны *(анаурушея)*, то есть созданы сверхчеловеком. Если бы веды были созданы пурушей, то они имели бы влияние на буддхи, но веды похожи не естественный источник *(джхарнадхара)*. Веды возникли в виде слов и звуков, а что возникло, то подвержено гибели *(дхвансе)*. Отсюда веды как слова и звуки преходящи *(анитья)*. При помощи того совета, который в ведах дают пророки, можно обрести свободу от страданий. В наставлениях слабоумных пророков, сама суть изречений которых непонятна *(упадеша)*, имеются ошибки. Эти же ошибки видны и у их последователей. Эти пророки полностью постигли сущность души, и поэтому их откровение *(вакья)* является источником приобретения познания. Если задача разрешается при помощи познания, тогда может возникнуть вопрос: почему пророки *(дживанмукти)* живут *(дживита)* после достижения познания? [2] Если гончар привел в движение колесо для того, чтобы изготовить кувшин, то это колесо крутится еще некоторое время после того, как он перестал его вертеть; точно так же и пророки, став дживанмуктами, поддерживают жизнь своего тела в силу своей прошлой деятельности, если не появляется новой деятельности после приобретения знаний. В сутрах говорится: «гапрабрамана ваддхрита шарирах» [3]. Люди, постигшие полное освобождение, обладают достаточными знаниями. Их откровения считаются источником познания, потому что знание их откровения доказано аюрведой и другими видами знаний. Всякое откровение или высказывание должно поддерживаться аргументами, доводами *(юкти)*. Если откровения, высказывания аргументированы, они могут считаться источником достоверного познания. Хотя Капила и не выступает открыто против вед, он во многих случаях игнорирует их.

[1] См. «Санкхья-даршана», 5.50.
[2] См. «Санкхья-карика», шлока 67.
[3] См. «Санкхья-даршана», 3. 82.

Каждый человек в этом мире стремится избавиться от страданий. Согласно предписанию, или правилам аюрведы и вообще вед, такое избавление невозможно. Избавление не достигается обладанием *(лобхой)* красивыми женщинами или достижением крепкого здоровья, огромного богатства или лучшего места *(деши)*. Так же как наша гибель не может быть совершенствованием, так и высший дух *(парамабрахма)* не может избавить от гибели живое существо. Кроме того, высший дух не существует. Действительно, приобретение богатства *(дханы)* представляет некоторое совершенствование, но это не высшее совершенствование. Богатство, власть Индры подвержены разрушению и гибели, красота и молодость женщины временны, а потому они не могут явиться средством избавления от страданий. Предписания вед противны всякой морали *(сунити)*. В тот период убивались животные для жертвоприношения, что противоречит доктрине ненасилия *(ахинсе)* [1].

Как расточительство, излишество, господство и богатство, достигнутые нечестным путем, не могут избавить нас от страданий, так не могут избавить нас от них и действия, предписанные ведами. Если говорят, что нет преступления в законном убийстве, тогда почему же Юдхистхира каялся в преступлении, когда он убил родственников в религиозной войне. Убийство — это преступление независимо от того, совершено оно в соответствии с законом или незаконно. Дурные последствия наших поступков можно временно устранить, но полностью от них избавиться невозможно. Даже со смертью мы не достигаем полного избавления от страданий. Судьба *(адришта)* преследует нас из поколения в поколение. Узы *(вандхан)* пракрити реальны, а узы пуруши — иллюзорны *(аунадхик)*. Если бы страдания пуруши были реальными, то пуруша никогда не избавился бы от этого страдания. Благодаря вечности, вездесущности времени пуруша также не испытывает страданий. Время всегда связано с освобожденным или неосвобожденным пурушей, и поэтому пуруша не может быть связан с временем, так же как и с пространством.

[1] См. «Санкхья-даршана», 3.82.

Лишенное чувств и жизни тело *(ачетана деха)* не может иметь связи с разумным пурушей. Как вода имеет постоянный контакт с лепестками лотоса, так и пуруши касаются все вещи, ибо пуруша изолирован *(асанга)*. Пуруша не имеет связи ни с законной, ни с незаконной практикой. Страдания не могут стать формой связи разума с дхармой, в противном случае каждый пуруша имел бы страдания одного вида. Разновидность страданий не может быть изложена в силу различия пуруш. Не может быть того, чтобы пуруша был в одно и то же время счастливым и несчастным. Цель *(нимитта)* пракрити — не иметь связи с пурушей. В результате соединения огня с водой появляется пар *(ушна)*, а в результате контакта пракрити с пурушей возникают связи *(байдхая)*. Причина *(хету)* связи *(ванду)* пуруши — неразумность [1]. Можно говорить лишь об одном средстве *(упайе)* освобождения от страданий — разумном познании *(вивека джняне)*. Знание — это свобода, а невежество — оковы. Живой мир из-за этих оков вводит себя в заблуждение; обретение свободы и избавление от этих заблуждений приобретаются путем познания своей природы *(сварупы)*.

Знание ведет к свободе от страданий, свобода же не может наступить лишь в результате теоретических познаний *(теттвикаджняна)* — необходимы практические познания. Практические знания приходят в результате соблюдения правил аскетизма, йоги и выполнения религиозных обрядов. От неправильных, или ложных, знаний возникают узы зависимости. Эти ложные знания в основном возникают по неведению *(авидье)* амамджняны, из-за гнева, вражды и страха *(бхая)*. Несовершенство и бессилие *(ашакти)* порождают неведение *(авидью)*. К понятиям несовершенства и бессилия относятся дряхлость *(вардхакья)*, прокаженность *(кушта раг)*, слепота *(анудхату)*, глупость или невежество *(мурхата)*, неодушевленность *(джарата)*, хромота *(панчута)*, бессилие *(клибата)*, болезнь живота *(ударбхата)*, уродливость *(каунья)* — всего одиннадцать недугов. Буддхи имеет семь видов бессилия, девять видов удовлет-

[1] См. «Санкхья-даршана», 1.7.

ворений *(тушти)* и восемь видов исполнений. Изначальная природа Махаттаттвы, аханкара, пять тонких элементов и пракрити составляют восемь сущностей самосознания материальных вещей *(анатма-васту)*. Удовлетворения *(тушти)* бывают: естественные *(пракритик)*, материальные, или причинно-обусловленные *(аупаданик)*, духовные *(адхьятмик)*, порожденные временем *(калик)* и волей судьбы, или фатальные *(бхатьядхин)*. Удовлетворения, возникающие из самосознания *(сатма-бхавна)*, относятся к естественным *(пракритик)* удовлетворениям, которые называются *абма*. Удовлетворения, связанные с уединением *(прабраджья-рупа)*, относятся к причинно-обусловленным, или материальным. Те удовлетворения, которые возникают из размышления *(самадхи)* после уединения, считают обусловленными временем *(калик тушти)* и называют их *огха*. Удовлетворения, возникшие после размышлений и обусловленные временем, относятся к фатальным *(бхагчьядхин)*. Такие удовлетворения именуются *вришти*. Внешние удовлетворения имеют пять видов: *пар, супар, парапар, ануттамамбха, уттамамбха*. Когда имеет место отвращение *(вираг)* к рассмотрению *(дришти)*, преступлению *(дош)*, насилию *(хинсе)*, страданию *(блог)*, гибели *(кшайе)* и защите *(ракшанс)*, порожденные пятью внешними объектами, такими, как звук, запах и т. п., то такие удовлетворения называются внешними. Исполнение бывает восьми видов: понимание *(ух)*, речь *(шабда)*, изучение *(адхьян)*, устранение трех видов страданий, дружеские дары *(сухрид пранти)* и получение подарков от чистого сердца. Главными из этих восьми достижений считают избавление от трех видов *(тривидх)* страданий, то есть *аджьят-мики* (телесных и душевных недугов), *адхидайвики* (страданий, порожденных сверхъестественным) и *адхибаутика* (естественно возникающих страданий). Все другие достижения *(сиддхи)* считаются второстепенными.

Практические знания, приобретенные из собственного опыта, не считая знаний, полученных от других, носят название *уха-сиддхи*. Знания, полученные от других, или знания, полученные благодаря самостоятельному изучению шастр, называются *шабда-сиддхи*. Знания, полученные от гуру или приобретенные путем изучения шастр, именуются *адхьян-сиддхи*. Если знания получены от какого-либо доброго учителя, или наставника, пришедшего в дом, они именуются *сухрид-пранти*. Знания, добытые благодаря удовлетворению потребностей учителя путем вознаграждения его богатством, называются *дан-сиддхи*. Из пяти второстепенных достижений *уха, шабда, адхьян* по сравнению с *сухрид-практи* и *дап-сиддхи* считаются лучшими. Если Варванита, под именем Пингала, не достигла успеха в поисках любовника *(упанасти)* и, потеряв надежду, стала счастливой, то и мужчина, потеряв всякую надежду, станет предаваться созерцанию *(йоге)* для приобретения знания.

Бескорыстные поступки ведут человека по пути избавления от страданий *(мукти)*, но полного избавления они все же не приносят. Божественный мир *(дивья лока)* не дает избавления от страданий. Благодаря аскетизму человек погружается в *пракрити* (природу), но это погружение не дает такого избавления. Ум успокаивается только благодаря обузданию *(саньямы)* индри, причем буддхи проясняется, а пуруша начинает отражать священный свет.

В результате размышления внешние вещи *(вахья-васту)* оставляют в сознании *(читте)* след, который со временем исчезает, стирается. Когда рвение *(раг)* прекращается, то причиной знания становится размышление *(дхьяна)*. Размышление ведет к восприятию или представлению *(дхарне)* и к сосредоточению. Когда происходит усиленное размышление, то буддхи отбрасывает все, что не связано с этим размышлением, то есть рассматривается один предмет, а все другие вещи исключаются. Буддхи поглощен рассмотрением одного предмета. Таким путем завершается изучение. Пока этого не произойдет, должны изучаться восприятие или представление, размышление и сосредоточенность. Во время размышления об одном предмете рассмотрение всех других предметов исключается, и тогда мысль сосредоточивается на одном предмете. Размышление происходит благодаря восприятию или представлению, положению *(асане)* и действию *(свакарме)*. Дыхание *(прана)* подчиняется размышлению посредством *кумбхаки, речаки* и *пураки*. Положение,

в котором тело, будучи так удобно расположено, что оно при прекращении дыхания не испытывает никаких страданий *(клеш)*, ощущая лишь одно блаженство и здоровье, — называется *асан*. Эти положения, занимаемые человеком при размышлении, носят особые названия, например *свастика, падмасана* и т. п.

Капила считает, что размышление *(дхьяна)* не имеет божественного происхождения. Те вещи *(вишайи)*, при помощи которых человек познает себя, являются предметом размышления. *Брахмачарья* (годы религиозного ученичества), *гархастья* (положение домохозяина), *ванпрестьха* (отшельничество) и *саньяса* (аскетизм) составляют четыре ступени жизни *(ашрайи)*. Человек, принявший одну из этих ступеней жизни, при соблюдении ашрамы вступает в состояние свакармы: воздержание *(яма)*, исполнение предписаний *(нияма)* и ограничение *(пратьяхара)*. Если размышление проводится с настойчивостью *(джирх адхьявасай)*, то появляются сосредоточенность *(йога-сиддхи)* и знание. Воздержанность *(яма)* и исполнение предписаний не имеют большого значения для людей, которые обладают обычными правами *(саманья адхикари)*,— они используют их только для себя. Освобождение наступает в результате познания. У освобожденных и мудрецов преобладают гуны саттвы, а у воинов заметно преобладание гун раджаса. Когда три гуны (то есть саттва, раджас и тамас) вступают во взаимный контакт, тогда в манасе господствуют гуны саттвы; в душе господствуют гуны раджаса, а в теле заметно влияние гун тамаса. По мнению Капилы, каждый человек, даже шудра, обладает правом на высшие знания, но если он еще при жизни достигает освобождения от страданий, он становится уже наставником независимо от того, брахман он или шудра.

Мир — это связь пуруши с тонким телом. Когда знания о пуруше и пракрити становятся полными, происходит нарушение этой взаимосвязи *(самавайи)* и появляется возможность освобождения. Когда гордость *(абхиман)* всех видимых объектов — твоя, моя, мира — успокаивается *(прашанта)*, тогда пуруша становится только пассивным зрителем *(драшти)*. Такое состояние и является характерным для пуруши. Когда пуруша достигает

такого состояния, осуществляется стремление *(пуруша-артха)* к полному освобождению. Хрусталь обладает прозрачностью и блеском, а китайская роза — краснотой, но если красную китайскую розу держать около хрусталя, то последний по видимости становится красным, однако этот красный цвет не присущ хрусталю — это только обман зрения, ибо если отстранить китайскую розу от хрусталя, последний приобретает присущий ему прозрачный вид; точно так же пуруша обычно не подвержен страданиям *(дукхе)*, но как только он вступает в контакт с буддхи, возникает страдание. Если устранить это неразличение *(авивеку)* пуруши от буддхи, страдания прекращаются. Связи души являются только практическими, но они не истинные. Высшим стремлением пуруши является желание избавиться от страданий. Кто обладает высшим правом *(уштам адхикари)* только слушать, у тех происходит *атма-сакшат* (встреча с душой). Если мысль *(манан)* не может сосредоточиться, то не достигаются и знания. Порядочный человек может предаваться созерцанию, где бы он ни находился. У кого же мысли *(читты)* бывают порочные *(калюшита)*, тот, даже находясь в пещере *(гиригухе)* и предаваясь размышлению *(дхояне)*, не может иметь успеха в деле освобождения от страданий. Если йоги обладают способностью сосредоточиваться, то им нет надобности находиться в одиночестве в пещере; они могут сосредоточиваться *(йога)* в любом месте. Со смертью пророки получают полное избавление от страдания, то есть достигают бестелесной нирваны *(видеха-кайвалья)*. Лишь пророки могут знать о путях и средствах полного избавления[1].

Капила считает, что такие понятия, как бог, или Брахма, не существуют.

Бытие бога не подтверждается следующими видами достоверного познания *(праманами)*: восприятием, умозаключением и аналогией. Вещей, существование которых нельзя доказать аргументами *(юкти)*, нет. Поэтому-то бытие бога и недоказуемо *(асиддхи)*. Правда, в ведах *(шрути)* имеется упоминание бога, но это является не больше, чем восхвалением *(пашансой)* освобож-

[1] См. «Санкхья-даршана», 1.92.

денного пуруши *(пророка)*. Если угодно, то ты, я и всякий может стать богом. Если бы бог обладал силой, или возможностью *(бал)*, он не ощущал бы страданий *(клеш)*. Бог не может быть связан страданиями и не может быть освобожден от них — то и другое невозможно. Следовательно, бога не существует.

Если признать, что бог является освобожденным, то становится очевидной его неспособность к созиданию. К созиданию побуждает *(прерна)* страсть *(раг)* и гордость *(абхиман)*.

Тот, кто обрел избавление от страданий, не может обладать страстью и гордостью, и если бог освободился от страданий, то это значит, что он не может созидать *(сришти)*. Разве тот, кто стал абсолютно свободным, будет созидать в чьих-либо интересах? Если признать, что мир *(джагат)* сотворен богом, тогда нельзя говорить о его освобождении. А если допустить, что бог связан страданиями, тогда его невежественность *(мурдхата)* не может явиться способностью к сотворению, потому что такой бог ничем особенным не отличается ни от вас, ни от меня. Значит, нельзя назвать бога абсолютно свободным или ограниченным — его нет.

Тогда возникает вопрос: если бога не существует, кто же воздает людям последствия их поступков? На этот вопрос Капила отвечает так: «Последствия поступков проявляются под влиянием силы *(шакти)* самих поступков, и поэтому нет никакой необходимости признавать бога творцом *(картой)*, воздающим людям последствия их поступков».

Если считать помощь *(упакару)* бога его справедливостью, то в этом случае он становится земным *(сансари)*. Если же признать помощь и земное происхождение *(сансару)* бога, то тем самым мы признаем, что он полностью становится желающим. Следовательно, бог подвержен страданиям *(дуккхе)*, а поэтому нельзя признавать *(свикор)* помощь бога.

Если признается, что бог имеет земное происхождение, причем под этим понимается наш прародитель *(адипуруша)*, то такое толкование бога правильно. Таким образом, ты, я и каждый может стать богом. «Как танцовщица прекращает свой танец в театре *(ранга-сабха)*, так и пракрити прекращает свое проявление»[1].

Когда прекращается игра *(лила)* пракрити, пуруша перестает быть свидетелем *(даршак)*, так как в этом случае становится нечего наблюдать. Пуруша, как и пракрити, вечен. Различие, существующее между пурушей и пракрити, недоступно для понимания *(упалабдхи)*. Ввиду того что мы не можем отличить пурушу и пракрити, они воспринимаются вместе, и в каждом следующем рождении *(пар-джанма)* повторяется одна и та же ошибка, или заблуждение *(бхула)*. Тонкое тело перевоплощается *(ашрайграхан)* из одного тела в другое. В то же время интеллект, мое я, ум, десять органов чувств и пять тонких элементов *(панча-танматр)* еще находятся в эмбриональном состоянии *(анкуравастха)*. Тонкие тела, или *линга шарира*, воплощаются в физических телах *(бхаутика деха)* и развиваются, то есть тонкие тела развиваются вместе с физическими телами. Если бы физические тела не испытывали удовольствия и страдания, тогда мертвые тела ощущали бы удовольствие и страдания. Пуруша, будучи атрибутом тонких тел, испытывает удовольствие и страдание, а в виде атрибута физических тел пуруша не испытывает удовольствия и страдания. Создания *(сришти)* бывают очень разные; такие создания, как брахма, праджапья, индра, пайтра, чанддхарва *(якша)*, ракшаса и пищача, относятся к божественным созданиям. Животные *(пашу)*, птицы *(пакши)*, пресмыкающиеся *(сарисрип)* и др. произведены половыми органами *(яунч)*. Человек *(манушья)* не знает никаких других путей создания *(сришти)*.

Не всегда все вещи нам известны, но тем не менее на этом основании не признается их небытие *(абхава)*. Таким образом, хотя вещи не замечаются *(пратьякша)*, благодаря их обусловленности *(сангата)* можно судить об их бытии. Этими же *(экай)* доводами *(шакти)* утверждается наличие порока *(адхармы)*. Лица *(вьякти)*, стремящиеся постигнуть рай, приносят жертвы, согласно предписаниям религии. Имеется запрещающее выражение — «не прелюбодействуй» *(«пардаргаман»)*. Благода-

1 «Санкхья-карика», шлока 59.

ря наличию этого выражения можно узнать о существовании порока. В равной мере *(саман-рупа)* можно узнать о наличии добродетели *(дхармадхарма)*. Эта дхарма-дхарма является характерной чертой *(дхармой)* внутренних органов *(шитахкарану)* и не присуща пуруше или пракрити. Так как в период всеобщей гибели *(палаякала)* внутренние органы *(антах-карана)*, причинно-следственные связи *(карана-карья)* полностью не гибнут, значит и в это время существуют внутренние органы, добродетель и порок. Каждый пуруша связан со своим телом.

Развитие идет в соответствии со своим правилом от низшего *(ничу)* к высшему *(учча)*, проходя четырнадцать ступеней *(стар)*. Возможно, что наше понимание, или воззрение *(дхарана)*, обусловлено этой четырнадцатой ступенью развития пуруши. Растительный мир (удбхид-джагат) тоже является областью познаний, или опыта *(абхиджнята)* пуруши. В этих условиях пуруша не гибнет, а пракрити, препятствуя буддхи пуруши, находится только в состоянии покоя.

Из шести систем индуистской философии самые отчетливые, подлинно философские мысли мы находим в философии санкхья у Капилы и в философии вайшешика — у Канады. Идеи *(чинта-дхара)* Канады значительно превосходят идеи Капилы. Канада является совершенно иным человеком. Но и деятельность Капилы в области философии значительна *(ятхешт)*. Религиозная жизнь *(прана)*, необоснованная *(ахету)* уверенность, мистицизм и суеверие *(кусанскара)* — характерные черты Капилы. Он считает, что тело перерождается из поколения в поколение. Логика *(юкти)* — душа философии. Где мысль ограничена законами *(видхи)*, там она мертва, безжизненна, там сила суждений *(вичара)* скрыта *(лупта)*, там невозможно развитие философии. Капила первый поставил философию на логическую основу *(юктибхитти)*, освободив ее от влияния недуховного *(пранхин)* начала и от религиозных ограничений. Он, как и Яхишана, не наносит открытого, прямого *(пратякша-бхава)* удара по ведам, но явно пренебрегает ими и религией *(дхармой)*. Он распространил *(правартан)* новую независимую мысль, благодаря которой жизнь *(прана)* снова

вступила в свежую полосу *(мукта ваютала)*. В период действия ведийской религии *(вайдик дхармы)* жизнь была окутана *(паривеш)* дымом жертвенников и обагрена кровью животных, но под влиянием учения Капилы стало легче дышать на очищенной *(свачча)*, свободной земле *(прончана)*. Стали выдвигаться требования развития свободной независимой *(свадхина)* мысли *(читты)*. Полное развитие свободной независимой мысли мы наблюдаем в философии джайнизма и буддизма. Это стало возможным в результате побед, одержанных арийцами низших сословий над арийской знатью в битве при Курукшетре (расположенном близ г. Дели. — *Перев.*). Мир в Индии не нарушался *(акшупна)* в течение нескольких столетий. В это время не происходило каких-либо внешних вторжений и внутри страны не наблюдалось больших битв, вызванных разногласиями *(виграхами)*. Вместо деспотических режимов *(шасан-вьявастха)* внутри страны возникло множество демократических *(ганатантрик)* государств. Во всех областях жизни в стране начался подъем *(уппати)*. К моменту вторжения Александра Македонского в Индию, то есть до III века до н. э., особых перемен не происходило.

Капила был материалистом. Как Платон, так и Шанкара в своих философских произведениях пользовались дедуктивной логикой, а Капила прибегает к аргументам противной, индуктивной, логики *(випарит)* теории арахадкарми. В результате как в философии Платона и Шанкары, так и в учении Капилы наблюдается односторонность. В некоторых случаях он пользуется при выделении *(виччхинша)* какого-либо явления *(гхатану)* индукцией, а также при его анализе *(вишлешан)* методом, который признается всеми людьми. Основной недостаток его метода состоит в том, что забывается связь вещей, или явлений, с этими выделенными *(виччхинно)* явлениями. Соединив механически *(янтрикбхава)* выделенные явления, он представляет нам эти доводы как картину *(читра)* мира. Слабость философии Капилы состоит именно в этом. Он не может пользоваться индукцией и дедукцией одновременно.

«Санкхья-даршана» Капилы основана на простом *(кахтор)* опыте и широких наблюдениях *(бхуядаршана)*.

Несмотря на попытки Вачаспати, Виджнянабхикшу и Сарвепалли Радхакришнана представить философию санкхья как идеалистическую, им не удалось скрыть материалистического характера санкхья-даршаны. Учение идеалистов представляет собой не что иное, как теизм. Капила не верил в сотворение мира *(сришти)*, он верил в постепенное развитие, эволюцию мира. Его представления об эволюции *(крамвикаш)* — странное явление.

Кажется, что ошибочное представление о постепенном развитии основано на неправильной теории — саткарья-ваде. Капила считает, что из пракрити прежде всего развился буддхи, то есть высшей точкой развития материи *(васту)* является сознание *(буддхи)*. Мир подвержен вечному изменению; происходит постоянное, непрерывное видоизменение — никакого застоя *(стхирш)* нет. При помощи этого изменения достигается взаимосвязь сил, их взаимное проникновение *(ануправеша)*. Капила считает, что пракрити состоит из гун саттвы, раджаса и тамаса — трех противоречивых взаимосвязанных элементов. Эта взаимосвязь представляет собой взаимное проникновение сил. Эта связь нарушается и создается вновь. Но Капила, веря в теорию саткарья-вады, считает, что такая связь вновь сама собой не создается,— в этом проявилась его слабость. Он также считает, что противоречия *(вируддхита)* существуют вследствие равновесия *(самьявастхи)* гун, в то время как следствие, согласно его учению, не возникает в результате борьбы и разрешения противоречий.

Капила — философ-материалист, но его точка зрения — механистическая, как и у французских философов XVIII века. В эпоху Капилы были лишь деревянные механизмы — не было ни металлических сооружений *(лаукапирмита)*, ни паровых машин. На воззрение Кипилы сильное влияние оказали именно эти примитивные механизмы. Подобно французским механистическим материалистам, он видел лишь изменение состояния вещей, но не замечал возникновения или становления нового. В том, что из молока получается творог, а из яйца — цыпленок, Капила видел лишь изменение состояния вещей, а не нарождение нового. Вследствие механистического воззрения его умозрительный материализм стал беспомощным

идеализмом *(бхававадой)*. Капила считал, что всякое изменение есть соразмерное изменение числа атомов *(парману)*, а также следствие различного распределения их в пространстве *(деше)*. Отсюда все изменения он связывал непосредственно с уменьшением *(храш)* или увеличением *(гриддхи)* объема, количества *(париманы)*, а возникновение нового целиком исключалось. Механистическое мировоззрение не допускало возможности превращения в процессе развития лишенной сознания *(ачетана)* пракрити в разумного пурушу. Капила не признавал того, что ясно было изложено в упанишадах, а именно: из небытия *(абхавы)* никакой вещи не создается. В «Брихадараньяке» имеется выражение «атхато адеш нети-нети», из которого может быть понято отрицание отрицания (небытие небытия), хотя идеалисты и выхолостили его. В математике *(ганита)* мы также встречаемся с отрицанием отрицания. Если умножить $-a$ на $-a$, в результате получим $+a$, но это не равно нулю. Эти математические сведения были известны философам, придерживающимся упанишад, но Капила их не признавал. В этом состоят сила и слабость философии Капилы.

Капила не мог установить, подметить взаимосвязи между вещью и сознанием, между неодушевленным *(джара)* и умом *(манасом)*, считая всякое движение механическим движением, всякое развитие — количественным изменением. Для объяснения возникновения нового и качественных изменений он предполагает существование внешних сил *(вахьяшакти)*. В этой эволюции, или процессе развития, он не видел внезапного развития, скачка, что явилось для него трудностью (випад). Такую же зрелость мы наблюдаем у французских материалистов и Канады, философия которых противоречит диалектике. Под внешней силой Капила понимает пурушу, а Канада — судьбу *(адришту)*; по мнению же других, — это рок *(нияти)*. По мнению некоторых материалистов, пуруша Капилы — это лишь пассивный наблюдатель *(нишкрия)*. Внешний мир *(вахьяджагат)* только отражается в нем; пуруша в этом внешнем мире не принимает никакого участия. Он лишь пассивный свидетель. Поэтому Капила считает пурушу не-

зависимым существом *(сватантра дживой)*. В результате контакта пуруши и разумной силы возникает новое и начинаются качественные изменения.

Капила не является агностиком, подобно Канту. По его мнению, причинно-следственная связь, пространство и время являются всеобщими и объективно существующими. Интеллект, мое *я*, ум, пять тонких элементов, десять органов чувств являются средствами *(янтрами)* познания *(джняна)*. Все явления возникают из пракрити, или неодушевленной природы *(ачетана джара)*. Пракрити и ее следствие составляют пять первичных элементов. Эти элементы при помощи органов познания отражаются *(пратипхалита)* в пассивном сознании, или пуруше. Капила в суждениях о том, что создателем мира является пуруша, а не пракрити, проявляет бесконечную осторожность. Для объяснения возникновения сознания он создал или придумал пурушу и сделал этого пурушу воплощением вселенной *(тхун-джаганатх)*. Капила считал, что качественные изменения происходят в мировом порядке *(вишва-паддхате)*, и, кроме этого, создав пурушу как, по существу, внешнюю силу, он открыл широкий путь идеалистам. Но это слабость не только философии Капилы, а всей системы механистического материализма.

Идеалисты последующих поколений нанесли сильный удар по слабым местам философии Капилы. Вачаспати говорит, что развитие пракрити происходит при помощи всеведущей силы. Виджнянабхикшу считает, что атомизм философии *(ниришваравада)* санкхья прагматический, не затрагивающий основ божества. Бог *(Ишвара)* — трудно познаваемый и поэтому не доказуемый; философия санкхья не отрицает его. Идеалисты, восхваляющие философию санкхья, являются злейшими ее врагами. В их руках учение Капилы претерпело наибольшие извращения. Виджнянабхикшу — Всевышний, всезнающий, всесильный и всемогущий — прямо и открыто *(сарасари)* капитулирует перед идеалистами. Воспользовавшись слабыми положениями философии Капилы, все идеалисты приложили массу усилий для того, чтобы материалистическую философию превратить в идеалистическую. Некоторое знакомство с

философией санкхья мы получаем из «Санкхья-карики» Ишвара-мишры. Шлоки, ясно говорящие в пользу материализма, идеалисты отбросили.

Идеалисты полагают, что философия санкхья получает законченность только тогда, если пракрити признается как реальность и подчинение создателю. Ничего не может быть более ложного в отношении мировоззрения *(чинтадхара)* философии санкхья. Основная слабость ее состоит в отрицании историчности развития. Если бы в философии санкхья утверждалось, что на определенной ступени развития мира из вещей возникает сознание *(чайтанья)*, а количественные изменения, достигнув определенной ступени развития, превращаются в качественные изменения, в результате чего появляются новые качества, тогда вся непоследовательность *(асангати)* ее исчезла бы. Если бы пуруша Капилы не являлся пассивным зрителем, то он принимал бы активное участие в изменении внешнего материального мира. Взаимосвязь противоречий в учении Капилы значительно реальнее и научнее по сравнению с тем, как это представляется в философии веданта. Философия, которая выдвигала свободные, независимые мысли, в руках философов-идеалистов превратилась в безобидного ягненка. Хотя философии санкхья присуща такая же созерцательность *(йога)*, те же представления *(дхарны)* и мысли, которые бытуют в брахманской религии *(дхарме)*, тем не менее созерцательность ее не выступает как что-то сверхъестественное *(алаукика)*. Эта абстракция познается при помощи настойчивости, упражнения *(абхьяст)* и сосредоточенности *(экаграта)*. Йоги, очевидно, тоже не обладали сверхъестественными познаниями, или провидением. Система санкхья говорит о тех способностях и глубоких познаниях, которыми обладают современные йоги. Все мысли, изложенные в четвертой главе по вопросу созерцательности, представления и понимания, могли быть высказаны позднее. А те сутры, которые посвящены четырем стадиям жизни, несомненно, вставлены также после.

Высшая цель *(пурушартха)*, или избавление от страданий *(мокша)*, в работе Капилы очень реальна. Прошлые наши страдания уже исчезли, а те страдания,

которые мы сейчас испытываем, пройдут сами собой. Мы не обладаем необходимыми познаниями для избавлений от прошлых и настоящих страданий. Не наступившие, или будущие, страдания представляются реальными *(пракрити)*. Однако, чтобы можно было избежать этих еще не наступивших страданий, нам необходимо иметь знание. Какова же сущность *(сварупа)* этих познаний? Капила считает, что этими познаниями являются пракрити и пуруша, неодушевленный мир и сознание. Когда появятся эти познания, будет уничтожена неосведомленность *(авивека)*, тогда человек достигнет высшей цели — избавления. Я полагаю, что те извращения, которые были внесены в свое время в философию санкхья, не дают нам возможности составить подлинного представления о ее содержании. Именно поэтому необходима переоценка философии санкхья и ее создателя.

ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА

Вардхамана, младший сын кшатрия из Магадхи, был проповедником *(прачераком)* джайнизма. Он родился в 599 году до н. э. в Вайшалите. До него истолкованием и проповедованием джайнизма занимались 23 его предшественника. Основателем джайнизма считают Ришабхадеву, а наиболее известными проповедниками его являются: Аджитанах, Ариштанеми и Парешнатх. Парешнатх жил за 200 лет до Вардхаманы. Ученики его называются шветамбарами, а последователи Вардхаманы — дигамбарами. Шветамбары отказались от всего, кроме носимой одежды *(паридхань)*, а дигамбары отказались даже и от одежды. Вардхамана объединил обе эти общины *(сампрадайи)*, но после его смерти они снова распались. В возрасте 28 лет Вардхамана покинул родительский дом *(грихатяг)*. После двенадцатилетней строгой *(катхор)* отшельнической жизни он стал кевальей (абсолютно свободным) и стал называться Махавирой (великим героем); он получил титул Джины (главного святого). В буддийских книгах *(грантхах)* он называется также Нигантханатапуттой (абсолютно освободившимся). В «Дугханикая шрашаньяпхала сутре» говорится: «Нигапатх целиком поглощен думой об устранении всякого рода грехов; он ограничивает себя в употреблении воды; он подавляет всякого рода грехи. Махараджа Нигапатх полностью поглощен этими действиями. Поэтому он называется *лакшья-упанита* (достигший цели), *атмасантми* (ограничивающий себя) и *стхитатма* (устойчивая душа).

В джайнизме и буддизме существование бога (Ишвары) отрицается. Последователи джайнизма поклоня-

ются основателям *(тиртхакарам)*, их учению. Они являются крайними противниками какого бы то ни было насилия *(хинсы)* над живыми существами *(дживами)*. Их *ахинса* (учение о ненасилии) значительно строже буддийской. Чтобы не произошло какого-либо убийства, последователи джайнизма не употребляют меда *(мадхи)*, пьют воду, лишь процеживая ее через материю, а лицо прикрывают тонкой сеткой. Джайнисты также не признают ведийскую веру в бога *(артритву)*. Они считают, что всякое живое существо, даже дерево, имеет душу *(атму)*. Наша жизнь *(дживан)* полна страданий. А чтобы избавиться от этих страданий, имеется единственный путь — это суровая во всех отношениях жизнь *(вахьяк* и *абхьянбарик)*. Можно добиться состояния кевальи путем выхода из светской жизни, *брахмачарьи* (безбрачия) и *садханы* (поклонения). Если человек лишился гун и связи с жизнью, тогда новое его рождение *(пунарджанма)* невозможно. Будда был противником и крайнего аскетизма *(атирикта тьяг)* и лишних наслаждений, а Махавира является сторонником всевозможных ограничений и даже самоубийства.

Философы-джайнисты считают, что имеются пять видов познания *(джняны)*: *мати, шрути, авидхи, манахпарьяя* и *кевала.*

Мати представляет собой познание, получаемое с помощью непосредственного *(пратьякша)* восприятия *(индрии)*. Оно включает в себя память *(смрити)* и сознание *(сангью)*. Это познание основано на наблюдении и исследовании. Мати-джняна делится на три вида: знание *(упалабдхи)*, память *(смрити)* и понимание *(упайогу)*. Мати-джняна — это познание, полученное посредством индрий и ума. Мати-джняна постигается после наблюдения или рассмотрения *(даршаны)*. Знания, полученные посредством знаков *(чинхов)*, символов *(пратик)* и слов *(шабд)*, носят название *шрути-джняна. Мати-джняна* дает нам знание в результате контакта *(санспарши)* с объектом, а *шрути-джняна* — посредством описания *(ворнаны)* его. *Шрути-джняна* бывает четырех видов: ассоциация *(лабдхи)*, внимание *(бхавана)*, понимание *(упайога)* и ная (так называется значимая сторона какой-либо вещи). *Авидхи* — это

непосредственное получение знания о вещах, отдаленных во времени и пространстве. *Манах-парьяя* — это знание, приобретенное непосредственно от других людей. При посредстве *кевалы*, или совершенного знания *(пурна-джняна)*, мы познаем все вещи *(васту)* и их модификации *(паривартаны)*. Это знание не ограничено ни временем, ни пространством. Такое знание возникает лишь в том случае, если душа *(атма)* освободилась от всех оков *(бандхан)*. Это знание не поддается описанию, оно может быть только ощутимо *(анубхава)*.

Мати, шрути и *авадхи* — способы познания, в которых возможна ошибка, а *манах-парьяя* и *кевала* не могут быть неправильными. Достоверность познания заключается в его практической эффективности *(карья-карика)*. Всякие подлинные знания являются необходимыми знаниями. Когда мы принимаем веревку за змею, наша ошибка состоит в том, что в веревке мы видим змею, в то время как веревка и змея — вещи вполне реальные. Недостоверное *(матхья)* познание непоследовательно *(асангати)*, а достоверное *(сатья)* познание — последовательно. Характерная черта недостоверного познания — сомнение *(сандеха)*. Ошибочное познание возникает из-за пассивности и невнимательности *(аневадханта)*. Из восьми способов познания пять правильных и три неправильных. А один способ познания проявляет активность, или действует *(сакрия)*, в определенное время. Познание называется непосредственным *(патьякша)*, если оно получается немедленно *(сарасари)*, и опосредствованным *(парокша)*, если оно зависит от какого-либо другого *(анар)* вида познания. *Мати* и *шрути* относятся к *парокше*, а *авадхи, манахпарьяя* и *кевала* составляют *пратьякшу. Мати*, или обычное познание, является парокшей, поскольку оно зависит от органов чувств *(идрий)*.

Сознание, или *чайтанья*, является сущностью *(сармартой)* дживы. Чайтанья проявляется посредством восприятия *(даршаны)* и понимания. С помощью восприятия подробности *(кхунтинати)* не воспринимаются, а посредством понимания *(джняны)* они воспринимаются. Восприятие общего *(садяран)* без частностей *(више-*

шей) называется наблюдением, или *даршаной*. Это наблюдение не дает нам пространных знаний о вещах *(васту)*. Даршана имеет несколько ступеней *(стар)*: на ступени *вьянджана-авагграха* в результате возбуждения периферийные органы чувств *(индрии)* приводят субъекта в известную связь с объектом.

Затем наступает *артха-авагграха*, на которой сознание *(чайтанья)* возбуждается, испытываются ощущения *(санведана)* и субъект получает поверхностные знания об объекте.

Когда ум *(манас)* стремится познать объект в общем, на этой стадии он получает название *«иха»*.

На ступени *авьяй* происходит объединение прошлого и настоящего, получение знаний о данном объекте, не называя его ни *«иха»* («этот»), ни *«уха»* («тот»).

Та ступень, на которой мы хотим познать качества вещи, носит название «представление» — *дхаране*. На этой ступени в нашем уме *(манасе)* складываются впечатления *(чхапа)* об объектах, в результате чего мы можем вспомнить позднее *(бхавишатья)* данный объект.

Джайнисты признают бытие объективной действительности *(вахья-васту)*, существующей независимо от сознания. Атрибуты или качества *(гуны)* и отношения вещей *(васту)* существуют реально *(васту)* и не являются продуктом *(пхалой)* нашего сознания *(чинты)*. Познание физических тел и объектов называется внешним. В случае самопознания *(атма-чайтанья)* этот процесс считается внутренним. Сознание дживы является активным *(сакрия)*, и эта активность проявляется с помощью как объектов *(вишай)*, так и самого себя. Объектом познания *(джняны)* может быть и *я* и *не-я (атму* и *анатму)*. Как свет обнаруживает себя и другое *(анар)*, так и джива раскрывает и себя и другое. В процессе познания какого-либо объекта *(васту)* одновременно познаешь и самого себя *(сваян)*. Если сам не познаешь своего собственного бытия, никто другой не сможет дать тебе этого познания. Познание всегда осваивается *(свангикар)* самим. Поскольку можно познать объект, постольку можно узнать и природу одушевленных и неодушевленных предметов. В случае самопознания связи *(сампарк)* между объектом познания и познающим субъектом очень тесны. Хотя познающий субъект и объект познания самостоятельны, их связь неразрывна. В самопознании объект познания, субъект познания и познание представляют собой различные стороны единого целого. Каждое живое существо *(джива)* обладает сознанием *(четаной)*, а также познанием *(джняной)*. Джняна не может быть без четаны, а если нет четаны, тогда джива становится лишенной сознания субстанцией *(джарой)*, то есть джива спускается на уровень *(стар)* адживы. Если не имеется *я*, или души *(атмы)*, познание *(джняна)* лишается основания.

Когда душа находится в состоянии совершенства, чистое познание и философское исследование представляют собой единое целое и проявляются одновременно. У земных живых существ познание следует после наблюдения *(даршаны)*. Те виды познания *(самьяк)*, которые свободны от сомнений *(сандех)* или ошибок *(вибхрем)*, считаются достоверными. Карма, которая мешает проявлению различного рода наблюдений *(даршан)*, называется *даршанаварния карма*, а та карма, которая мешает проявлению познания *(джняны)*, именуется *джнянаварния карма*. Душа является источником *(утсой)* всякого познания, хотя достоверное познание имеет место лишь в том случае, если устраняются все препятствия *(бадхи)*, или помехи, проявлению познания. Такими помехами считаются страсти *(васны)* и эмоции *(авэги)*, результатом деятельности которых является внутреннее движение в материи. Страсти и эмоции направляют *(паричалита)* познание в физической форме жизни и немедленно *(ашту)* при необходимости их ограничивают. Когда душа *(атма)* не загораживается *(бадха)* движением *(праваха)* материи *(васту)* и действует беспрепятственно, тогда она приобретает способность познания всех объектов — прошлых, настоящих и будущих. В нашей повседневной *(вьявахарика)* жизни душа загрязняется *(калушита)* субстанцией, лишенной сознания *(джарой)*, и если она сможет разрушить эту субстанцию, это будет способствовать увеличению познания *(джняны)*. Душа наполнена интеллектом *(буддхи)*, но она постольку сможет освободить-

ся или избавиться от лишенной сознания материи, или субстанции, поскольку увидит различие между душой и лишенной сознания материей *(джарой)*.

Последователи джайнизма полагают, что существует две формы познания: *пранама* и *ная*, причем *пранама* — это познание природы *(сварупы)* вещей как таковых, а *ная* — это познание вещей в их отношении к нам *(самвандха-сампарка)*. *Ная* — это точка зрения *(дришти-бханги)*, исходя из которой мы излагаем *(вивараи)* свое отношение к вещам *(васту)*. Придерживаясь одной точки зрения, мы можем утверждать, что эта вещь действительно существует, но, если придерживаться других взглядов, ту же самую вещь можно представить иллюзорной *(митхья)*. И действительно, частные точки зрения не соответствуют определениям реальности в целом. Все истины *(сатья)* относительны.

Существуют семь видов най: *найгамная, санграханая, вьвахариканая, риджусутраная, шабданая, санвируддханая и эвамбхутаная*. Посредством *найгамнайи* познается природа *(пракрити)* целеустремленной жизни *(дживан)*, а *санграханая* дает возможность познать общие *(садхаран)* черты. Санграханая имеет две формы суждения: парасанграханая — это такая точка зрения, которая исходит из наличия конечного уровня и учитывает тот факт, что все вещи *(джинис)* представляются реальными. *Вьявахариканая* — это такой способ познания, когда мы познаем вещи полностью посредством нашего опыта *(абхиджнята)*. *Риджусутраная* — такой способ познания, когда учитывается положение вещи в каком-то особом пункте или месте и определенном моменте, причем реальность представляется как явление преходящее. В этом случае нельзя познать непрерывность и дифференциацию материи. *Шабданая* — это такое суждение, которое исходит из того факта, что каждое название имеет свое собственное значение, причем допускается, что одну и ту же вещь можно объяснить посредством разных наименований, или слов. Всегда следует помнить, что отношение между словами, или терминами *(шабдами)*, и их значениями относительно, и если мы об этом забываем, то можем прийти к ложному выводу *(хетвабхаша)*. *Санавирудханая* — такой способ познания, когда значение слов *(шабд)* устанавливается на основе смысла их корней. *Эвамбхутаная* — это особая форма суждения, предполагающая, что из многих сторон и форм проявления вещи посредством анализа корня слова понимается только один аспект ее, и именно этот аспект, или сторона, является реальным, правильным значением слова, термина *(шабды)*.

Поскольку все эти точки зрения *(дришти-бханги)* относительны, допускается еще наличие полной *(сампурны)*, или истинной *(нишча-юкти)*, точки зрения. *Нишчая-юкти* бывает двух родов: *шуддха-нишчая* и *ашуддха-нишчая*. *Шуддха-нишчая* способствует познанию чистой, ничем не обусловленной реальности *(вастав)*, а посредством *ашуддха-нишчайи* познается обусловленная реальность. Джайнисты считают, что люди, рассмотрев одну сторону вещей, думают, что они познали всю вещь. Приведем историю о шести слепых. Человек, который ощупал ноги слона, подумал, что слон круглый, а тот, кто ощупал ухо слона, подумал, что это крыло мельницы. И только те, кто видел, познал *(джняни)* слона, легко поняли из рассказа слепых, что каждый из них узнал лишь часть истины. Мы можем понять природу *(сварупу)* вещей, если будем рассматривать качества *(гуны)*, или аспекты, вещей со всех семи точек зрения. Эти виды *(паддхати)* суждений называются *«сьядвада»*, или *«сантабхангиная»*. Хотя наши познания о природе вещей не являются окончательными из-за их сложности *(джатината)*, джайнисты все же считают, что познание природы вещей возможно *(самбхапар)*. Каждая вещь или качество *(гуна)* проявляется семью различными способами: 1) Сьяд асти; 2) Сьяд насти; 3) Сьяд асти насти; 4) Сьяд авьяктавья; 5) Сьяд асти авьяктавья; 6) Сьяд насти авьяктавья; 7) Сьяд асти насти авьяктавья. 1) *Сьяд асти* обозначает «возможно, что есть», например: «возможно, в моей комнате есть стол, сделанный из дерева». 2) *Сьяд насти* обозначает: «возможно, нет», например: «возможно, при сравнении *(куланай)*, или сопоставлении, с другой вещью стол не существует. Возможно, в другом месте и в другое время этот стол не существует как стол,

сделанный из железа или камня». 3) *Сьяд асти насти* — «возможно, есть, а возможно, и нет»; то есть «возможно, стол деревянный, а не железный, а возможно, этот стол не является деревянным». 4) *Сьяд авьякта* — «в существовании природы стола хотя и не существует природы другой вещи, мы все же не можем их выразить». 5) *Сьяд асти авьяктавья* означает: «возможно, существует, но точно сказать нельзя». 6) *Сьяд насти авьяктавья:* «возможно, есть, возможно, нет». 7) Оба случая невыразимы, или неописуемы. Из этих семи возможных точек зрения основными считаются: *сьяд асти и сьяд насти,* то есть утвердительные суждения. Посредством способа высказывания *сьяд асти* — «вещь, возможно, существует» — мы познаем характер, или природу *(сварупу)*, вещи, ее материю *(свадравью)*, ее место *(свакшетру)* и ее время *(свакалу)*. При помощи способа высказывания *сьяд насти* — «вещь, возможно, не существует» — мы познаем то, что вещь не существует в иной форме *(пararупе)*, в иной материи *(наровье)*, ином месте *(паракшетре)* и ином времени *(паракале)*. Все виды, или способы *(паддхати)*, суждений имеют две стороны: все вещи и существуют и не существуют *(сат асат)*, то есть имеется бытие *(сатья)* и небытие *(митхья)*. Бытие *(сатья)* выступает в собственной форме *(сварупе)*, а небытие проявляется в другой форме *(пararупе)*. У каждой несуществующей вещи есть элемент существования *(абхавы)*. Например, понятие «небесный цветок» основано на двух реальностях *(ваставах)* — небе и цветке, и на основе этих двух реальных вещей мы можем составить себе представление о небесном цветке. Сочетание звуков или слогов *«качапатат»* бессмысленно, а между тем каждый в отдельности слог имеет определенный смысл. Мы можем сказать, что эти слоги, каждый в отдельности, реальны, но при соединении их друг с другом они теряют свой смысл, становясь нереальностью. Мы не можем представить себе вещь, которую нельзя отличить от другой вещи. Все вещи, которые имеют название, в одном смысле существуют, в другом — не существуют. Если какую-либо вещь необходимо познать, то для этого нужно знать природу *(сварупу)* этой вещи и ее отношения с другими вещами.

Джайнисты признают существование вещей и ума как самостоятельных сущностей. Пять чувств, или индрий, в совокупности они определяют как физические органы чувств *(дравья индрии)*, а органы познания — как психические органы чувств *(бхава индрии)*. Глазу свойственно замечать цвет вещи, или объекта, наслаждаться *(упабхога)* им; а цвет является свойством материи. Глаза немедленно реагируют *(сара)* на цвет и тем самым как бы сами себя обнаруживают. Органы чувств *(индрий)* являются инструментами дживы, а душа — это то, что познает *(янтри)*. Чувства — это способность к наслаждению, а внешние *(вахья)* вещи являются средствами наслаждения. Осязание *(спаршу)* джайнисты делят на восемь видов: горячее, холодное, шероховатое, гладкое, мягкое, твердое, легкое и тяжелое; вкус *(свади)* — на пять видов: горький, кислый, соленый, сладкий и вяжущий; запах — на два вида: дурной и хороший; цвет — на пять видов: черный, синий, желтый, белый и розовый; звук — на семь видов: *шарджс, ришабха, сандхара, мадхьяма, панчаша, дайвата* и *нишада* (до, ре, ми, фа, соль, ля, си). Чувственное восприятие является следствием конгакта индрий, или органов чувств, и объекта. Субъект является *джняной* (познающим), *бхоктой* (наслаждающимся) и *картой* (действующим). Имеется три вида сознания *(четаны)*: познание *(джняна)*, ощущение *(ведана)* и желание. Сначала мы ощущаем *(санведана)*, затем усваиваем *(санджия)* и, наконец, познаем *(джняна)*. Джайнисты называют вещь *«пудгала»*. Отношение, связь между индивидом и пудгалой таким же, как и между субъектом и объектом.

Взаимодействие между индивидом *(дживой)* и пудгалой зависит от желаний дживы. Поэтому наблюдается взаимодействие дживы и пудгалы. Чем больше тело, тем больше и душа, и, наоборот, чем меньше тело, тем меньше и душа. Душа имеется в теле каждого живого существа. Во время смерти душа сжимается и становится размером с семя, но в последующем рождении душа принимает форму, соответствующую новому телу. Душа не одна, их очень много. Если свечу поместить в маленькую комнатку, то та станет освещенной, и если

эту же свечу поставить в большую комнату, то свеча сможет освещать и эту комнату, — точно так же и души принимают различные формы *(акрити)* в разных телах. Каждый индивид имеет тело и душу, причем душа активна, а тело пассивно. Действующая *(кармамай)* пудгала в соответствии со своей природой видоизменяет саму себя. Благодаря порочным мыслям, контролируемым посредством действия, у индивида также видоизменяется и его сознание. Это не составляет два независимых ряда. Если бы дух и материя были изолированы, независимы друг от друга, тогда возник бы вопрос: почему джива испытывает последствия своих действий? В мире имеются осязаемые и неосязаемые материальные тела *(пудгалы)*. Некоторые из этих тел благодаря притяжению дживы становятся действующей *(кармамай)* материей. В мире имеет место непрерывное сосуществование дживы и пудгалы, вследствие чего пудгала пребывает в дживе. Следовательно, если индивид и пудгала сосуществуют, то васту (вещественное) может пребывать в индивиде.

Джайнисты считают, что всякая вещь имеет начало, становление и разрушение, или конец. Мир вечен, у него нет ни начала, ни конца. Он обладает качествами и подвержен изменениям. Все то, что возникает, существует и разрушается, именуется материальным телом. Эти тела некоторое время действуют. Реальные вещи как материя не меняются, а как абстрактные вещи — меняются. Все существующие вещи видоизменяются; они утрачивают старые качества *(гуны)* и приобретают новые. Вместе с тем нахождение определенных качеств *(садхаран)* позволяет нам сказать, что новое и старое является формой бытия единой субстанции *(джинис)*. В действительности это обусловлено противоречиями и называется *бхедабхеда,* или различия в тождестве. Вещь неотделима от своих качеств. Вещь определяется как нечто такое, что обладает многочисленными *(антанта)* качествами. Этот мир есть движущаяся реальность, изменяющаяся тождественность *(сананьянта)*. Как не может существовать качество без вещи *(васту)*, так и вещь не может существовать без своих качеств. Джайнисты допускают наличие следующих качеств:

1) существование; 2) наслаждение *(упабхог)*; 3) субстанциональность; 4) познаваемость; 5) тождественность *(ананьята)* и 6) способность обладать формой *(акрити)*. Если вещь *(васту)* полностью абстрагировать от качества, то качество *(таха)* может полностью модифицироваться *(рупантарита)* в вещь *(васту)*, а если качество абстрагировать от вещи, тогда не станет никакой вещи. Одна и та же вещь *(васту)* обладает двумя видами связи — внешней и внутренней. Рама имеет огромный дворец. У этого дворца могут быть внешние связи, но могут быть и внутренние — по отношению к своему огромному двору. Рама — богатый и умный человек. Он обладает богатством и знаниями. Таким образом, оказывается, что Рама имеет две стороны, или аспекта. Рама един, а в том, что он богат и умен, проявляется его обособленность *(притакатва)*. Такие же связи, или отношения, какие мы видим между общим и особенным, имеются между вещью *(васту)* и ее качеством *(гуной)*.

Джайнисты полагают, что видоизменения, или модификации, бывают двух видов: изменения формы и качества. Перед нами золотое ожерелье — здесь мы видим изменение формы, а не качества субстанции золота. Качественные изменения бывают также двух видов: изменения естественные и случайные, или скачкообразные *(акасмак)*. Цвет является постоянным свойством воды. Если цвет воды изменился и вместо красного стал синим, то здесь имеется изменение естественного свойства; но если спустя некоторое время вода изменилась и стала мутной, такое изменение называется случайным. Вода не всегда должна быть мутной, мутность воды есть случайное ее качество. Мир состоит из двух элементов: джив и аджив. Тот, кто обладает сознанием *(чайтаньей)*, представляет собой дживу, а то, что не имеет сознания, как-то: звук *(шабда)*, осязание *(спарша)*, запах *(гандха)* и т. д., — является адживой. Аджива — это объект *(вишай)*, который бывает двух видов: лишенный формы *(арупа)*, например дхарма, адхарма, пространство *(деша)* и время *(кала)*, и имеющий форму *(рупа)*, например материальное тело. Первой неодушевленной, или лишенной жизни, субстанцией *(аджива*

дравьей) является пространство *(акаша)*. Пространство разделяется на две части: 1) наполненную вещами, называемую *лока-акаша,* и 2) расположенную над первой и ничем не занятую, называемую *алока-акаша.*

Место, где неделимый атом пудгалы встречает препятствие, носит название *«прадеша». Прадеша* может предоставить пространство *(стхан)* всем элементам *(джинис)*. В такой прадеше может поместиться один элемент *(падартха)* дхармы, один — адхармы, частица времени *(калы)* и многие атомы материи *(васту)* в тонком состоянии. Пространство *(деша)* само по себе не является причиной движения и покоя. Если бы вещи в пространстве были предоставлены сами себе, то следствием этого явился бы хаос. Для того чтобы создать мир, или космос *(вишву)*, они должны подчиняться законам движения и покоя. Дхарма является основной причиной движения. Дхарма лишена качеств вкуса, цвета, запаха, звука и осязания или контакта *(спаршу)*. Дхарма охватывает весь мир в силу того, что ее существование неразрывно связано с вечным пространством. В действительности прадеша имеется одна, но на практике *(вьвахар)* их множество. Дхарма — бестелесна *(амурта)*, непрерывна *(дхаравахик)* и несовершенна *(асанскрита)*. Учитывая, что неживая природа постоянно развивается, дхарма является величиной бесконечно малой. Ее бытие проявляется благодаря непрерывности действия диалектического закона рождения и разрушения. Сама дхарма, не подвергаясь воздействию движения, обусловливает движение вещей *(васту)*. Вода сама по себе индифферентна *(удасина)*, неподвижна, но представляет собой условие *(шарту)* для движения рыб. Дхарма представляет собой *сваямбху,* и все же она лишена чувственных качеств *(гун)*. Вода является посредником *(мадхьямой)* движения, а не его причиной *(хету)*.

Адхарма является главной причиной покоя, она также лишена чувственных качеств *(идрий-грахья)* и распространена в лока-акаше. Эти два начала *(дхарма* и *адхарма)* являются нейтральными причинами *(хету)* движения и покоя. Дхарма и адхарма пассивны, бестелесны, нематериальны. Дхарма и адхарма суть основа

(патбхуми) движения и покоя всех вещей. Дхарма и адхарма действуют как соединяющие посредники, собирая воедино разбросанные вещи *(джинис)* и придавая им соответствующий порядок. Они являются условиями бытия всех вещей. Дхарма создает условия движения всех вещей, а адхарма — условия их покоя. Они едины с точки зрения сферы своей деятельности, но различны по действиям.

Джайнисты считают, что время *(кала)* не является совершенной, или абсолютной, субстанцией *(васту),* — это *ардха-васту.* Время — сущность, охватывающая весь мир, с ним связано вечное движение мира. Время не является совокупностью разного рода изменений, время — это постоянный процесс *(паддхати)*, идущий от прошлого к настоящему. Время имеет существование *(аститву)*, но не имеет измерения *(париман)*. Джайнисты проводят различие между абсолютным временем, которое не имеет ни начала, ни конца, ни формы, и относительным временем, имеющим начало, конец и подразделяющимся на более длинные *(прахар)* и короткие *(мухурта)* промежутки. Абсолютное время называется «кала», а относительное — «самая». Кала — это субстанциональная причина *(дравья-карана)* самайи. Относительное время устанавливается посредством непрерывных изменений, модификаций вещей. Эти изменения являются следствием абсолютного времени. Оно называется колесом *(чаркой)*. Поскольку с течением времени все вещи подвергаются распаду, время также называют разрушителем. Время похищает все.

Все то, что мы воспринимаем посредством органов чувств, как различного рода тела, действия *(кармы)* и т. д., — все это имеет конкретную форму. Поэтому их называют материальными телами или вещами. Звук, неосязаемость, ощутимость *(стхулата)*, форма, деление, темнота, образ, а также яркость и теплота суть модификации материи *(пудгалы)*. Материя — это вечная вещь, неопределенная в отношении и количества и качества. Материя может увеличиваться или уменьшаться в объеме без присоединения или убывания частиц, или элементов. Она — носитель энергии, обладающий двумя видами движения: простым, то есть общим, движением *(пориш-*

пондон) и движением постепенного развития, или эволюцией. Пудгала, или васту, представляет собой материальную, физическую основу мира. Звук, осязание и т. д. являются качествами пудгалы. Все в мире, кроме души и пространства, является продуктом эволюции материи *(пудгалы)*. Все вещи, которые мы непосредственно воспринимаем, состоят из грубой материи. Существуют, конечно, и неосязаемые, недоступные для наших чувств вещи, которые также превращаются в различные формы, или ступени, кармы.

Вещи, воспринимаемые чувствами, представляют собой совокупность атомов *(параману)*. Атомы не имеют ни частей *(винду)*, ни начала, ни середины, ни конца. Атомы неосязаемы, вечны и совершенны. Они не создаются и не разрушаются. Атомы не обладают формой, хотя являются основой для создания всех форм. По-видимому, они иногда имеют форму, потому что всеведущие *(кевали)* могут их воспринимать. Атомы — весомы. Более тяжелые атомы стремятся вниз, а более легкие — вверх. Каждый атом занимает одну точку пространства *(прадешу)* и имеет своеобразный вкус, цвет, запах и осязаемость. Эти качества непостоянны *(швашвата)*. Материальные, или физические, вещи создаются различными сочетаниями атомов вследствие их взаимного притяжения. Два атома образуют нечто единое, сливаются вместе, если один из них влажный, а другой сухой. Влажность или сухость являются характерной чертой атомов. Соединение атомов происходит лишь в том случае, если природа их различна. Они обладают силой взаимного притяжения и отталкивания. Движение атомов вызывается *(утпанна)* пространством, дхармой и адхармой. Одно соединение атомов вступает в комбинации с другими соединениями. Материя *(пудгала)* существует в двух формах: в виде атомов и в виде соединений *(скандх)*. Это соединение атомов и является воспринимаемым объектом, а материальный, или физический, мир есть громадное соединение *(махаскандха)*.

Изменение мира обусловлено распадом и соединением, комбинацией атомов. Атомы бывают лишь одного вида, но в результате появления новых качеств возникают новые формы атомов. Первичные атомы не обладают никакими качественными различиями.

Карма, как полагают джайнисты, материальна *(пудгалика)*. Если бы это было не так, то не могли бы изменяться наши мысли и идеи. Карма представляет собой материю в неосязаемой форме. Результатом действия кармы является порок и добродетель. Душа входит в контакт с внешним миром, и постигаемая материя входит в душу. Материя создает карма-шариру, которая не покидает душу до тех пор, пока та не достигнет полного освобождения. Эта материя *(васту)*, обладающая деятельностью *(кармамайей)*, препятствует избавлению души. Поступки, действия *(кармы)* тела *(дехи)* составляют дравья-карму, а действия дживы относятся к бхава-карме. Дравья-карма и бхава-карма соединены друг с другом, хотя они и различаются, ибо одно из них — сознательное *(чайтанья)*, а другое — несознательное *(ачайтанья)*. Действие кармы оставляет след, который является основой высшей деятельности *(кармы)*. Существуют пять ступеней деятельности кармы, которые носят название душевных состояний *(бхава абастхан)*. Последнее состояние, обусловленное четырьмя кармами, не подвержено действию кармы. Вещь при своем естественном развитии производит соответствующие результаты. Душа пребывает в состоянии деятельности *(ауддогика)*. Вследствие некоторых усилий действие кармы может быть на некоторое время приостановлено. Мысли *(чинты)* на некоторое время нейтрализуются, подобно огню, покрытому пеплом. Душа тогда находится в состоянии аупасмики. Если деятельность кармы уничтожена, душа вступает в состояние разрушения, и тогда наступает освобождение. В таком состоянии некоторые кармы уничтожаются, некоторые находятся в пассивном состоянии, некоторые остаются действующими. В состоянии упакшайки и кшайки могут пребывать только святые, кевали.

Аджива бывает пяти видов, четыре из которых — пространство, время, дхарма и адхарма — лишены конкретной формы, а пятая — пудгала, или васту, имеет форму. Эти пять сущностей составляют материальный мир, или локу, а вне его, или над ним, — бесконечность,

или алоку. Мир наполнен бесчисленным количеством джив различных форм. Дживы делятся на три разряда: 1) вечно совершенные *(нитьясаддха)*, 2) освобожденные *(мукта)* и 3) зависимые *(баддха)*. Освобожденные индивиды не обладают телами *(дехами)*, а земным индивидам присущи тела; поэтому существуют призраки. Они вечно связаны узами материи. Дживы многообразны. Ничем не ограниченные дживы *(пирупадхи)* обладают вечным, особым сознанием *(чайтаньей)*, бесконечным познанием *(ананта-джняной)*, бесконечным восприятием *(ананта-даршаной)*, бесконечной силой и бесконечным блаженством *(анантасукхой)*. Свападхи-дживами называются индивиды, подверженные рождению и смерти и бессознательно входящие в тесный контакт с материей. Душа *(атма)* и материя *(васту)* совместно образуют карму. Карма пребывает в состоянии покоя *(стихира)* при всяких изменениях *(паривартанах)*. Новые субстанции не создаются и старые не разрушаются, происходит лишь соединение субстанций в новой форме. Дживы многочисленны и вечны; их характерной особенностью является наличие сознания *(чайтаньи)*. Как бы это сознание ни затемнялось внешней субстанцией, оно никогда полностью не разрушается. Высшие дживы — это те, которые обладают пятью чувствами, а низшие имеют только одно чувство. Люди и боги обладают внутренним чувством, то есть умом *(манасом)*, и являются разумными *(юктивади)*. Душа не изолирована от познания *(джняны)* — своего атрибута *(дхармы)*. Поскольку виды познания различны *(вичитра)*, реальность *(вастава)* также разнообразна.

Не только люди и животные, но все прочее, начиная от солнечной системы до капли росы, имеет душу. Имеются материальные, физические *(бхаутика)* души, души огня и т. д., которые живут, умирают и снова рождаются в физических телах. Растения являются дживами, которые имеют одну или несколько душ. Растения, имеющие одну душу, всегда грубые *(стхула)* и произрастают только в этом мире. Растения, в которых воплощено много душ, являются тонкими и распространяются по всему миру. Эти тонкие растения называются *нагадхами*. Нагадхи наделяет душами тех, которые обрели

нирвану. Считается, что души имеются даже в камнях, металлах и других неорганических объектах. Условия существования души зависят от условий существования тела. Тела, лишенные дживы, имеют сознание души в открытом состоянии *(супта)*, а тела, обладающие дживой, имеют активное сознание. У людей сознание находится в активном состоянии *(карья кари)*. Всякая плоть неодинакова: у людей плоть одного вида, у рыб — другого, у животных — третьего и т. д.

Индивиды характеризуются *(лакшана)* наличием сознания; и хотя сознание и не имеет формы, все же они наслаждаются *(бхоги)* результатами кармы и имеют размер, соответствующий телу. Индивид подвергается видоизменениям, иначе он не мог бы быть причиной действия. Индивид — это причина действия *(упадан-карта)* мыслей *(бхав)*, а материя, обладающая деятельностью *(кармамай)*, есть цель *(нимитта)*. Горшечник имеет идею *(бхаву)* горшка в своем сознании, и эта идея воплощается в горшке, сделанном из глины. Горшечник — это причина действия *(упадан-карта)*, а глина — определяющая причина, или цель, действия. Мировая душа — это то же самое, что и освобожденная душа, а рождение и смерть суть ее модификации *(парьяйи)*. Все, за исключением времени, является *астикаями*, то есть занимающим пространство, существует в пространстве и связано с ним. Время реально, но оно не связано с пространством. Время и субстанции *(дравьи)* не являются пространственными величинами *(астикаями)*. Некоторые субстанции *(дравьи)*, перемещаясь в одном и том же пространстве, взаимно проникают друг в друга, не теряя своей природы *(сварупы)*. Земля, воздух, огонь и вода суть элементы *(васту)*. Звук — это продукт вибрации физических частиц. Из шести субстанций *(дравий)* пудгала и джива являются основными. Остальные возникают как следствие их взаимного действия. Мир появляется благодаря вовлечению дживы в материю *(пудгалу)*. Джива и пудгала — это действующие субстанции *(сакрия-дравьи)*, которые могут передвигаться с места на место. Неодушевленный *(джара)* и одушевленный *(чайтанья)* мир вместе составляют карму. *Джива, аджива, асрава, бандха, сан-*

вара, нирвана и *мокша* суть главные элементы мира. Иногда порок *(пап)* и добродетель включаются *(антар букта)* в главные элементы. Освобождение дживы, или сознания, от неодушевленного мира носит название абсолютного, или высшего, освобождения. Такое освобождение *(мокша)* достигается посредством прекращения и устранения влияния кармы. *Асрава* означает проникновение внешней материи *(вахья-васту)* в душу. *Бандха* связывает душу с телом. Эта связь вызывается ложным представлением *(даршаной)*, самоотречением *(авирати)*, заблуждениями, страстями и нерешительностью *(спанданой)*. Под действием порочной кармы асрава тоже связывается узами, а под действием истинной кармы асрава получает избавление. Те каналы *(двары)*, по которым в душу проникают кармы, могут быть закрыты. Нирджехара устраняет все ранее накопленные грехи. Инджахара и самвара менее необходимы асраве для связей с материей. Мысли *(чинты)* контролируют нашу карму, и поэтому мы можем посредством контролирующих мыслей отказываться от порочной кармы и осваивать *(адхикара)* истинную карму.

Пока душа не достигнет своего окончательного освобождения *(мукти)*, она полностью не отделяется от материи *(пудгалы)*. Тонкая неосязаемая материя, превращающаяся в карму, вливается в душу и тем самым загрязняет ее. Результатом действия каждой кармы может быть наслаждение или страдание в зависимости от того, произошла ли карма от добрых или дурных действий. Когда каждая карма произведет свое действие, она удаляется из души, и если этот процесс *(падхат)* избавления будет происходить непрерывно, то из души может быть удалена вся материя *(пудгала)*. Но, к несчастью, вследствие того, что это очищение *(вахишкара)* и узы неразрывно связаны, душа совершает движение по кругу сансары. Во время смерти душа вместе с карма-шарирой немедленно переходит к новому месту рождения и воплощается в новом теле. В этом новом теле душа принимает соответствующую форму сообразно размерам последнего. В этом мире души могут воплощаться в четырех видах в зависимости от результата кармы: 1) рождение в аду *(нарака)*, 2) рождение в животном мире *(прани)*, 3) рождение в человеческом обществе *(манава)* и 4) рождение в сверхъестественном мире *(дивье)*.

Джайнисты учат, что путь в нирвану сопряжен со знанием трех жемчужин *(триратн)* — верой в джину, познанием его учения и безупречным поведением *(садачара)*. Посредством этих трех жемчужин дживы достигают избавления от страданий. Истинной верой считается вера в джин. Истинные знания — это реальные знания, без сомнений и заблуждений. Индифферентная, нейтральная точка зрения *(удасина-дришти)* без отвращения или симпатии по отношению к объектам *(васту)* внешнего мира — таково правильное поведение. Эти три пути идут в одном направлении, и необходимо придерживаться их одновременно. Добродетель достигается посредством отказа от всего земного: 1) ненасилием *(ахинсой)*, 2) правдивостью речи, 3) милосердием, 4) неприсвоением чужого, 5) честностью *(павитрой)* в поступках и мыслях. Это положение иногда трактуется так, что необходимо отказываться от всех земных благ *(васту)*, даже от одежды. До тех пор пока мы сознаем разницу между одетым и неодетым и, значит, нам свойственно чувство стыда *(ладжа)*, спасение *(мокша)* невозможно. Для простого смертного и аскета правила поведения различны. Мирянин может стать добродетельным путем предоставления пищи нуждающемуся, воды — жаждущему, одежды — бедному и крова — аскету *(санясиму)*. Убийство является самым великим грехом *(папой)*. Нас привязывает к мирскому ложь, нечестность *(асадхута)*, прелюбодеяние, гнев, жадность, невежество *(моха)*, высокомерие *(мада)* и зависть. Терпение, смирение, простота и чувство удовлетворенности ослабляют наши узы *(вандахан)*. Отмечаются многие другие грехи, например ненависть, сварливость *(вивад)*, злословие, клевета, надувательство и т. п. Грех *(папа)* — название вины человека. Человек должен быть безразличным к радости и страданию. Высшие качества человека — самообладание и блаженство *(ананда)*. Тот джива, который желает внешние объекты, испытывая при этом радость или страдание, теряет самообладание и попадает в зависимость от этих объектов.

Джайнисты говорят: «О человек! Ты — друг сам себе; почему ты желаешь друга вне себя самого?» Пожелав друга, джива попадает в зависимость от других. Хотя карма контролирует все, однако мы можем уничтожить *(нашта)* последствия прошлой кармы с помощью своих поступков, а в результате огромных усилий мы можем полностью избавиться от действия кармы. При помощи размышления достигается сила, благодаря действию которой люди избавляются от действия кармы и обретают избавление *(мокшу)*.

Воздержание от насилия по отношению ко всему живому *(ахинса)* является основным в учении джайнистов. Чтобы не убить чью-либо жизнь при ходьбе, саньяси разметают перед собой путь; они закрывают нос покрывалом, чтобы не вдохнуть какой-либо живой организм, фильтруют воду и не едят мед. Джайнизм учит, что самоубийство возвеличивает жизнь. Если аскетизм с трудом проводится в жизнь и не может сдержать наши страсти, тогда самоубийство допускается. Император Чандрагупта в конце своей жизни стал джайнистом и, будучи неспособным избавиться от страстей, покончил жизнь самоубийством. Самоубийство допускается после двенадцатилетнего периода аскетической жизни. Женщины считаются объектами соблазна *(лобха)*. Поэтому связи с женщинами нужно полностью отбросить. Неважно, шветамбара ты или дигамбара, буддист или последователь какой-либо другой религии; если ты видишь все дживы, подобные своей душе, и если ты осознал это, тогда ты обретешь спасение. Человек становится брахманом или шудрой в зависимости от кармы. Брахманом становится тот, кто освободился от всех карм. Не следует какому-либо человеку гордиться своим происхождением *(ваншей)*. У буддистов *(баудха-сангха)* нет мирских членов общины *(грихастх)*, а у джайнистов они имеются. Бедность, безупречность *(повитрата)*, спокойствие и смиренность перед страданиями — самая большая гордость *(чаурава)*. Отрицая бытие бога, джайнисты почитают индивида.

Они заявляют, что бог никогда не создавал мира. Если бы бог создал мир, то у воды была бы способность гореть, а огонь был бы холодным. Во внешнем мире каждая субстанция обладает своими особыми качествами. Когда исчезают качества *(дхармы)*, разрушаются и субстанции. Если одно существо может стать самосуществующим *(сваямбху)* и вечным, то где препятствие *(бадха)* для многих других существ стать вечными и самосуществующими? Весь мир бытия, состоящий из материальных и духовных элементов, существует извечно, всегда подвергаясь видоизменению, производимому силами природы *(свабхавы)*, без вмешательства какого-либо прихотливого *(кхамкхеяли)* божества. Многообразие мира — это следствие совместно *(самавая)* действующих атрибутов: 1) времени *(калы)*, 2) природы *(свабхавы)*, 3) необходимости *(нияти)*, 4) деятельности и 5) стремления к действию *(удьямы)*. Из семени вырастает дерево, если оно помещено в соответствующую почву и в надлежащее время. Природа семени определяет вид *(дхарану)* дерева, которое из него вырастет. Хотя бога нет, но имеются существа *(джинисы)*, заслуживающие уважения, или почитания. Это — тиртханкары. Люди почитают *(дурбалитта)*, уважают тиртханкаров. Путь избавления мирянина заключается в поклонении тиртханкарам и в познании *(упанабуддхи)* собственной души *(атмы)*. С течением времени, с извращением джайнизма, в него были включены боги, такие, как Кришна и другие. Однако джайнисты считают, что боги отличаются от людей лишь более совершенной душой.

Люди посредством освобождения *(мокши)* обретают вечное блаженство *(анандамайю)*. Кто освобожден, тот ни велик, ни мал, ни черен, ни синь, ни горек, ни едок, ни горяч, ни холоден, лишен тепла и способности к новому рождению. Он познает и знает, что нет ему подобных. Он не имеет формы — у беспричинной причины нет причины. Мир *(лока)* пребывает в середине алоки в форме человека с сиддхашилой наверху, то есть там, где находится голова. Эта сиддхашила является местопребыванием всезнающей души и духовного *(адхоятми)* ока вселенной. Освобождение *(мокша)* — это вечное внешнее движение. Душа, будучи свободной, стремится вверх *(урдхвагама)*, порывая все узы. Природа души стремится вверх, а при связи с пудгалой душа остается внизу.

Джайнизм есть скептическая и плюралистическая философия. В основном это философия аналитическая. Вследствие этого джайнизм содержит в себе много идеализма. Джайнисты устанавливают связь материи *(васту)* и духа *(манаса)*, тела и сознания с помощью неестественных *(асвабхавик)* способов *(упай)*. Для того чтобы установить эту взаимосвязь, они, подобно механистическим материалистам *(янтрик)*, изобрели *(кальпана)* внешнюю субстанцию *(вахья-васту)*, или карму. Эта карма явилась общим началом материи и души. Иногда карму они называют сверхчувственной тончайшей материей *(вишайей)*, иногда — нереальной *(аваставо й)*. Джайнизм признает, что пудгала существует изолированно, независимо от души, а также устанавливается независимое бытие внешнего мира *(васту)*. Вместе с тем джайнисты не признают того, что душа является следствием постепенного развития материи *(васту)*. Они утверждают, что вещи *(васту)* претерпевают качественные и количественные изменения, но в результате этих изменений ничего нового не возникает. В силу того что они не признают тот факт, что изменения души являются первичными, а внешние изменения — вторичными, получилось, что душа и материя существуют в виде двух независимых сущностей. Их воззрения относительно падения или возвышения души легко понимают даже дети. Они, подобно Демокриту, не признают существования атомов *(параману)* одного и того же вида *(ек-дхарана)*. Ахинса является высшим законом; согласно ему, джайнисты во всем видят души. Джайнисты полагают, что если душ нет, то нет и препятствий для убийства живых существ *(джива-хатья)*. Если всякий джива подобно человеку имеет душу, то убийство какого бы то ни было дживы грешно *(папа)*. Джива состоит из тела *(дехи)* и души *(атмы)*, но душа многообразна. Из-за признания постоянной души в философии джайнистов многое кажется нелогичным. Именно это и открыло дверь для широкого потока идеализма. Алока, сиддхашила, перерождение *(пунарджанна)* и другие атрибуты философии джайнистов послужили причиной появления мистицизма *(рахасьявады)*. Джайнисты считают, что во время смерти душа покидает

кармашариру и немедленно воплощается *(ашрай)* в другое тело. Они всегда верят в перерождение *(пунарджанну)*. Буддисты полагают, что перерождение происходит не подобно тому, как от одного светильника зажигается другой или как один человек, услышав стихи, читает их на память другому человеку. Буддисты понимали перерождение как сохранение потомства согласно желанию, а джайнисты понимают его как переселение души погибшего тела. Учение джайнистов, подобно учению буддистов, не является прогрессивным. Главная причина этого заключается в том, что мировоззрение джайнистов, так же как и буддистов, не диалектическое, а механистическое.

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Буддийская философия состоит из высказываний, наставлений *(упадеш)* и притч Будды. Рациональное зерно философии заключено в высказываниях самого Будды. Вид стройного учения его изречениям придавали его ученики и последователи *(прашишья)*. Буддизм, подобно философии локаята, полностью свободен от влияния религии. Логика буддистов не является только логикой индуктивной, подобно логике Капилы, а включает в себя соответствующим образом и дедукцию. Там, где Капила проявляет робость и колебание, особенно в отношении религии *(дхармы)* и бога, последователи буддизма — Нагасена, Васумитра и Буддхагхоша — показывают стойкость и бесстрашие. Под воздействием их холодной логики весь мистицизм, вся туманная трансцендентность и непостижимость Брахмы развенчиваются и уничтожаются. Густое и черное облако, сложившееся в течение веков, исчезает, подобно туману, под воздействием утренних солнечных лучей. Учение буддистов не является механистическим, как учение Капилы; в основе своей оно диалектическое. Здесь отмечается не только движение материи, но и возникновение нового: тесно переплетается бытие и небытие, утверждение и отрицание — все эти категории сменяют друг друга. Энгельс говорит, что греческие философы родились диалектиками. Это высказывание Энгельса нельзя применить к Пармениду, Зенону и др. Но это положение полностью применимо по отношению к буддистам; даже идеалисты Асанга и Нагарджуна были диалектиками, а Нагасена, Буддхагхоша, Васумитра, Кятянипутра, Дхарматрата, Васубандху, Яшомитра, Кумархлабдха, Бхаданта, Шубхагупта и др. были диалектиками-материалистами. Однако в конце своей жизни Васубандху стал идеалистом. Как хорошо известно, хотя немецкий философ Гегель и был диалектиком, но он в то же время являлся и идеалистом. Диалектический материализм впервые в Индии появился на благодатной почве Джнянараджья. Этот диалектический материализм является подлинно индийским и считается предметом гордости; он не импортирован в Индию, а собственно индийское достояние, действительно *(кханти)* местного происхождения.

История буддийской философии обширна и разнообразна.

Энгельс говорит: «С другой стороны, для человека возможно раскрытие характера представления, но эта возможность осуществляется на высшей ступени»[1] (во времена буддизма и греческого общества).

В течение сотен лет вместе с развитием общества развивались различные направления этой философии. Вскоре после кончины Будды в пещере близ Раджагриха собрался собор учеников Будды под руководством великого пандита Кашьяпы. Все высказывания Будды, которые прочитал Ананда на этом соборе, носят название *«сутранитхана»*. В сутранитхане содержится подробное описание сложных философских рассуждений, наставлений Будды и их толкование. «Сутрапитака» содержит следующие главы: 1) «Дигха-никая», 2) «Маджхьяма-никая», 3) «Саньюкта-никая», 4) «Ангуттара-никая» и 5) «Кшкудра-никая». «Кшкудра-никая» состоит из пятнадцати отдельных произведений *(грантх)*, а все высказывания Будды среди своих учеников о законах самой древней религиозной общины носят название «Винаяпитака». «Винаяпитака» делится на три раздела: 1) «Суттавибханга», 2) «Кхандхака» и 3) «Паривару». Те философские взгляды, которые подробно изложил великий пандит Кашьяпа относительно внешнего мира *(вахья-васту)* и душевного состояния *(маноджагат)*, составляют «Абхидхаммапитаку». «Абхидхаммапитака» имеет семь глав: 1) «Джаммасангами», 2) «Вибханга», 3) «Катхаватту», 4) «Пудгала-паняяти», 5) «Дхатукат-

[1] Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 203.

ха», 6) «Ямака» и 7) «Паттхана». «Сутрапитака», «Винаяпитака» и «Абхидхаммапитака» составляют «Трипитаку». Многие специалисты по буддизму полагают, что на первом соборе «Абхидхаммапитака» не получила распространения: история самостоятельного существования ее начинается с третьего собора, состоявшегося в Паталипутре во времена Ашоки под началом Моггалипуттиши. «Абхидхаммапитака» является сочинением *(рачаной)* Катхаватту-тиссы. Это мнение считается наиболее правильным *(самичина)*. Среди последователей буддизма во времена «тиссы» то мнение, что родоначальником философского мировоззрения был пандит Кашьяпа, приняло определенную форму и «Абхидхаммапитака» пропагандировалась как самостоятельное произведение.

Содержание «Трипитаки» в течение долгого времени передавали устно, подобно тому как это было с упанишадами и ведами. Сын царя Ашоки Махендра, восприняв все содержание «Питаки» во время собора, состоявшегося в Паталипутре, передавал устно это учение на острове Цейлоне. Учение Будды впервые было записано на острове Цейлоне во время царствования Ваттагамани в 80-х годах до н. э. Та «Трипитака», которая была записана во времена Ваттагамани, сохранилась в своей первоначальной форме до наших дней. Эта запись была сделана спустя почти четыреста лет после кончины Будды. Однако нельзя поверить, что в то время не существовало письменности или Будда был неграмотным. Хотя относительно этого и имеется сомнение, но во время царствования Ашоки письменность уже была распространена мифическим слогом *«Ом»* («От»), и свидетельством этому являются некоторые записи наставлений Будды, зафиксированные этим письмом на колоннах Ашоки. Поэтому очень трудно поверить в то, что текст «Трипитаки» не был записан во время жизни царя Ашоки. Очень возможно, что в последующие века, которые характеризуются религиозной враждой, «Трипитака» была уничтожена. В IV веке н. э. Махастхавира говорил Буддхагхошу: «Оригинальный текст «Трипитаки» имеется в Индии или на Джамбудвипе, только не комментированный. Доказательством этого служат цейлонские аттахатхаты». Из высказывания Реватора следует то, что

оригинальный текст «Трипитаки» вплоть до IV века н. э. находился в Индии.

Будда говорил, что в мире нет ничего, что не было бы подвержено изменению. Наше тело, ощущение *(санведана)*, знания — все преходяще, преисполнено страданий. Все это — *анатма*, или неодушевленное. Во всей вселенной происходит модификация, изменение единой движущейся материи. Жизнь ежеминутно сопровождается рождением, появлением нового и исчезновением старого. В мире нет бытия, есть только становление. Здесь мы наблюдаем вечное движение жизни и смерти. Пусть существование мимолетно, подобно исчезающему лучу или жизни дерева, длящейся свыше столетия, все это — становление, и нет никакого бытия. Все то, что родилось, неизбежно должно умереть, а то, что создано,— погибнуть. В мире нет ничего вечного, установившегося. В «Саньюкта-винайе» Будда, обращаясь к Канччане, сказал: «Все — это одна крайность; ничего — другая; середина — вот истина», — то есть Будда полагает, что истина — это становление, а бытие и небытие — крайности.

В мире есть только становление, не имеющее ни начала, ни конца. Едва мы успели назвать какую-либо вещь, как она превратилась уже в нечто другое. Когда мы сфотографируем бегущую лошадь, то движущаяся лошадь превращается в неподвижную лошадь; точно так же, остановив свой взгляд на беспрерывном движении мира, мы можем сказать, что в этом непрерывном потоке есть субстанция. Мы абстрагируемся от действительности, когда называем какую-либо субстанцию неподвижной, ибо она составляет часть этого движения. Мы создаем представление о мире, исходя из отношений (связей) и состояний. Субстанция *(дравья)* и качество, целое и часть, причина и следствие и т. п. представляют собой различные связи. При познании мира мы используем представление об этих различных связях. Восемь главных относительных понятий суть: возникновение *(утпати)*, прекращение *(анупапти)*, непрерывность *(дхаравахаката)*, прерывность *(виггхед)*, единство, множество, приход и уход. Бытие и небытие зависят друг от друга и обусловливают друг друга.

Непрерывность становления есть единство вещей *(вишай)*. Семя и дерево — это одно и то же. Индийская смоковница, которой уже тысяча лет,— это то же, что и семя, из которого она выросла. Какие огромные изменения произошли с тех пор, как из семени сначала возникло маленькое растение в виде побега, а затем этот побег стал тысячелетним деревом! Только из-за преемственности называют это дерево смоковницей. Следует помнить, что в этой смоковнице на протяжении тысячелетий ежеминутно происходили большие изменения, но, несмотря на бесчисленное множество изменений, которые претерпело это дерево, мы все же продолжаем его называть индийской смоковницей. Мир вечно меняется, в каждый момент происходит его модификация, и в каждый момент имеют место рождение и смерть. В результате быстрой смены событий вселенная кажется вечной, в действительности же в мире есть только движение и изменение. Нагасена, обращаясь к радже Минандру, говорит:

«Великий царь, когда вы были младенцем и лежали на спинке в кроватке и теперь, когда вы стали уже взрослым, являетесь ли вы еще младенцем?

— Нет, почтеннейший *(бхадра)*, сейчас я уже не тот.

— Великий царь, если вы уже не являетесь тем младенцем, тогда, подобно случаю с вами, нет того, кого мы называли отцом, учителем, и никто не сможет стать добродетельным *(шилаван)* и мудрым. Великий царь, тогда и мать *(мата)* будет различной *(вибхинна)* в зависимости от различного состояния эмбриона. Тот, кто обучает искусству,— это одно, а тот, кто станет изучать его,— другое. Различаются также и виноватые *(апарадхи)*. И можно ли за вину одного отрубить руку другому?

— Нет, почтеннейший, что вы хотите этим сказать?

— Великий царь, в детстве я был одним; будучи взрослым, я стал другим, тело кажется одним и тем же, хотя в нем произошли различные изменения.

— Пожалуйста, приведите сравнение.

— Великий царь, если кто-либо зажег светильник, то будет ли гореть именно этот светильник всю ночь?

— Да, почтенный, будет.

— Великий царь, а будет ли пламя огня одним и тем же в первый промежуток времени, во второй и в третий?

— Нет, почтенный.

— Великий царь, тогда будет ли различаться светильник в первом, во втором и в третьем промежутке времени?

— Нет, почтенный, светильник горит один и тот же всю ночь.

— Великий царь, в связи с существованием какой-либо вещи возникло одно состояние, а другое состояние гибнет, и таким образом происходит движение. В одном движении между двумя состояниями не бывает разрыва ни на одно мгновение, так как вместе с гибелью одного возникает другое. Поэтому, если бы не было этой жизни, не было бы и другой. Вместе с гибелью знания об одном рождении возникает знание о втором рождении.

— Пожалуйста, приведите еще сравнение.

— Великий царь! Молоко спустя некоторое время после доения скисает. Сметана, снятая с молока, служит продуктом изготовления сливочного масла, а из последнего приготовляется топленое масло. Если кто скажет, что молоко и сметана одно и то же, то разве это будет правильно?

— Нет, почтенный, все эти продукты изготовлены из молока.

— Великий царь! Точно так же и в движении существующих вещей: одно появляется, другое гибнет и т. д.» [1]

Следовательно, в мире нет субстанции, называемой бытием. Подобно тому как пламя светильника, которое каждый момент изменяется, причем между двумя состояниями этого пламени совершенно нет разрыва, мы воспринимаем как одно и то же пламя, так и то, что мы воспринимаем как бытие *(сатту)*, в действительности есть становление. Непрерывность постоянного становления обусловлена причинно-следственными связями. Так как вещь появляется и исчезает, она изменяе-

[1] «Вопросы Милинда», издание на языке хинди, стр. 49—50.

ма. Даже полное описание *(вивараи)* какой-нибудь вещи не служит достаточным анализом ее; следует также давать объяснение связей одной вещи с другой.

Буддхагхоша говорит:

«Никогда ничто не возникает из одной причины. Никогда ничто не возникает и не движется само собой. Изолированно какая-либо вещь не возникает» [1].

В «Абхидхармана-питаке» внешние и умственные процессы, явления называются *«дхарма»*. Первая и основная часть этого сочинения составляет «Дхарма-сангини», в которой описываются процессы и явления. Всякий процесс и явление получают тончайший *(сукматисукшма)* анализ через внутренние или духовные связи и отношения вещей, явлений. Хотя «Дхарма-сандини» аналитична, однако она не рассматривает явление в искусственном отрыве от процесса, который необходим для анализа явления. Подробное изложение внешних взаимных связей явления дано в сочинении «Паттхана», которое входит в «Абхидхармана-питаку». Там показаны духовные процессы в действии и некоторые количественные связи *(самвандхи)* и взаимная обусловленность этих процессов. Если сделан подобный анализ, то эти связи становятся ясными *(апришкара)*. В мире все устроено так, что возникновение одного явления обусловлено другим. Подобно тому как существуют внутренние и внешние отношения вещей *(васту)*, так же протекают постоянно внешние и внутренние изменения вещей. В мире существует только внутренняя *(абхьянтирик)* изменяющаяся материя. Прошлое пребывает в настоящем, настоящее сохраняется в будущем. Процесс развития идет не механическим путем, а по определенным законам. Одна фаза развития является причиной и дает энергию движения последующим. Семя есть причина дерева и источник его роста.

Нагасена говорит: — Великий царь, каждое дерево поднялось из земли, а спустя некоторое время оно выросло и стало плодоносить. Иначе не было бы развития. Условием всего является поток.

— Великий царь, в мире нет ни одной вещи, которая полностью исчезла бы. Всякая вещь происходит и получает развитие от некой другой вещи.

[1] «Уттшамина», стр. 59, 61.

— Великий царь, если бы не было ни зеркала, ни света *(алока)*, ни лица, было бы какое-либо отражение?

— Нет, почтенный.

— А если все это имеется?

— Почтенный, тогда мы получим отражение.

— Великий царь, мы можем заключить, что нет никакого процесса *(санскары)*, который не получил бы развития; все то, что было приведено в движение, получает становление» [1]. В мире нет самопроизвольного *(сваямбху)* движения: у каждой вещи имеется причина.

Пламя светильника — это серия огней, каждое пламя преходяще; таким образом, и наши мысли, все, что имеет существование, преходяще. Вечное существование заключает противоречие в самом себе. Семя существует, так как из семени вырастает побег. Никакая вечно существующая вещь *(васту)* не может так изменяться *(паривартан)*. Если бы никакие вещи *(джинис)* не изменялись ни в прошлом, ни в настоящее время, ни в будущем, тогда разве эти вещи могли бы производить различные плоды в разное время? Если сказать, что производящие силы вечны и если при выполнении некоторых условий они примут в реальности форму, то в ответ на это буддисты говорят: действует тот, у кого имеется сила, а тот, кто не действует, имеет силу *(шакти)*. Поскольку состояние меняется, то следует говорить, что только состояние *(авастха)* существует, а вечных *(шашва)* вещей нет. Если смысл существования *(аститвы)* обусловлен разумной деятельностью, то всякое существование преходяще. Как пламя обновляется каждое мгновение, так и наше тело ежеминутно обновляется. В нашем теле каждое мгновение масса клеток гибнет и создается вновь. Следовательно, мы постепенно становимся новыми, подобно тому как каждое утро мы видим новое солнце. Мы отчетливо замечаем изменение, когда шестимесячный ребенок становится двадцатилетним юношей. А то, что

[1] «Вопросы Милинда», стр. 66—68.

внутри его ежеминутно происходили изменения, мы не замечали.

Природа *(пракрити)* неделима, она — непрерывная цельность, бесконечное развитие, обусловленное рамками причинно-следственных связей. Порядок *(ширнхкала)*, существующий в мире *(вишве)*, буддизм называет законом *(ниямой)*. Различается пять видов ниямы: 1) *карма-нияма*, 2) *уту-нияма*, 3) *бидж-нияма*, 4) *читта-нияма* и 5) *дхарма-нияма*. Карма и закон ее следствия суть *карма-нияма;* законы неорганических тел *(джар падартх)* составляют *уту-нияму;* законы живого *(джива)* и растительного *(удбхида)* мира — это *биджнияма;* законы сознательных *(сачетана)* существ — *читта-нияма*, законы естественного результата для создания идеала называются *дхарма-нияма*.

Земля, вода, огонь, воздух и пространство *(акаша)* суть вечные субстанции *(васту);* кроме того, существует вечное пустое *(шунья)* пространство *(деша)*. Душа *(атма)* не является постоянной субстанцией. Нагасена говорил радже Минандру: «Я известен как Нагасена. Мои товарищи называют меня этим именем. А мои родители называют меня Нагасена, Вирасена, Сурасена и т. п. Все эти имена только общепринятые, общеупотребительные обозначения *(санджия-артхи)*. Ибо, по сути дела, нет ни человека, ни души *(атмы)*». Тогда царь Минандара спросил: «Вы говорите, что ваши братья называют вас Нагасена; но что такое Нагасена? Не хотите ли вы сказать, что Нагасена — это волосы на голове?

— Нет, я не говорю этого, великий царь.

— А может быть, Нагасена — это волосы на теле *(ром)*?

— Конечно, нет, великий царь.

— Тогда не означает ли Нагасена ногти, зубы, кожу, мясо, жилы, кости, жир, сердце, печень, мочевой пузырь, селезенку, легкие, внутренности, живот, желчь, мокроту, кровь, пот, костный мозг, слезу или мозг *(мастишка)*?

— Нет, великий царь.

— Тогда не представляет ли Нагасена вашу форму?

— Нет, великий царь.

— Быть может, Нагасена — это ваши чувства?

— Нет, великий царь.

— Может быть, Нагасена — это ваши знания?

— Нет, великий царь.

— Может быть, Нагасена — ваша святость?

— Нет, великий царь.

— Может быть, ваше учение — Нагасена?

— Нет, великий царь.

— Почтенный, тогда, значит, форма, чувства, знания, святость, ученье, вместе взятые, составляют Нагасену? Или, кроме всего этого, есть что-либо такое, что и будет Нагасена?

— Нет, великий царь.

— Почтеннейший,— сказал раджа,— я устал уже от вопросов, но так и не узнал, что же такое Нагасена. Тогда Нагасена — это только лишь слово! Кто же тогда Нагасена? Может быть, нет никого по имени Нагасена, и вы мне просто сказали неправду?!»

Тогда почтенный Нагасена сказал царю Минандру: «Великий царь, вы являетесь очень молодым кшатрием. Может, вы шли пешком в полдень *(двипрахор)* по раскаленному песку и гравию *(канкар)*, ваши ноги устали и тело изнемогает? А ваш ум *(манас)* не так уж точен *(тхик)*? Вы сюда прибыли на колеснице или пешком?

— Я не пешком пришел; я приехал на колеснице.

— Великий царь, если вы прибыли сюда на колеснице, скажите мне, пожалуйста, что такое ваша колесница? Не дышло ли это?

— Нет, почтенный.

— Не ось ли — колесница?

— Нет, уважаемый.

— Не колесо ли, не остов ли, не упряжь ли, не ярмо ли?

На все эти вопросы царь по-прежнему отвечал отрицательно.

— Великий царь, тогда, значит, все эти части составляют колесницу!

— Нет, почтенный.

— Я устал, великий царь, спрашивать вас, что такое колесница, но так и не узнал. Колесница — это только слово? Что же тогда есть колесница? Великий царь!

Как видите, колесницы нет; значит, то, что вы мне говорили,— это просто ложь. На всем острове Джамбу равного вам царя нет, так в страхе перед кем же вы говорили эту неправду?!

— О пятьсот иноземцев и восемьдесят тысяч буддистов! Вы слышали, что царь Минандр сказал, что он приехал сюда на колеснице. Но когда его попросили рассказать, что́ же такое колесница, он не мог объяснить. Можно ли ему поверить?!»

И затем пятьсот йонаков поблагодарили Нагасену и сказали царю Минандру:

— Если вы можете, великий царь, ответьте.

И тогда царь, обращаясь к почтенному Нагасене, сказал:

— Почтенный Нагасена, я не говорил неправды. Именно благодаря тому, что колесница обладает осью и всеми другими упомянутыми здесь предметами, только в этом смысле она подходит под общеупотребительное обозначение «колесница».

— Великий царь, сейчас вы правильно поняли значение слова «колесница». Точно так же мои волосы вместе с другими частями тела составляют общеупотребительное название «Нагасена». Но в действительности нет такого человека — Нагасена *(бхикшуни)*. Ваджра сказала, обращаясь к богу Будде: «Мы можем употреблять слово «колесница» только в силу предварительного условия соеуществования различных ее частей: мы говорим о «существе» *(сатта)*, если имеется в наличии *скандхи»* [1].

Буддисты считают, что душа *(атма)* — это процесс становления. Кроме самосознания *(атма-четаны)* и самопонимания *(атма-даршаны)*, нет никакой субстанции *(васту)*. Как сочетание нескольких физических элементов мы называем телом *(деха)*, так и сочетание наших психических состояний мы называем душой.

Относительно души Нагасена сказал:

«Царь спросил: «Существует ли душа в качестве мудреца?

— А что такое мудрец? — спросил Нагасена царя. —

[1] «Вопросы Милинда», стр. 30—40.

В нас находится джива, который глазами воспринимает цвет *(рупу)*, ушами различает звук *(шабду)*, носом обоняет, языком чувствует вкус, телом *(дехой)* ощущает, а посредством ума познает религию. Точно так же, сидя в комнате, мы через окно, расположенное на восточной стороне, можем видеть восток, а в окно, находящееся на западной стороне, можем видеть запад, и если окна имеются на южной и северной стороне, то мы, следовательно, можем смотреть на север и юг.

Стхобир сказал: «Великий царь, я расскажу вам, что такое пять дверей, а вы слушайте внимательно...

— Мы, сидя в этой комнате, можем видеть через любое окно, обращенное на восток, запад, север и юг, форму внешнего мира. Точно так же тот джива, который существует в нас, через индрии глаз, носа, ушей и т. п. имеет способность видеть цвет *(рупу)*, слышать звуки *(шабды)*, обонять запах, ощущать контакт и т. п.

— Почтенный, все это не так.

— Великий царь, тогда разве не противостоит восток западу, а запад востоку? Если мы, будучи в комнате, откроем окно, то сможем увидеть открытое *(унмукта)* пространство и все внешние формы; можно ли ясно увидеть открытое пространство и все формы, если мы таким же образом откроем глаза дживы, находящегося внутри нас? Можем ли мы отчетливо воспринимать звуки, обонять, чувствовать вкус и ощущать предметы при помощи ушей, носа, языка и тела?

— Нет, почтенный.

— Великий царь, тогда как же с вашим прежним суждением?..

— Великий царь, если индивид, по имени Динна, выйдет из комнаты и станет за дверями, сможете ли вы его узнать?

— Да, конечно!

— Но если этот Динна снова войдет в комнату и встанет перед вами, тогда вы разве не узнаете его?

— И тогда узнаю.

— Таким же путем и джива при помощи языка познает вкус горького, кислого, острого, сладкого, соленого?

— Это известно, почтенный.

— После того как вкус проникает вовнутрь, находящийся там джива не будет различать кислое, соленое, горькое, острое и сладкое?

— Нет, конечно, не сможет.

— Великий царь, тогда как же с вашим прежним суждением?..

Если кто-либо принесет сотню кувшинов с медом и наполнит этим медом цистерну *(таубатту)*, а потом кто-либо хорошо закроет рот другому человеку и бросит его в цистерну, то тогда, скажите, пожалуйста, может ли тот человек, который был брошен в цистерну, сказать, что́ — сладкое, а что́ — нет.

— Этого он не может знать.

— Почему?

— Потому, что в его рот мед не проник.

— Великий царь, однако ваше прежнее...

— Почтенный, скажите, пожалуйста, как по-вашему, могу ли я вести беседу *(тарка)* с подобным вам ученым».

Затем Стхобир объяснил царю все в соответствии с учением, изложенным в «Абхидхармана-питаке».

Он сказал: «О великий царь, если существуют глаза и цвет *(рупа)*, возникает и знание цвета. А вместе с знанием цвета одно за другим появляется осязание, ощущение боли *(ведана)*, чувства и сознание, а также сосредоточенность *(екаграта)*. Все это происходит посредством чувств *(индрий)*, расположенных в различных органах, таких, как уши, глаза и т. д. Эта дхарма возникает от существования другой дхармы. Знающего все нет» [1].

«Что такое хорошая дхарма? В определенное время в органах чувств *(индриях)* создаются условия возникновения хорошей дхармы, а вместе с тем сосредоточивается *(юкта)* блаженство *(ананда)* и самопроизвольное *(сватахспхурта)* познание. Все равно, касается ли эта дхарма звука, запаха, вкуса, осязания или душевного состояния, процессы происходят одни и те же. Здесь мы имеем: осязание *(спаршу)*, ощущение *(ведану)*, восприятие *(санджню)*, сознание *(четану)* и умдушу *(читту)*. Существуют следующие пять состояний *(дхьянаджий)*: размышление *(чинта)*, суждение *(вигар)*, радость *(прити)*, счастье *(суккха)* и внимание *(екаграта)*; кроме того, отмечаются восемь чувств: чувство уважения *(шраддха-индрия)*, чувство силы *(вире-индрия)*, чувство честности *(сате-индрия)*, чувство сосредоточенности *(самадх-индрия)*, чувство знания *(праджня-индрия)*, чувство ума *(манас-индрия)*, чувство радости *(ананда-индрия)* и ощущающее чувство *(дживанта-индрия)*. Имеется пять путей *(марга)* познания: правильный взгляд *(дришти)*, достойное желание *(санкальпа)*, соответствующее усилие *(чешта)*, правильный ум *(манас)* и содержание *(упадхи)*; семь сил: сила уважения *(штраддха-бал)*, сила мужества *(вирья-бал)*, сила ума *(мана-бал)*, сила внимания *(санадхи-бал)*, сила познания *(праджня-бал)*, моральная сила *(найтик-бал)* и сила страха *(бхая-бал)*; три активных *(кушай)* источника *(мул)*: нежелание *(алобх)*, покорность *(адвеш)* и неочарование *(амоха)*; три активные кармы; два хранителя мира *(лока)*; спокойствие тела *(кай прашанти)*, спокойствие души *(читта прашанти)* и т. д. — всего двенадцать пар *(югал)*, два агента, известных под именем душевной *(мансик)* чистоты *(свагхата)* и прилежания *(манойог)* и т. д. Все эти пятьдесят шесть духовных объектов *(мансик вишай)* возникают, все они являются активными» [1].

В произведении «Аттхашалини» Буддхагхоши говорится о цели *(абхипрай)*, решении *(сидханате)*, маншикаре, доброте *(каруне)*, довольствии, теле *(кайе)*, речи *(вахье)* и других девяти духовных объектах.

Буддизм проводит различие между материей *(васту)* и духом *(маной)*; материя называется *рупа*, а духовное — *намарупа*. Нагасена считает, что все имеющиеся грубые элементы *(стхула джинис)* являются васту, а все то, что относится к тонким *(сукшма)* духовным, или психическим *(мансик)*, процессам *(дхармам)*, составляет духовные качества *(ману)*, или *наму*. Материя и дух не рождаются порознь, они взаимно

[1] «Вопросы Милинда», стр. 69—71.

[1] «Дхаммасангани».

обусловливают друг друга и отдельно не могут существовать. Они возникают только вместе. Каждый индивид обладает телом *(дехой)* и духом *(маной)*. Бытие, состояние и модификации происходят только для того, чтобы привлечь на некоторое время чье-то внимание и вновь исчезнуть. Когда курица несет яйцо, она в то же время несет и скорлупу, внутри которой имеется в потенции цыпленок,— точно так же происходит и появление васту и маны.

Буддисты подразделяют материю и дух на пять частей, или скандов: материальные атрибуты *(рупы)*, ощущения *(веданы)*, знания *(санджни)*, духовные склонности *(санскары)* и разум *(виджняну)*. Виджняна — это буддхи, который в свою очередь подразделяется на восемьдесят девять частей. Интеллект *(буддхи)* способен воспринимать объекты *(вишайи)* без различения. Те ощущения внешних вещей, которые воспринимаются нашими пятью индриями, особенно ясно могут быть поняты интеллектом. Разум определяет, хорошая вещь или плохая или же она не плохая и не хорошая. По мнению буддийских философов, существует 193 сочетания из физических, духовных и моральных состояний человека. По сравнению с духом тело относительно стабильно, в то время как духовные качества преходящи. Духовные качества — это восприятие, чувства *(веданы)* и разум. Восприятие — это непосредственное знание или представление, ведана представляет собой ощущение *(санведану)*, а виджняна — силу воли.

Буддисты считают, что те цвета, которые мы различаем, такие, как красный, синий и т. д., не являются качествами нашего духа *(маны)*, а присущи самим вещам. Объекты ощущения бывают пяти видов: осязаемые, обоняемые, слышимые, зримые и ощущаемые на вкус. Буддхагхоша делит их в свою очередь на два класса: недоступные и доступные. Когда мы видим объект при помощи глаз или слышим его при помощи ушей, мы непосредственно не входим в контакт с ним. Такие объекты называются недоступными. А с теми объектами, которые при помощи носа, языка и кожи мы можем вдыхать, пробовать и осязать, мы входим в

контакт. Когда наши органы чувств *(индрии)* вступают в контакт с объектами, появляется ощущение *(санведана)*. Возникновение душевного состояния в результате случайного контакта чувств с объектом есть следствие процесса сознания.

Но что такое контакт? Нагасена объясняет его так: если одного из дерущихся баранов мы представим глазом, а другого — объектом, то их столкновения рогами во время драки мы можем назвать контактом: если представить, что во время аплодирования одна рука является глазом, а другая — объектом, то момент соприкосновения рук мы можем назвать контактом.

Но что же такое ощущение *(санведана)*? На этот вопрос Нагасена отвечает так: признаком ощущения является процесс чувствования. Если кто-либо усердно служит радже и последний, будучи доволен службой, назначает его на высокий пост, то получивший этот пост наслаждается отдыхом. Наслаждаясь, он думает про себя: раз я служил радже, он дал мне высокий пост, в результате чего в настоящее время я чувствую удовольствие и великолепие. Вот этот процесс чувствования и есть признак ощущения.

Но что же представляет собой знание *(санджаняр)*? Нагасена учит: когда хранитель *(бхандари)* ценностей раджи может узнать вещи различных цветов — таких, как красный, голубой, зеленый и т. д., которые вызывают наслаждение у раджи,— этот процесс узнавания и представляет собой непосредственное знание. Санскара или четана — это духовные склонности или готовность совершить что-либо. Если кто-либо приготовил яд и сам его принял, а затем заставил принять этот яд и другого, тем самым он причинил страдание и себе и другому; или, смешав вместе топленое масло, мед, сливочное масло и сахар, насытился сам и угостил другого,— тем самым он получил удовольствие сам и доставил удовольствие другому. В первом случае он страдает сам и заставляет страдать другого, но, испытывая удовольствие от второго поступка, он заставляет испытывать удовлетворение и другого. Отсюда явствует, что основные признаки *(чинхами)* четаны суть готовность, или волевой акт.

Что такое разум *(виджняна)*? Действительным признаком виджняны является разумение, или знание. Нагасена говорит: «Городской стражник сидит на каком-либо перекрестке и смотрит на приходящих людей. О великий царь! То, что человек видит глазами, он познает с помощью разума; то, что человек слышит ушами, он познает с помощью разума; то, что человек обоняет носом, он познает с помощью разума; то, что человек осязает телом, он познает с помощью разума; и те объекты, которые человек чувствует душой, он познает с помощью разума. Таким образом, знание есть разум. Что является признаком размышления, или мысли? Так же как люди прикладывают хорошо обработанный кусок дерева к стыку, точно так же аргумент, который применяется в деле, называется размышлением, или мыслью. Если ударить по медной тарелке, послышится определенный звон. Предполагается, что звук, который был услышан после удара по медной тарелке, прозвучал до того, как мы его услышали, и это предположение может быть названо *вичарой*, или суждением. Когда мы будем рассматривать вместе осязание, ощущение и прочие явления, то нам не удастся установить у каждого из них особые, характерные признаки. Когда повар готовит *«калию»*, он добавляет сливки, соль, имбирь, перец и некоторые другие приправы. И если тот, кто кушает калию, спросит повара, может ли он в готовом блюде установить вкус сливок, соли, имбиря и т. д., то окажется, что и повар не может этого сделать; точно так же, если мы соединим вместе спаршу, ведану и т. д., то не сможем их отличить друг от друга».

Нагасена говорит: «О великий царь, можно ли узнать соль, глядя на нее?

— Да, почтенный, конечно, можно.

— Великий царь, подумай немного и дай ответ на вопрос!

— Почтенный, можно ли пробованием установить, что это соль?

— Да, можно!

— Почтенный, в каждом ли случае можно определить наличие соли языком?

— Да, великий царь.

— В таком случае, перевозят ли соленость на повозках? Можно ли соленость перевозить?

— Великий царь, соленость перевозить невозможно. Здесь заключена не только соленость *(леванакта)*, но и тяжесть *(бхаритва)* в одном понятии, и представить их раздельно нельзя.

— Великий царь, а можно ли соль взвешивать на весах?

— Да, соль можно взвешивать.

— Нет, великий царь, соленость невесома; можно взвесить только тяжесть»[1].

Посмотрев на какую-либо вещь, нельзя определить ее свойства *(сварупу)*, нужно еще познать ее особые качества, или достоинства *(гуны)*. Кроме этих особых качеств, вещь имеет еще и тяжесть.

Выше говорилось о том, что при контакте глаза с вещью возникает *чакшу-виджняна*. Там, где есть *чакшу-виджняна*, там есть и *мана-виджняна*. По мнению Нагасены, вначале возникает *чакшу-виджняна*, а потом *мана-виджняна*. Но ни *чакшу-виджняна*, ни *мана-виджняна* не направляют друг друга. Если прошел дождь и на земле имеется склон, то вода пойдет под уклон; если на следующий день пройдет дождь, вода пойдет по тому же пути, по которому она прошла в первом случае. Первая вода не указывала путь второй, не говорила: ты следуй по тому же пути, где я пойду, ибо там имеется уклон; и вода второго дня не указывала путь воде первого дня. Точно так же происходит с *чакшу-виджняной* и *мана-виджняной*. Если в каком-либо городе имеются только одни ворота, то первый, второй и каждый последующий человек, чтобы выйти из города, должен пройти эти ворота, при этом никто из них никому не дает распоряжения. Точно так же там, где есть *чакшу-виджняна*, есть и *мана-виджняна*.

Путь, по которому едет одна подвода, запряженная быками, пройдет и другая; одна подвода следует за другой не по чьему-либо указанию, а благодаря привычке *(абхьясе)* быков. Точно так же по привычке там,

[1] «Вопросы Милинда», стр. 78—79.

где есть *чакшу-виджняна*, есть и *мана-виджняна*. Сколько бывает неприятных ошибок во время обучения письму, математике, печатному делу и т. п., но эти ошибки уменьшаются по мере приобретения навыков и внимательности *(савадхан)*, точно в такой же взаимозависимости находятся чакшу-виджняна и мана-виджняна. То же происходит и с *шабда-виджняной, чандха-виджняной, спарша-виджняной, раса-виджняной:* если они существуют, то существует и мана-виджняна. Из особых или специальных ощущений возникают особые идеи, но не возникают те идеи, которые не связаны с ощущениями. Объекты мысли буддисты делят на пять видов: 1) ум *(читта*, или *манас)*, 2) психические качества *(читер дхармы)*, 3) чувственные качества тела *(дехар санведаншил гуна)* и тонкие качества *(сукшма гуны)*, 4) имя *(нама)*, идея *(бхава)*, представление, или понятие *(дхарна)*, и 5) нирвана. Ум *(манас)* рассматривается как материальный орган, который создает *(рачана)* из ощущений интеллектуальные идеи и понятия. Всякое сознание *(чайтанья)* — это связь субъекта с объектом. Психическое состояние *(авастха)* имеет три ступени: 1) рождение *(утпатти)*, 2) существование *(стхити)* и 3) уничтожение. Их продолжительность преходяща. Время, состоящее из трех мгновений *(кшаник)*, в течение которых сознание появляется, существует и исчезает, называется *читта-кшана*. Прошлое мгновение нашей мысли остается в прошлом, его уже нет, и больше оно не наступит. Будущего мгновения мысли не было, его нет, и оно наступит только в будущем; настоящее мгновение нашей мысли существует, его не было в прошлом и не будет в будущем.

Жизнь появляется в двух аспектах: не имеющее сознания *(ачетана)* и имеющее сознание *(четана)*. Жизнь, обладающая сознанием *(чайтаньямай)*, развивается по определенным законам, которых лишена жизнь, не имеющая сознания *(ачетана)*. Оба этих вида жизни отделяются друг от друга стеной сознания, или *мана-двары*. Существующая субстанция свободна *(мукта)* от пробудившегося сознания; она задерживается в *мана-дваре*. *Бхабанга* существует в десяти *камалоках*, в пяти *вастулоках* и четырех *авастулоках*. Если мы

скажем «я кушаю» и т. п., то *я* не представляет собой постоянную *(стхир)* субстанцию. Это явление отчетливо прослеживается на примере с огнем, который мы уже приводили. В мире в одно и то же время одна вещь возникает, а другая исчезает. Буддхагхоша сказал: «Если бы имелось абсолютное различие или абсолютное единство, то никогда из молока не получалась бы простокваша; точнее, если бы молоко резко отличалось от простокваши, то сама по себе простокваша не получалась бы из молока. Считается, что в мире вообще абсолютных *(чарам)* единств или различий не имеется. Все это длительное развитие одного ряда. Становление нового следует немедленно за исчезновением старого. Этот процесс мы и называем непрерывностью» [1].

Новая субстанция в мировом развитии материи не рождается самопроизвольно. Каждое происходящее явление вызвано к жизни исчезнувшим; оно как бы получило импульс от последнего. Буддисты этот импульс, фактор *(таттву)* называют *«пратитья-самутпадана»*, считая, что он является сутью эволюции мира. Считается, что из-за неведения возникает *санскара*, или предрасположение, стремление к улучшению; из санскары возникает разум *(виджняна)*, а из последнего материя *(васту)* и дух *(мана)*. Кроме того, из виджняны возникают шесть органов чувств *(шараятан)*, а из этих шести органов чувств возникает осязание; из осязания возникает ощущение; из ощущения — жажда *(тришна)*; из жажды — материальная причина; из материальной причины — становление *(утпадьяман)*; из становления — рождение *(джати)*; из рождения — старость *(джара)* и смерть. Когда гибнет невежество *(аджията)*, гибнут все страдания, начиная с санскары.

Но что же понимается под словом «невежество», или «неведение» *(аджнята)*? Буддисты полагают, что невежество связано с четырьмя аспектами истины: 1) существующее страдание, 2) возникающее страдание, 3) процесс избавления от страданий и 4) средства, или пути, избавления от этих страданий. Неведение

[1] Буддхагхоша, Аттехашинина.

(авидья) суть: незнание самого страдания, незнание причины страдания, незнание процесса избавления от страдания и незнание пути, средства избавления от страдания.

Страдание имеет восемь аспектов: 1) страдание, связанное с рождением, 2) страдание, связанное со старостью, 3) страдание, связанное с возникновением болезни, 4) страдание, связанное со смертью, 5) страдание, связанное с неприятным, 6) страдание, связанное с утратой приятного, 7) страдание, связанное с невозможностью обладать теми вещами, приобретение которых желательно, и 8) страдание, которое возникло в рождении пяти скандх. Авидья — это незнание этих восьми видов страданий. В цепи причинности *(карья-карана)* авидья ставится на первое место. Ложное понимание *я* представляет собой основу индивидуальности.

Эта индивидуальность *я* является создателем *(сришой)* и носителем кармы. Из авидьи следует осознание *(джняна)* себя; *я (ахам)* выделяет себя из совокупности *(самишти)* индивидов *(вьяшти)*. Мы цепляемся за ничтожно малое *я (ахам)* и ведем борьбу за вечное его существование. Человек ведет борьбу за вечное *я*, цепляясь за жизнь, хотя и испытывает при этом сильные страдания и унижения. Уходя из жизни, он испытывает величайшие страдания, и у него ни на йоту не уменьшается привязанность и любовь к жизни. Единственной причиной всему этому является влияние *авидьи*, или неведения.

Второе звено в этой цепи — это санскара. Если какой-либо аскет *(шадху-вьяти)* только и думает, что он в будущем родится в царском роде *(раджа-ванш)*, то в результате такой мысли последует санскара, и при этом он явится в соответствующем царском роде. Если же он избавится от этой санскары, то обретет свободу. Сознание *(виджняна)* является из чрева матери вместе с рождением. Авидья, санскара и виджняна, то есть неведение, стремление к самосовершенствованию и разум, мы приобретаем вместе с рождением, ибо раз виджняна находится в *бисту* и *мане*, то поэтому возможно рождение, старость и смерть. Эти три атрибута взаимно обусловлены. Из васту и маны возникают шесть

органов чувств, то есть глаза, уши, нос, язык, тело, дух. Эти элементы, или органы *(дхаты)*, появляются и получают развитие благодаря контакту с внешним миром. Глаза способны помогать лишь процессу видения, а поэтому глаза относятся к *дхату*, или органам. Нос, язык, уши и т. п. также относятся к органам. Все те объекты, которые находятся перед глазами, обозреваются ими, в мозгу принимают мысленную форму объекта. Из ощущения возникает жажда, желание *(тришна)*, которое является действующей причиной жизни и страдания.

«Как ползучее растение *(лата)* живет за счет дерева и убивает это дерево *(врикша)* своим ядом, точно так же растущее желание становления, укоренившееся в *шарадваре*, или шести аспектах проявления жизни, губит человека. Как обезьяна в поисках плода прыгает с дерева на дерево, так и человек, гонимый стремлением, вследствие своей кармы кочует от одной жизни к другой, испытывая страдания. Как трава быстро растет во время обильного дождя, точно так же увеличивается наслаждение и страдание во время действия санскары»[1].

Если корень не подрезан, дерево снова пустит побеги, точно так же если стремление, или надежда, не совсем искоренено, то из становления в становление снова возникает страдание. Желание порождает материальную причину, или упадану, а материальная причина означает тесный контакт. Как змея ищет лягушку, так и желание ищет свой объект. Подобно тому как змея схватывает лягушку, так, если разум *(читта)* действует по отношению к своему объекту, возникает состояние тесного контакта разума. Страсть *(камаш)*, взгляд *(дришти)*, постоянное соблюдение обетов и *атавада* составляют четыре вида *упаданы*. Желание — пламя, упадана — топливо. Стремление к объекту — это узы, освобождение от желания — избавление. Желание порождает становление *(упадану)*, от становления происходит рождение, а рождение ведет к старости, за старостью следует смерть, страдание, разочарование и

[1] «Дхаммапада», гадхи 334—335.

мучение. Виджняна, или мыслящее *я*, представляет собой непрерывное явление, его рождение в непрерывном развитии причинно-следственных связей. Подобно тому как нет ни начала, ни конца вселенной, так нет ни начала, ни конца авидье, или неведению. Авидья есть закон *(нияма)* природы *(пракрити)*, оно является первой причиной в цепи причинно-следственных связей. Нет освобождения от авидьи. По этому закону вечно происходит рождение и смерть дживы. Нарушение этого закона никогда не наблюдается. Естественный конец жизни — это смерть. Из объятий смерти никто не может освободиться. В силу невежества мы не можем познать природу или характер *я*. Считается, что вместе с новорожденным появляется санскара и виджняна. Будда говорит, что ни тело, ни душа не рождаются вновь, ибо душа является некоторой совокупностью духовных состояний и непостоянной сущностью *(васту)*. Если тело и душа не рождаются вновь и вновь, то кто же перевоплощается и кого поддерживают? Буддизм на этот вопрос отвечает так: джива перевоплощается вследствие деятельности кармы. А кого поддерживает *(ашрая)* деятельность кармы? Буддизм, как и философия санкхья, считает, что тонкое тело не обладает никакой мыслью *(кальпаной)*. Философия ньяя считает, что новорожденный наследует плоды деятельности *(кармы)* своих родителей и приобретает в течение жизни свои. Вполне возможно, что Будда здесь хотел сказать, что человек не только сам испытывает плоды своей кармы, но от нее страдает и его потомство. Наследственность — это санскара и виджняна, ибо Будда не верит ни в какую сверхъестественную, или необыкновенную, силу. Перевоплощение Нагасена сравнивает с зажиганием одного светильника от другого.

Будда и философы буддизма делают упор на возвышенные черты характера, морали и поведения. Так называемые «безбожники» и «еретики», которые нарисовали картину возвышенной жизни, и те первые философы-буддисты, которые прожили такую жизнь, не идут ни в какое сравнение с жизнью и воззрениями идеалистических знаменосцев индийской классической религии. Между Буддой и индуистскими идеалистами такая же

разница, как между распустившимся цветком и цветком, изъеденным червями. Здесь не представляется возможным дать полное буддистское понятие *(бхавну)* относительно высокой жизни, поэтому мы приводим лишь некоторые сравнения:

В «Дхаммападе» говорится:

«Подобно тому как ребенок от природы подвижен, так [по природе своей живет] и человек в надежде на счастье и спокойствие. Именно поэтому красивые и извращенные вещи, или объекты *(васту)*, не предохраняют блуждающую душу *(читта)*» [1].

«Обуздай глаза, чтобы не соблазниться обольстительными вещами, обуздай уши, нос, язык и тело, обуздай речь, ум, обуздай все. Когда подавляются органы чувств *(индрии)*, возникает почитание, покорность, воспоминание и мудрость *(джняна)*. Тело подавляется, если не заниматься прелюбодеянием *(вьябхигарой)*, воровством *(гури)* и убийством живых существ. Речь бывает обуздана, когда избавляются от дискриминации *(бхедкатка)*, грубости и бреда *(пралап)*; ум контролируется, когда отсутствует жадность *(лабха)*, ненависть *(двеша)* и ошибочное понимание. Если произошло подавление этих восьми объектов, можно считать, что человек полностью избавился от всех страданий» [2].

«Настоящий монах *(бхикшу)* тот, который никогда не проявляет пренебрежения к лично приобретенным вещам и никогда не стремится к приобретению большего» [3].

«То, что находится впереди *(саммукхи)*, — оставь, то, что находится позади, — оставь, то, что находится посреди, — оставь. Отправляйся по ту сторону становления. Когда душа полностью освободится, она избавится от рождения и старости. Если человек может избавиться от прошлых, настоящих и будущих страстей *(асакт)*, то тем самым он избавится и от страданий» [4].

«Подобно тому как сорняки приносят вред ниве, так

---

1 «Дхаммапада», гатха 13.
2 «Дхаммапада», гатхи 360—361.
3 Там же.
4 Там же, гатха 348.

и человеку вредна страсть *(раг)*. Если человек избавился от страсти, он достигнет многого»[1].

«Те муни, которые соблюдают *ахинсу*, всегда подавляют свою плоть *(каю)*; там, куда они направляются, не должно быть печали. Именно в такое чистое место они и направляются»[2].

Из любимого *(прийи)* возникает печальное *(шок)*, из любимого возникает страх *(бхая)*; а тот, кто избавился *(вимукта)* от ощущений приятного, — есть ли у него печаль, где его страх? Наслаждение *(рати)* порождает печаль и страх *(бхайю)*; а кто освободился от наслаждения, тот не знает ни печали, ни страха. Страсть *(кама)* порождает печаль и страх; а кто освободился от страсти, — где его печаль и страх? Желание *(тринша)* порождает печаль и страх; а кто избавился от желания, — где его печаль и страх? Кто стал благочестивым *(шалаван)*, осмотрительным *(самьяк дришти-сампанна)*, набожным, правдивым и преданным своему долгу,— народ такого считает любимым *(прия)* человеком. Действия, исполняемые только в своих личных интересах, являются низкими, или подлыми *(хин)*, действиями; действия, совершаемые в интересах другого или близкого, считаются хорошими действиями. Все наши действия должны определяться интересами и благами большинства. Для этого необходимо обладать следующими качествами: отсутствием страсти *(алобхой)*, отсутствием ненависти *(адвешей)* и отсутствием обмана *(амохой)*. Дурные действия, или поступки, возникают вследствие страсти, или вожделения *(кашны)*, ненависти и ложного понимания *(митхья-дришти)*. Будда является противником крайних удовольствий и крайних самоограничений. По его мнению, имеется средний путь, который является лучшим, истинно благородным восьмеричным путем. Это значит, что человек, придерживаясь такого пути, может обрести правильные взгляды, правильные стремления, правильную речь, правильное поведение *(карма)*, правильный образ жизни, правильное желание, правильную направленность мысли и правильную радость.

[1] «Дхаммапада», гатха 356.
[2] Там же, гатха 225.

Правильные взгляды — это знание страданий, знание причин возникновения страданий, знание средств, ведущих к избавлению от страданий. Ложное ви́дение ведет к ложным стремлениям. Мы не думаем о том, что после смерти наше *я* превращается в прах, и вследствие непонимания всего этого проявляется столь большая привязанность к *я*. Этот ложный взгляд исчезает в том случае, если имеется правильное ви́дение, или полное понимание[1].

Всюду страдания — страдания физические и душевные. В счастье заключено зерно страдания; если счастье не является абсолютным, тогда его называют страданием. Страдания рождения и смерти называют *санскарой*. Физические и духовные страдания, такие, как страсть, ненависть и т. д., называются *пратиччханна*. Рождение, старость, болезнь, смерть и другие страдания, которые следуют одно за другим, носят название последовательных страданий. Кроме этих последовательных страданий *(парьяй)*, имеются страдания непоследовательные. Всего различается семь видов страданий. Как известно, за правильными взглядами следует правильное стремление. Представление о том, что я перенесу все страдания жизни, пробуждение этого представления называют правильным стремлением, или *самьяк санкальпа*. Преодоление страсти, чувств, звука, цвета, вкуса, обоняния и осязания называется *найшкамья санкальпа;* отказ от враждебных намерений *(чинт)* и проявление дружеских чувств ко всякому дживе называются *авьяпад санкальпа*. Отказ от всяких намерений убить *(хо́тя)* всякое живое, проявление милосердия и сострадания ко всякому дживе называются *ахивинса санкальпа*.

Правильной речью *(самьяк вакья)* называется воздержание от лжи, воздержание от злословия, воздержание от грубых выражений и воздержание от бесцельных и бессодержательных разговоров.

Правильные действия — это отказ от убийства всякого дживы, отказ от несправедливого возмездия или завистливого захвата *(парасвапахаран)* и отказ от нарушений супружеской верности. Следует воздерживать-

[1] См. «Вибхага».

ся от нечестных источников дохода *(асарупай)* и проводить чистую жизнь, добывая средства пропитания здоровыми *(кушал)* действиями *(кармам)*. Такой образ действия называется правильной жизнью *(самьяк адживика)*. Будда говорит: глупец думает, что, искупавшись в водах Ганга, станешь святым и смоешь все грехи. Если душа грешника наполнена клеветой, ненавистью и враждой, то этот грех нельзя смыть, даже искупавшись в водах ста Гангов. Для чистых *(повитра)* всегда стоит святой месяц Пхалгу. Такой человек постоянно постится *(упаваш)* и соблюдает обет *(шапатх)*, чем и приобретает святость.

«О брахман, совершай омовение именно здесь, будь добр *(даяя)* ко всем существам. Если ты не говоришь лжи, если не убиваешь живых существ, если ты не берешь того, что тебе дается *(адатта дан)*, если ты отказываешься от своекорыстия, — что ты приобрел бы, если бы пошел в Гаю? Для тебя любая вода — Гая. Тело и душа становятся грязными от клеветы и лживости *(чапурьи)*, от пьянства и гнева, а не от употребления мясной пищи. Поэтому ни воздержание, ни отказ от ношения одежды, ни бритье головы, ни грубая одежда, ни приношение жертвы богам не очистят человека, не свободного от заблуждений».

Силы, которые препятствуют возникновению еще не совершенных грехов и недостойных поступков, называют правильными телесными упражнениями. Нагасена полагает, что память *(смрити)* возникает от внутренних и внешних впечатлений. Имеется шестнадцать видов памяти, или воспоминаний *(смрити)*. Наши знания приобретаются на основе полученного извне опыта. Когда по прошлому опыту знают, что человек забывчив, тогда ему завязывают узелок на платке. Всякое значительное событие остается у всех в памяти. Если когда-либо в жизни человека произошло радостное событие *(ананда)*, оно сохраняется в его памяти. Если кто-либо где-нибудь испытал большое горе, то оно также помнится им. При наличии в природе двух идентичных вещей запоминание одной из них означает удержание в памяти и второй. Если вы увидели человека, очень похожего на вашего родственника, то вы вспомните об этом родственнике. Даже если вы видели две неодинаковые вещи, то вид одной вызывает воспоминание о другой. Во многих случаях мы вспоминаем об одном при помощи другого. Если мы забыли какую-либо вещь, то мы можем вспомнить ее, сделав при этом определенное усилие. Мы запоминаем также при рассуждении *(вичаре)*, при перечислении вещей, повторениях про себя, размышлениях на определенную тему, просмотре книг. Иногда для запоминания выгодно пользоваться противопоставлением счастливого *(шубху)* несчастливому *(ашубхе)*, ошибочного действия — правильному поступку *(нидраш)*, хорошего — плохому, белого — черному и т. д. Подобно тому как поднимающийся на башню должен вступить на последнюю ступень и эта последняя ступень представляется лучшей, точно так же всякая добродетель достигается сосредоточенностью *(самадхи)*. Сосредоточенность есть конечный идеал и лучшая добродетель *(пунья карма)*. Сосредоточенность ведет к подлинным знаниям.

В буддийской теории морали наивысшее место отводится нравственности. Нагасена говорит: «О магараджа, характерные признаки нравственности покоятся *(адхар)* на следующем: силе ума, индриях, Пути *(марге)*, удалении памяти, или воспоминания, *самьяк прадхане, ридджи паде*, внимательности *(дхьяне)*, сосредоточенности, *нирване, самапатти* и других честных деяниях. Любая религия, основанная на нравственности, непоколебима.

— Пожалуйста, поясните свою мысль примером.

— Великий царь, как все живое — дживы и растения — рождается и вырастает на земле, так и йоги, основываясь на принципах шилы, сосредоточиваются на *шраддхендрии* (чувстве веры), на чувстве мужества, на чувстве памяти *(смритиндриях)*, на чувстве значения *(вирчандриях)*, чувстве созерцания *(самадхиндриях* и *праджеиндриях)*. Подобно тому как во время основания какого-либо города мастеровые, расчищая впервые площадку *(джайгу)*, удаляют кустарник, заравнивают ямы, прокладывают дороги и перекрестки, так и йоги размышляют об этих пяти чувствах на основе принципа шилы. Кроме того, на основе шилы из разума *(читты)* удаляются порочные *(ашубха)* мысли *(бхаваны)*, а умный и

обуздавший себя *(саньями)* монах *(бхикшу)* утоляет желание расчесыванием своих спутанных волос *(джата)»* [1].

Если перегнать загрязненную воду, она становится прозрачной и чистой, а вся грязь оседает на дно; точно так же и появление доброты есть признак веры. Если путники сидят на берегу реки, долго смотря в воду, и один из них, отважившись, начнет переправляться на другой берег реки, тогда, конечно, и другие последуют за ним; точно так же йога, увидев другого освободившегося йогу, ощущает высшее желание назвать его шраддхой.

Когда рассматриваешь вещь впервые, этот процесс называется «чувствованием» *(санджня)*, а после того как познаешь ее (вещь), это называется «сознанием» *(виджняна)*. Полное познание *(сатхикбхава)* называется «знанием» *(праджней)*, а душа *(атма)* не является предметом. Если бы душа представляла собой какой-либо предмет, если бы она видела и слышала, то, изничтожив *(винаш)* эти несовершенные индрии, она смогла бы видеть и слышать еще лучше. Но, как хорошо известно, этого не бывает и это невозможно; следовательно, нет никакой души, и точными знаниями является *праджня* или *сваджня*.

После избавления от всяких видов действия сил индрий в результате благочестивых мыслей и поисков появляется счастье и блаженство, которые и составляют первую ступень познания *(джняны)*. Полное спокойствие *(шанта)* ума без всякого сознания *(сочетаны)* и знаний *(бхавны)* и внутреннее спокойствие называются второй степенью созерцания *(дхьяны)*. Когда нет никакого самообольщения *(атма моху)*, все враги *(рину)* и санскары парализованы, тогда наступает третья ступень созерцания. Высшая, последняя ступень созерцания наступает в момент сосредоточения души *(атмы)*, при котором отсутствуют удовольствие и страдание. Созерцанием *(дхьяна)* называется уничтожение знания своего *я*. Постоянно следует применять следующие четыре вида знаний: благожелательность, сострадание *(каруну)*,

[1] «Вопросы Милинда», стр. 51—52.

радость *(мудиту)* и беспристрастие *(упекшу)*. Радость означает веселье *(прапхуллата)*, а беспристрастие — равнодушие *(нирапекшату)*. Благожелательность и сострадание следует применять *(прасорита)* не только к человеку, но и ко всему живому *(дживам)*. Созерцание у буддийских философов не считается сверхъестественным *(алаукика)* делом; его целью не является мировой дух *(дхьяна)*, или Брахма.

Основным содержанием буддийской философии следует считать любовь ко всему живому *(сарваджива)*, строгую *(катхар)* подчиненность велению *(нияме)* ума.

Известно, что Будда серьезно упрекал тех, кто старался обрести сверхъестественную силу посредством созерцания *(дхьяны)*. На пути приобретения знаний *(джняны)* перед человеком непрерывно встают препятствия, которые приходится преодолевать одно за другим. Постоянной души *(атмы)* нет, она является совокупностью пяти скандх. Такое понимание может привести к скептицизму и самосозерцанию *(атмарати)*. Препятствия *(бадхи)* приходится преодолевать *(атикрам)* при помощи правильных взглядов. Простой народ считает, что победить невежество, ненависть и страсть можно при помощи соблюдения ритуалов. Необходимо преодолеть и эти помехи. Кто освободился от самопознания, кто избавился от соблюдения ритуальных обязанностей, кто не сомневается в бытии Будды и его учения, тот встал на первый путь. Такое состояние *(авастха)* называется потоком бедствий *(сротапатти)*. Когда преодолевают страсть и зависть *(ирцу)*, то начинается второе состояние, которое называется *«сакридагами»* «рождение вновь». Преодолевший оба эти состояния вступает в третье состояние, которое называется *«анагами»*. В этом состоянии не избавляются от всех ошибок *(бхранти)*, но уже нет опасности возвращения к прежнему. Кто смог преодолеть страсть к реальной и нереальной радости *(ананде)*, высокомерие, гордость и невежество *(аджняту)*, имеющее отношение к пониманию подлинной природы вещей *(васту)*, тот оказался в четвертом состоянии, которое называется *«архатва»*. С исчезновением причины страданий исчезнут все прегрешения *(апавитры)*. Но архат остается еще человеком. Только когда

он умирает, он перестает существовать. Когда масло в лампаде жизни оканчивается, когда архат исчезает из мира созданного, тогда наступает *паринирвана*. Но что же понимается под словом «нирвана»?

«Акаша представляет собой вместилище, которое не имеет формы *(акрити)*, а вне его *(байре)* нет никаких аспектов *(праман)*. Джива подвержен иллюзии, а тот, кто познал истину, то есть Будда, не подвержен иллюзии. Будда не нуждается в избавлении от страданий. Нирвана не является существованием: это — несуществование, небытие. Нирвана — это состояние небытия»[1].

Каждый человек должен приобрести знания *(джнянну)* своими усилиями *(чештами)*. Будда говорил своему любимому ученику Ананде: «О Ананда, будь светом для самого себя; будь убежищем *(шараном)* для самого себя; не прибегай ни к какому внешнему убежищу; придерживайся истины, подобной свету, не старайся искать никакого иного убежища, кроме самого себя». На вопрос: «Мы уверовали в своего господина *(прабху)*, а разве ради этой веры мы верим в различные вещи?» — последовал ответ: «Об этом не следует говорить. Не принимайте за истину то, что вам будет преподнесено как истина, а вот все то, что вы увидели и услышали сами, что вы поняли, — то и будет истиной». Следовательно, здесь нет места вере и предрассудкам.

Богатство, уважение, господство и сила не являются целью знания; цель познания — устройство суровой благочестивой жизни.

Будда считает, что без доброжелательности и сострадания знания *(праджня)* невозможны; если они и возможны, то станут бесполезными *(банддхья)*. Если ум *(манас)* умиротворится, если не будет иметь места сквернословие, будет отброшена скрытая вражда и будут процветать благожелательность и сострадание, тогда в душе проснется любовь. Тогда весь мир постепенно наполнится яркими лучами наших добрых мыслей *(чинт)*, и эти лучи, войдя в души других, станут величественными и несравнимыми. Дурные страсти *(камны)* и всякие обиды *(тиктаты)* не будут иметь места. Привязанность к телу *(дехе)* считается плохим явлением, а равнодушие и апатия рассматриваются как значительно большее зло. Будда говорит: «Ты был когда-либо ранен в сражении? Если был ранен, то разве ты забывал смазать рану мазями и перевязать ее куском тонкой материи? Разве не любил ты свою рану? Точно так же и аскеты *(шраманы)* любят свое тело, но эта любовь не ради тела, они ухаживают за ним для того, чтобы совершенствоваться в религиозной жизни».

[1] «Дхаммапада», 254.

Для того чтобы полнее ощутить жизнь, аскеты организуются в общины *(сангхи)*, которые считаются братствами. Будда в самом начале своей деятельности был противником допуска женщин *(рамани)* в свою общину, но позже, по просьбе ученика Ананды, он изменил свой взгляд. Женщины так же испытывают страдания, как и мужчины, поэтому двери общины должны быть открыты для всех. Однако в буддийскую общину не могли вступать солдаты *(сайньи)* и рабы *(даши)*. В сутре «Суттанипате бассеттхе» говорится: «Я никого не признаю брахманом ни по рождению, ни по касте; я считаю брахманом того, кто беден и лишен привязанности, а кто богат и гордится своей кастой — не брахман.

Никто брахманом не становится ни по касте, ни по роду *(готре)*, ни по занятию *(джате)*, а брахманом становится только тот, кто постиг истину и веру *(дхарму)*»[1].

Женщины, жречество и лживые люди поддерживают тайну. Будда, обращаясь к Ананде, говорил: «О Ананда, я проповедую истину и не поддерживаю тайну и внешнюю истину *(вахьятатвы)*. О Ананда, по мнению Будды, мы не можем получить избавления *(абьяхати)* от результатов действия кармы». Существование различных людей обусловлено наличием различных карм. Одному карма отводит долгую жизнь, другому — краткую, кого делает больным, а кого — здоровым. Ибо в цепи чередования причины и следствия человек являет собой узел *(грантхи)*, причем один узел зависит от другого. Карма суть только механизм *(янтрик)*, а мораль *(нити)* относится к живым существам *(джайвикам)*. Если наше

[1] «Дхаммапада», 323.

настоящее определяется прошлым, то перед нами открыто будущее. Это будущее мы можем создавать сами. Между прошлым и настоящим наблюдается преемственность. В мире господствует один закон и порядок, анархии и произволу здесь нет места. Однако усилия *(чешты)* людей имеют цену. Эти усилия не могут ограничиваться и подавляться. Мир есть только поток явлений, следующих одно за другим. Этот движущийся мир обусловлен законом природы *(пракрити)*. Против этого закона бессилен любой закон. Этот закон производит свое действие независимо от душевного состояния человека, то есть человек в процессе действия этого закона не принимает участия. Человек может лишь приспособить свою жизнь к этому закону и согласовать ее с ним.

По мнению Будды, бога нет. В беседе с Анатхапиндикой Будда утверждает: «Если бы этот мир был создан богом (Ишварой), не было бы ни изменения, ни разрушения; не было бы в мире таких явлений, как скорбь и несчастье, справедливое и несправедливое, чистое и нечистое, поскольку все это исходило бы от него. Общеизвестно, что разумные существа ощущают печаль и радость, любовь и ненависть, и если бы все это было создано Ишварой, очевидно, он сам должен был бы испытывать печаль и радость, любовь и ненависть. А если у него все это есть, то как можно сказать, что он совершенен? Если Ишвара является создателем мира и если всем приходится молчаливо подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельных поступков? Если всякая карма является его творением и перед ним все равны, тогда праведное и неправедное означало бы одно и то же. Но если сказать, что печаль и радость обусловлены другой причиной, тогда придется признать наличие таких вещей, причиной которых Ишвара не является. Если это так, то почему же и все другие вещи не могут быть беспричинными? А если Ишвара является создателем, позволительно спросить, имеется ли цель у всего этого сотворенного или у него нет никакой цели? Если Ишвара действует с целью, его нельзя назвать совершенным, так как цель предполагает необходимость восполнения недостающего или удовлетворения какой-то потребности. А если же он действует бесцельно, он должен быть подобен сумасшедшему или грудному младенцу. Далее, если Ишвара — создатель, почему бы людям не покориться ему со всем почтением, раз и навсегда? Зачем они просят *(прартхана)* у Ишвары милости лишь тогда, когда их сурово гнетет необходимость? Почему люди почитают не одного бога *(Ишвару)*, а нескольких?

Такими логическими аргументами доказывается ложность представления о боге, и поэтому данное и все подобные противоречивые утверждения должны быть отвергнуты *(мукхош кхула)*. Кроме того, если бог велик *(вират)* и недоступен нашему пониманию, то отсюда следует, что его качества и мысли превосходят возможности нашей мысли и мы не можем познать его качества как творца. А если сказать, что мир не был создан богом, а все существующее суть проявление абсолютного, необусловленного, непознаваемого *(аджняй)*, выходящего за пределы всякого понимания, и если под абсолютным подразумевается *(боджай)* нечто, находящееся вне связи со всеми познаваемыми *(джнея)* вещами, его существование не может быть установлено никакими рассуждениями *(юкти шастрами)*.

Как можно знать, что нечто, не имеющее контакта с другими вещами, или объектами, вообще существует? Насколько мы знаем, вся вселенная — это система отношений, и здесь нет ничего такого, что бы не было соотнесено с чем-либо другим. Как может то, что само ни от чего не зависит и ни с чем не связано, производить вещи, связанные друг с другом и зависящие в своем существовании друг от друга? Кроме того, этот Абсолют один или их много *(баху)*? Если он только один, как он может явиться причиной различных вещей, возникших от различных причин? Если абсолютов столько, сколько различных вещей, как последние могут быть соотнесены с различными абсолютами? Если Абсолют пронизывает все вещи и наполняет все пространство *(сарвадешу)*, то он не может их создавать, потому что тогда нечего будет создавать. Если же Абсолют не обладает никакими качествами (то есть он — *ниргуна)*, тогда все созданные им вещи также должны быть лишены всяких качеств. Однако в действительности все вещи в мире име-

ют качества. Поэтому бескачественный Брахма не может быть их причиной. Если мы будем считать Абсолют обособленным от качеств, каким же образом он постоянно *(авирам)* создает вещи, обладающие качествами, и как появляются качества? А если Абсолют неизменен, тогда все вещи тоже должны быть неизменными, потому что следствие не может отличаться по своей природе от причины. Но все вещи в мире подвержены изменениям и гибели. Кроме того, если всесущий Абсолют является причиной всех вещей, почему тогда мы должны искать освобождения? Ведь в этом случае мы сами обладаем этим абсолютным и поэтому должны терпеливо нести все страдания и печали, беспрестанно создаваемые Абсолютом»[1].

Представление об Ишваре ограничивает развитие высокой жизни, оно неизбежно ведет к пассивности и безответственности. Если Ишвара является причиной всего хорошего и дурного *(манды)*, тогда в отношении всей кармы человек не обладает никакой свободой. Кроме того, если Ишвара обладает такой силой *(сарвашактиман)* и в одну минуту может сделать любого грешника святым, тогда люди не будут иметь никакого влечения к святой жизни. Этот своевольный произвол и пристрастность противоречат закону природы. Без этого закона не может шелохнуться ни один лист на дереве, не может упасть ни одна капля дождя. Если Ишвара не может видоизменить себя, как он будет творить и изменять? Тот страх, который человек имеет перед Ишварой, страх за будущее, а также враждебность — все это вынуждает человека покупать милость бога всевозможными жертвоприношениями; буддисты искореняют весь этот страх.

Идеалисты говорят, что на все есть разумная причина. Буддисты на это отвечают: если в лесу с какого-либо дерева упало семя в почву, а с течением времени из этого семени появится побег, из которого вырастет дерево, то разве в этом случае есть какая-либо разумная причина? Под постоянным воздействием волн берега реки постепенно разрушаются. Точно так же происходит вечное взаимное превращение — из семени вырастает дерево, а

[1] Ашвагхоша, Буддхагарта.

дерево порождает семя. Движение *(праваха)* мира обусловлено внутренними причинами, и здесь нет места для каких-либо внешних причин *(хету)*. Если вы говорите о необусловленной причине, то, если вы признаете логику, вам придется признать также причину необусловленной причины. Если вы этого не признаете, тогда ваши аргументы лишены смысла. Из того, что мир несовершенен, отнюдь не следует, что мир создан в соответствии с определенным намерением *(уддашья)*. Ведь совершенный Ишвара не может создать несовершенный мир. Причиной всех вещей не есть прихотливый Ишвара или лицемерный Брахма, а подлинной причиной неизменно выступает действенный закон природы. Мир не представляется ни хорошим, ни плохим; ни совершенным, ни несовершенным; ни красивым, ни безобразным; ни милостивым, ни жестоким. Человек все же признает, что путь развития мира предопределяется человеческой кармой. Пракрити не терпит влияния закона, действующего извне, потому что она сама являет собой закон, причину или необходимость.

Буддисты считают суждение *(ануману)* и восприятие *(пратьякшу)* умозаключением. Они полагают, что имеется пять ступеней суждения о причине и следствии: на первой ступени мы не можем заметить ни причины, ни следствия, на второй ступени появляется причина, на третьей — появляется следствие, на четвертой — исчезает причина, на пятой — исчезает и следствие. Если имеется сходство некоторых черт одного с другим и мы не можем получить знание об одном без другого, тогда у нас возникает сомнение о наличии тождества, или единства, между тем и другим. А когда это сомнение *(сандеха)* действительно подтверждается, тогда у нас возникает общее представление. Буддисты говорят, что, если мы знаем некую корову, которая действительно является коровой, и если мы сейчас увидим какое-то животное, которое будет схоже с коровой, нам следует установить все черты сходства и различия, после чего у нас возникает общее представление о корове вообще. Эта корова вообще не является реальностью по сравнению с определенной коровой, это только наше умственное представление. Каждый предмет имеет свои признаки *(сарвасвалакшанамы)*.

Каждый предмет познается через его характерные черты. Когда эти особые, характерные черты одного предмета совпадают с такими же чертами другого предмета, тогда мы можем установить абстрактное общее представление о частном, определенном. Частное, определенное — реально, а общее — абстрактно.

На вопрос о том, имеет ли мир свое начало и конец, буддисты отвечают, что мир не имеет ни начала, ни конца — он бесконечен. А бессмертна ли душа *(атма)*? Атма не представляет собой никакой устойчивости, постоянной вещи, а потому она не может быть бессмертной. Вместе со смертью тела душа также гибнет. А свободен ли человек? Человек свободен в ограниченной сфере; свобода человека всегда ограничена естественными законами. Что же является высшей причиной мира? Буддисты считают, что такой причины в мире нет. А имеется ли высшая *(парам)* истина *(сатья)*? Ввиду того, что мир неограничен, здесь нет высшей истины, всякая истина относительна. Однако все то, что мы познаем с помощью истинных знаний, не является ни истиной, ни ложью, ни иллюзией. Здесь нет никакой относительности или сомнения. Опыт и действительность — единое понятие. Нет никакой необходимости прибегать к какой-либо выдумке, существующей вне реальности, для того чтобы познать реальное явление. Действительно, очень много истин остается для нас неизвестными, но те истины, которые мы познаем, не могут вызывать у нас никакого сомнения. Как-то раз Будда взял в горсть несколько опавших *(джирна)* листьев и спросил своего любимого ученика Ананду:

«О Анандил, есть ли другие листья, кроме тех, которые находятся у меня в руке?» Ананда отвечал: «Сейчас весна *(васанта)* и всюду падают сухие листья, и их нельзя сосчитать». Будда сказал: «Таким же образом я дал вам горсть истин, подобно этим листьям, но, кроме того, в мире есть бесчисленное множество других истин».

Если наш мир ограничен, если он где-либо кончается, тогда, по-видимому, все истины могут быть познаны. Однако нельзя познать все истины в какой-то определенный данный день. Отсюда, на каждый данный момент имеется множество *(ваху)* непознанных истин, но нет в мире истин непознаваемых или недоступных для познавания

(аджнея); то, что сегодня является непознанным, завтра становится известным. Буддисты в своих исследованиях полностью отказались от всякого мистицизма и идеализма и стали явными сторонниками построения своих суждений на основе опыта и наблюдений. К темноте и невежеству они относились резко отрицательно, и у них была сильная тяга к приобретению знаний. Буддисты считали, что мы живем в таком мире, где страданий значительно больше, чем удовольствий. Здесь нет предела болезням, печалям, дряхлости, смерти и другим страданиям. Целью человеческой жизни должно явиться приобретение знаний, необходимых для избавления от всякого рода страданий. Эти знания являются знаниями о том, почему возникают страдания и как их уничтожить. Все вещи в мире подчинены определенным законам, и знание этих законов является подлинным знанием. В мире все вещи связаны противоречивыми взаимоотношениями. Эта взаимосвязь относительна. Под ее воздействием происходит борьба противоположностей, следствием которой является распад старого и становление нового. Этот процесс изменения есть следствие не только внешних противоречий *(сангхарш)*, а определяется в основном внутренней борьбой, присущей самим вещам. В мире всякая вещь обусловлена существованием другой вещи, и нет ничего такого, что не было бы взаимосвязано, взаимообусловлено.

Последователи и ученики Будды по своему происхождению принадлежали к различным социальным слоям. Самыми учеными из его учеников, имена которых связаны с «Трипитакой», были: Кашьяпа — аскет, не носивший никакой одежды, Ананда, по происхождению кшатрия, его родной брат, Упали Нарсундар и много других. Сарипутта и Моггалаян были брахманами, Упасак Анатхапиндика и Яшаш были известными в свое время торговцами. В ученики к Будде шли люди из разных социальных слоев Индии и даже других стран, притягиваемые личностью Будды. Эти люди, представлявшие разные социальные слои, конечно, не могли одинаково мыслить. Следовательно, те незначительные расхождения во взглядах, которые обнаруживались еще при жизни Будды, сразу же приняли отчетливые формы после его кончины. При этом сле-

дует иметь в виду то, что Будда ко времени своей кончины не создал никакой централизованной организации по руководству общиной и ни одного из своих учеников не возвел в сан главы общины. После кончины Будды среди его учеников начались разногласия по вопросу комментирования его изречений и наставлений. Эти разногласия резко обозначились на первом соборе в Раджагрихе. Сто лет спустя после этого собора был созван второй собор в Вайшали. На этом соборе группа учеников Будды, называвшаяся *«махасангхика»*, или «великим союзом», потребовала ослабить строгость различных положений ордена *(сангхи)*, но она потерпела поражение из-за сильного сопротивления ортодоксов. Несмотря на поражение, махасангхики представляли сильную группировку. Они созвали отдельный собор. На этом соборе они заявили, что каждый человек может добиться понимания буддизма *(бодхисаттва)*, если станет систематически развивать врожденные качества интеллекта. По мнению же ортодоксов, буддистами могут быть лишь немногие люди, строго выполняющие законы смирения. Сторонники махасангхики извратили учение Будды, растоптали законы смирения, выхолостили его проповеди и учение о никаях. И то ядовитое семя, которое они посадили в те дни, по истечении определенного времени превратилось в дерево, украшенное листьями и цветами.

Политическая обстановка в Индии постепенно изменялась. Государства, имевшие демократическую форму правления, исчезали, в стране шли длительные междоусобные войны, и к тому же постоянные внешние нападения нарушали мир и спокойствие. Такие племена, как шака, пахлава и кушаны, захватили часть Индии. Многие из них приняли буддизм. В I веке н. э. при поддержке царя Канишки из рода Кушанов состоялся собор *(махасанги)*, на котором под руководством Ашвагхоши впервые была обоснована теория *махаяны*. Среди буддистов появилось восемнадцать различных философских течений, которые со временем образовали четыре направления. Одно из течений буддизма, называемое «махаяна», представляло собой худшее его извращение. Подобно тому как в Европе правые социалисты извращают марксизм в угоду капиталистам, направляя широкие массы по ложному пути, точно так же и ярые сторонники теории махаяны являлись в течение некоторого времени в Индии, Китае и Японии носителями идей, отражающих интересы феодалов.

Тех, кто верил в учение Будды, называли *хинаянистами*. Среди них также были некоторые различия. На юге Индии сторонники *тхеравады* явились сильными противниками проводимых в то время изменений учения Будды ради внесения некоторой логики в его положения. Сторонники сарвастивады *(вайшешики)* видоизменили учение Будды, внеся в него логику. К тем же выводам в философии, к которым пришли Маркс и Энгельс в середине XIX века на основе достижений науки, пришли и последователи учения сарвастивады, в частности последователи учения саутранты, которые основывались на опыте и научных достижениях. Здесь же необходимо подчеркнуть, что сарвастивадины, применяя в достаточной степени диалектику в области мышления *(чинты)* и природы *(пракрити)*, не использовали ее при рассмотрении истории человеческого общества. Эти проблемы полностью освещены и рассмотрены лишь Марксом. Вполне возможно, что их слабость в вопросах применения диалектического метода есть следствие низкого уровня развития производительных сил общества того времени.

Среди сторонников махаяны появились два философских учения — субъективный идеализм и скептицизм. Хорошо известно, что буддисты в области идеализма создали стройные теории. Вайбхашики и саутрантики оба эти философские мировоззрения называют сарвастивада. Теория познания *(виджнянавада)* и мировоззрение мадхьямиков входят в школу махаяны. Внешняя *(вахья)* сторона *(рупа)* теории сарвастивада, подобно марксистской философии, доказывается логически на основе данных опыта и науки. Однако эти научные достижения находятся на гораздо более низком уровне по сравнению с положениями, приведенными в марксистской философии. При этом следует иметь в виду, что тот прогресс в области науки, который произошел в Индии и Александрии со II по V век н. э., нельзя сравнить с тем прогрессом, который имел место в Европе в XV—XIX веках. В V веке развитие науки ограничивалось лишь созданием

условий для использования пара в качестве двигателя. После XV века наука стала способна использовать пар для движения машин. Все это следует иметь в виду при оценке и сравнении философии сарвастивада с марксистской философией.

Вайбхашики

Вайбхашики называются так потому, что они объявили другие учения *(маты)* противоречащими учению бхаш, основав свое философское учение на «Абхидхарме питхале» и «Махавибхаше». Вайбхашики входили в школу сарвастивадинов, считавших, что все сущее имеет свою причину. Триста лет спустя после смерти Будды Каттьянипура написал книгу под названием «Джнян простхан». Он объединил под началом Васумитры пятьсот архатов, написав комментарии к «Трипитаке» под названием «Махавибхаша», где дается подробное изложение учения вайбхашика. Философскую мысль, изложенную в названных трудах, развивали Гхашак, Бхаданта, Шубхагупта, Дхарматрата и Будда. Дхарматрата приходился родным дядей Васумитре со стороны отца. Составителем комментария к «Дхаммападе», имеющегося на китайском языке под названием «Чжуйцзин», является Дхарматрата. Один аскет перевел ее на китайский язык в память Будды.

Вайбхашики считают, что в основе всех знаний лежит опыт. Под опытом они понимают знания, полученные путем непосредственного контакта с внешними объектами. Без восприятия *(упалабдхи)* нельзя сделать никакого вывода *(ануманы)*. Если бы мы не обладали никакими познаниями относительно интеллекта *(упатты)*, мы не могли бы прийти к общему суждению *(судхаран пратиджне)*. Бессмысленно делать какой-либо вывод обособленно от объекта. Вайбхашики полагают, что объекты существуют двух видов — воспринимаемые и предполагаемые. Обычно с помощью непосредственных знаний узнают о существовании объекта, и путем предположения можно установить, где существует внешний объект. Объекты внешнего мира отличаются от объектов внутреннего мира. Вещи, существующие в природе, отличаются от той

формы, какую они принимают в мышлении. Отмечается независимое существование природы и духа *(маны)*. Разум осознает объекты. Наше сознание непосредственно связано с вещами, которые по своему характеру являются не духовными, а представляют собой материальные тела. Существуют основные элементы, которые претерпевают различные изменения. Лед и пар — это видоизменения основного элемента — воды. Эти изменения происходят благодаря качественным изменениям. Когда вода становится льдом, она, утрачивая свое название, принимает форму льда. Когда мы не можем воспринимать какие-либо объекты, это значит, что данные объекты не существуют. Бытие объектов считается мгновенным, подобно вспышке молнии. Вместе с делением атома происходит и его становление.

Вайбхашики полагают, что всякая вещь *(васту)* проходит четыре стадии: 1) возникновение, 2) бытие, 3) разрушение, 4) гибель. Объекты существуют независимо от нашего сознания. Признается существование внешних и внутренних объектов. Основным элементом называется разум *(читт)*, а объекты его называются объектами разума. Отмечается наличие четырех элементов: 1) земля *(кшити)*, 2) вода, 3) огонь и 4) воздух. Каждый из перечисленных элементов *(бхут)* состоит из атомов. Атомы вступают в комбинации соответственно своим силам сцепления. Хотя атом и неделим, вайбхашики утверждают, что он имеет две частицы. Однако атом самоизменяется, постоянно развивается. Масса атомов воспринимается и познается отчетливо и относительно легко, но один атом воспринять нельзя.

Все объекты вайбхашики делят на два вида — внутренние и внешние. Внутренние объекты составляют пять скандх: *рупа, виджняна, ведана, санджня* и *санскара;* двенадцать органов чувств: глаза, уши, нос, язык, тело, ум, восприятие цвета *(рупы)*, звука, запаха, вкуса, ощущение и дхармаятан; и восемнадцать элементов *(дхату)*: знание глаза, слуха, обоняния, языка, тела, ума, цвета, звука, запаха, вкуса, ощущения, *дхарма, чакшу-виджняна, шрота-виджняна, гхрина-виджняна, джива-виджняна, кая-виджняна* и *мана-виджняна.* Внешние объекты де-

лятся на два вида: искусственные *(асанскрита)* и естественные *(санскрита)*. К санскрита дхарма объектам относятся такие объекты, которые не подвергаются изменению, являются вечными и не могут быть искусственно созданы, а именно: 1) *прати-санкхьянародха,* 2) *апрати-санкхьянародха* и 3) *акаша.* Форма является бесконечной и свободной от изменений. Хотя эфир *(акаша)* и не имеет формы *(крити)* и не является материальной вещью *(васту),* он существует вечно. Апрати-санкхьянародха — это невосприятие *(анупалабдхи)* дхармы, вызванное отсутствием условий *(хету)* и необходимых знаний. Апрати-санкхьянародхой называют такое состояние, когда ум сосредоточен на одном объекте таким образом, что все другие внешние влияния устранены; оно не может быть достигнуто с помощью одних знаний. Прати-санкхьянародха — это такое состояние, когда человек постигает сущность, обозначающую высшее *(сарвачча)* бытие и познание. Прати-санкхьянародха — это самопроизвольное *(свеччхай)* разрушение *(винаш),* апрати-санкхьянародха — неразумное разрушение *(абудхинурвак),* акаша же свободен *(абхава)* от всяких ограничений *(аваран).* Искусственных дхарм *(асанскрита)* существует четыре вида; одиннадцать видов материи *(васту),* дхармы, разума, или маны; сорок шесть духовных *(мансик)* дхарм и четырнадцать недуховных *(амансик)* дхарм. Здесь всюду словом дхарма обозначается объект или процесс, явление *(гхатана).*

Сарвастивадины утверждают, что в мировом потоке *(джагат-правахе)* нет вечных, неподвижных и постоянных вещей — все находится в процессе становления. Атомы вайбхашиков, подобно атомам Канады, не являются неподвижными — они самоизменяющиеся. Когда вайбхашики рассматривают мир, они обычно не создают системы, а рассматривают вселенную как непрерывный *(ананта)* процесс *(паддхати).* Те три объекта *(вишайи),* которые они считают вечными *(нитьями),* по их мнению, не являются материальными *(васту).* Они понимают и считают *«итхару»* акашей. Следовательно, то, что акаша не имеет начала *(утпатти),* они не считают, подобно метафизикам, высшей истиной *(чарам-сатьей).* Рассматривая такие категории, как *прати-санкхьянародха* и *апрати-санкхьянародха,* вайбхашики считают их нематериальными. Следовательно, здесь всюду говорится лишь о непознаваемых трансцендентных вещах. Вещи могут быть познаны или не познаны только разумом. Однако сам ум не является извечной категорией. Он возникает на определенной ступени развития материи. Поэтому *прати-санкхьянародха* и *апрати-санкхьянародха* не являются извечными категориями. Хотя вайбхашики и признавали возможность возникновения ума из материи, но мне кажется, что они недостаточно ясно представляли себе процесс эволюции жизни. Это стало ясным только после появления эволюционной теории Дарвина. Вайбхашики могли ошибиться в изложении своей теории только потому, что недостаточно ясно понимали процесс эволюции *(крамвикашу).* Кроме того, когда они говорили о *прати-санкхьянародхе* и *апрати-санкхьянародхе,* из краткого приложения, имеющегося в «Абхидхармакоше Вашубандху», трудно понять, какой смысл они вкладывали в эти термины. Работы «Махавибхаша» и «Абхидхармакошабхашья», принадлежащие перу Яшамитры, даже после больших усилий, затраченных на их изучение, остаются малодоступными. Когда два этих сочинения будут изучены, и эта область станет более понятной.

Несмотря на некоторые недостатки, философию вайбхашиков можно назвать диалектико-материалистической, ибо те три элемента, которые они считают вечными, являются материальными. Следовательно, нет никаких оснований называть их воззрение *(дхарану)* идеалистическим. Когда Шанкара критикует *(кхандан)* теорию *прати-санкхьянародхи* и *апрати-санкхьянародхи,* он спрашивает: эта *народха* не мешает ли для сантаны? Не изменяются ли вещи благодаря своему потоку? Сарвастивадины считают, что между потоком *(правахой)* и материей *(васту)* нет никакого различия. Они утверждают, что самоизменение вещей и поток — это одно и то же. Человек, добровольно исключая себя из потока жизни, может обрести нирвану и не производя потомства. Говорят, что имеется много джив, которые оканчивают свою жизнь раньше достижения второй стадии жизни, когда можно производить наследство. В этом случае, когда касаются мира джив, употребляют *прати-санкхьянародху* и *апрати-санк-*

хьянироджу. Неорганический мир на определенном этапе своего развития может стать органическим *(джайв)* миром. Такой путь развития, то есть переход из одного состояния в другое, совершается постоянно. Насколько можно предположить, сарвастивадины упоминают об этой вечности.

Атомы *(параману)* представляют собой материю очень тонкой формы. Атом — не длинный и не короткий, не квадратный и не круглый, не кривой и не прямой, не высокий и не низкий. Он неделим, невидим, неосязаем и не имеет ни вкуса, ни запаха. Вайбхашики не допускают существования сдвоенных и строенных атомов, хотя они и признают наличие совокупностей атомов, или их комбинаций. Тела, которые являются объектами ощущения, представляют собой совокупности атомов. Материальные вещи, которые противостоят *(пратиродх)* органам чувств, являются субстанцией цвета, запаха, вкуса и осязания. Частица, обладающая этим четвертичным качеством, называется *параману*, или первичным атомом. Воспринимаемая нами комбинация атомов носит название молекулы. В каждом элементе есть атомы земли, воздуха, огня и воды. В одних элементах преобладают одни атомы, а в других эти атомы занимают второстепенное положение. В твердом металле преобладает элемент земли, в жидкой материи *(падартха)* — элемент воды, в горящем пламени — элемент огня. Вайбхашики различают два мира: *бхаджняна-лока;* то есть вселенную как вместилище вещей, или материальный мир, и *саттва-лока,* то есть мир живых существ. Первый, или неорганический, мир *(джаджагат)* служит второму, органическому, миру *(дживанта-джагат)*. *Прапати* и *апрапати* не зависят от разума, они не реальны, а находятся в потенции. Они проявляют действительное существование только тогда, когда связывают себя с материальной или духовной основами.

Сознание — это творец знания, а смрити, или память, — качество ума *(маны)*. Объектами, действующими на органы чувств, являются цвет, запах, осязание, звук и форма *(акрити)*. В соответствии с существованием пяти видов объектов, действующих на органы чувств, мы имеем пять органов чувств. Вследствие восприятия внешних объектов индрии пробуждают ум и возбуждают сознание. Все эти органы чувств, которые приходят в контакт с объектами, по своей природе материальны. Каждый орган имеет две части — главную и второстепенную. В случае зрительного восприятия глазной нерв будет главным, а глазное яблоко — вспомогательным. Ум является шестым чувством. Посредством ума мы не можем познать конкретный *(вишеша)* цвет, запах, но и цвет или звук можем познать как общее понятие цвета или звука. Процесс размышления называют разумом, процесс мышления называют умом и процесс сознания называют сознанием. *Читта* (душа, ум) и *виджняна* (сознание) являются синонимами. Кроме сознания, не существует никакой души. Вайбхашики считают, что Будда является обыкновенным человеком, а не божеством. Поскольку он постиг истину, только этим он отличается от простого человека. Во время смерти это пламя светильника погасло от порыва ветра. Он перестал существовать. Но он продолжает жить в своих проповедях и наставлениях.

Философия саутрантика

Поскольку эта философия основывается на «Сутрапитаке», ее называют философией саутрантика. Яшомитра, Дхарматтира и Васубандхи считаются наиболее известными философами этой школы. Основателем этой системы взглядов является Кумаралабдха. Старший брат Васубандху Асанга, основатель философии виджняна, в молодости был сторонником философии саутрантика. В последние годы своей жизни Васубандху также стал последователем философии виджняна. Нам не нужно долго выяснять причину изменения взглядов Асанги и Васубандхи. Васубандху и Будда явились главными последователями исторической школы харишана, что можно узнать из истории племен, находящихся на низком уровне культурного развития. Подобно тому как в свое время британский социалист Р. Макдональд стал рупором империализма, так и материалисты-диалектики Асанга и Васубандху превратились в идеалистов в Васумандре императора Самудрагупты из рода Гуптов. Буддизм в эпоху господства сторонников учения мохадисаны пал так низко, что буддист занял должность главнокомандую-

щего армии Чандрагупты. При этом важно отметить, что целью главнокомандующего была война и убийство мужчин. Как же совместить должность главнокомандующего с приобретением средств к жизни путем сбора милостыни, желанием многим благополучия и сохранения жизни!

Саутрантики, как и вайбхашики, признают существование объективного и субъективного мира. Вайбхашики считают, что объективный мир *(вахья-джагат)* реально познаваем, а саутрантики полагают, что этот мир непознаваем. Из отпечатка внешнего мира в нашем мозгу мы можем сделать вывод о существовании внешнего мира. Без объекта не может быть непосредственного познания. Данное суждение приводит нас к выводу о существовании внешнего мира. Если кто-нибудь скажет, что субъективные *(абхьянтарик)* представления развиваются самопроизвольно *(сва-пракашита)*, то в ответ на это философы-саутрантики скажут, что эти представления познаваемы, подобно объектам внешнего мира. Но если бы не имелось внешних объектов, в какой форме стоял бы вопрос о сравнении с внешними объектами? Разве кто-либо когда-нибудь говорил, что Васубандху подобен ребенку бесплодной женщины? Как у бесплодной женщины не может быть ребенка, так и нельзя говорить о подобии внешним объектам, если бы таковых не существовало. Мы предполагаем наличие внешних объектов, исходя из того, что у них наблюдаются некоторые характерные черты. Когда мы видим человека, который худ, как скелет, мы можем предположить, что по некой причине этот человек испытывает сильную нужду. И, наоборот, если мы заметим человека с цветущим здоровьем, то можно предположить о благополучии данного человека. Мы можем видеть вещи *(васту)*, имеющие различную окраску, например красные, голубые и т. д. Мы можем различать эти цвета не в силу каких-то особых действий *(крититва)*, присущих нашему зрению, а лишь благодаря тем внешним вещам, которым присущ красный или голубой цвет. Мы предполагаем наличие различных внешних объектов на основе наличия различных форм нашего сознания. То, что связано с *я*, — является «субъективным знанием», или, на языке саутрантиков, — *«алая-виджняной»*. То знание об объекте, которое выступает в форме красного

и голубого, называется *«праврити-виджняна»*. Существующий внешний мир не является внешним миром нашего сознания. Он находится вне нашего разума, не зависит от нашей воли. Нам следует признать реальность внешнего мира, обладающего цветом, запахом и звуком, которые воспринимаются органами чувств как противоречивые проявления природы. Этот мир самостоятелен по отношению к субъективному миру. Считается, что не может быть восприятия объектов без существования внешних объектов.

Саутрантики заявляют, что эти внешние объекты носят мгновенный характер. Очень трудно определить то время, которое стрела проходит через листья цветка, точно так же формы объектов почти одновременно одна за другой проникают в наш разум, создавая неправильное представление о вечности объекта. Когда мы воспринимаем некий объект, у нас появляется представление *(дхарана)* об этом объекте. Через посредство этого представления появляются подлинные знания об объекте *(васту)*. По мнению Дхармоттары, единственным способом получить истинные знания является удовлетворение всех желаний, которые возникли в голове человека. Всякое представление не должно расходиться с понятием об объекте; лучшая проверка представления — в практической деятельности. Если практикой достигаются успехи то мы узнаем, что наши представления верны *(сатья)*. Мы не можем доказать с помощью сравнения, настоящий ли это плод манго или он сделан из глины, но путем употребления этого плода манго, то есть его съедением, мы можем установить его истинность. Всякое познание служит определенной цели; но теория *(таттва)* не составляет сущность познания — теория и практика тесно взаимосвязаны. Непосредственное познание и умозаключение содействуют выявлению наших желаний, они являются действительными формами познания. Непосредственное познание — это прямое знание, а предположение — косвенное знание, выведенное логическим путем.

Саутрантики полагают, что возникновение наших знаний зависит от четырех условий, а именно: 1) данных, или *аламбаны,* 2) предположения, или *саманатары, санкеты,* 3) посредника, или *сахакари, мадьямы,* 4) доми-

нирующего органа, или *адхипатирупы*. При восприятии голубого понятие голубого цвета возникает в процессе осмысления в сфере сознания *(буддхи)*. Этот процесс проявления *(пракаша)* называется познанием *(джняной)*. Благодаря предположению *(санкете)* возрождаются старые знания. Знание предела определенного объекта вызывается посредником *(мадхьямой)*. Для того чтобы видеть, требуется два условия: свет и доминирующий орган — глаза́. Непосредственное познание — это представление об объекте, свободное от воображения *(кальпаны)*. Эти знания являются трансцендентальными. Те знания, которые возникают в результате деятельности разума, не являются трансцендентальными знаниями. Называние и установление связи *(самбандх)* — результат деятельности ума. Те образы, или впечатления, которые получает наш ум в результате воздействия внешних объектов, являются не символами, а точным отражением действительности, копиями *(мурти)* объектов. В тех случаях, когда ум недостаточно активен, возникают истинные непосредственные познания, называемые *свалакшана*, то есть имеющие свои характерные признаки. Поскольку концептуальная деятельность нашего ума теснейшим образом связана с этими познаниями, постольку возникают и наши определенные *(свавикальпа)* знания. Акашу и атом саутрантики понимают так же, как и вайбхашики.

Саутрантики полагают, что раз мышление может мыслить о самом себе, то возможно и наше самосознание *(атмачайтанья)*. Известно, что палец не может коснуться самого себя, однако свет *(ало)* горит сам по себе и может зажигать другое. Яшомитра утверждает, что дживы и вселенная не создаются ни Ишварой, ни духом *(пуруша)*, ни природой *(пракрити)*. Если бы Ишвара, пуруша, пракрити, Махадэва или Басудэва были причиной создания мира и если бы существовала одна первопричина, то мир был бы создан сразу и одновременно. Действие не может быть без причины. В действительности все живое *(дживы)* рождается не одновременно, а последовательно, причем некоторые из утробы, другие из побегов. Следовательно, нам остается заключить, что бог (Ишвара) не является единственной причиной создания мира,

а имеется целая серия причин. С помощью утверждения, согласно которому разнообразие причин возникает по воле *(иччхе)* бога и в одно время родится какое-то одно существо, а в другое время — другое существо, пытаются объяснить факт появления всех джив и доказать, что бог — единственная причина их возникновения. Но, признавая несколько актов *(крий)* исполнения божественной воли, мы признаем и наличие нескольких причин, а это признание означает отрицание первой гипотезы *(сватахсиддхи)*, согласно которой существует только одна изначальная причина. Кроме того, эта множественность *(нанатва)* причин не может быть порождена иначе как одновременно и единожды, так как бог, являясь источником отдельных актов божественной воли и порождая это разнообразие причин, сам по себе един и неделим. Следовательно, утверждаемое понятие *(дхарана)* о существовании бога является ложным *(алик)*. Известно, что вселенная в своем развитии не имеет ни начала, ни изначальной причины. Когда гибнет один предмет, одновременно с этим возникает другой; при этом полагают, что качества *(гуны)* первого предмета полностью не исчезают и являются как бы второстепенными качествами нового предмета.

У саутрантиков преобладали диалектико-материалистические воззрения. Вайбхашики, подобно Рехрбаку, оказались механистическими материалистами *(санведанавади)*. Они не могли подняться выше. По их мнению, ум — это безжизненное *(ништрана)* зеркало, в котором следуют друг за другом отражения внешнего мира, и этот инструмент *(маномукур)* представляется пассивным. Следовательно, познание *(джняна)*, по мнению вайбхашиков, является чисто созерцательным *(таттвой)*. Саутрантики, наоборот, считают ум активным органом, причем теория *(таттва)* и практика в своей взаимосвязи образуют познание. Истинность познания доказывается только практикой, человеческой деятельностью. Ум является продуктом развития материи, и поэтому возможна связь между теорией и практикой. Никто, ни один философ в мире не может представлять подлинную форму *(пракритарупу)* знания. Саутрантики рассматривали эту взаимосвязь односторонне *(экдешдаршибхава)*, учитывая

действие (*чапэ*) ума и полностью игнорируя действия объекта. Истинная форма познания постигнута лишь марксистской философией и учением саутрантиков. В «Уша упанишаде» сказано: «Кто начинает действовать (*карма*) и познавать одновременно, тот благодаря этим действиям обретает независимость (*мукту*) в практической (*вьявахарик*) жизни (*дживан*), а благодаря знаниям становится бессмертным (*аритой*), получает духовную (*адхьямик*) жизнь».

В теории саутрантиков отчетливо видно полное (*чарам*) завершение (*париняти*) подлинно буддийского воззрения. Мы уже раньше говорили о том, что буддисты в области философии смогли достигнуть (*даби*) значительного успеха. Но их беспомощность проявлялась в том, что они не смогли свою теорию (*чинтадхару*) применить в социальной области. Очевидно, причину тому надо искать в слабом развитии общества. Будда видел, что в мире имеется поток вещей и жизней — и нет в мире такой силы, которая смогла бы остановить этот извечный поток. Но до тех пор, пока существует мир, будет и неведение (*авидья*), не будет приостановлен процесс создания джив, а это значит — не будет и конца страданиям.

Если невозможно остановить этот извечный поток, тогда, отделив себя от этого потока, не создавая дживы, воздерживаясь от половых сношений, ведя суровую, полную благочестия жизнь, отдавая ее ради благополучия и счастья многих людей, следует встать на единственный путь, который приведет к освобождению, — на путь приобретения знаний о законах мира. Но этот путь недоступен для всех — он годится лишь для немногих. Законы природы нельзя изменить, но человек может применить их в своей практической деятельности. Когда выпадает много дождя, реки выходят из берегов, и этот разлив рек, или наводнение, причиняет большой урон строениям и смывает посевы. Конечно, человек может избавиться от наводнения, создав дамбы и отведя потоки воды. Вместе с тем человек может из этого потока воды извлечь для себя пользу, создав гидростанции. Следовательно, поскольку буддисты считали себя беспомощными перед законами природы и поскольку они были разочарованы, постольку не было причин быть разочарованным. Несмотря на признание концептуальной деятельности ума, они не смогли с успехом применять эту теорию к человеческому обществу. В этом, по-видимому, их недостаток.

Виджнянавада (умозрительность)

Религия Будды не является религией в обычном смысле этого слова. По мнению Будды, религия (*дхарма*) представляет собой и духовные и материальные процессы. Религия Будды была собранием некоторых нравоучений (*нати*) — практической жизненной философией. Но махасангхики умело бросили семена раздора (*видхеды*), которые с течением времени превратились в деревья, называемые учением махаяны. Конечно, махаянавадины отделились от общины (*сампрадайу*) сарвастивадинов, так как не имели самостоятельной Трипитаки. В последующие века, когда махаянавадины восприняли наставления сарвастивадинов из Виная-питаки, они поклялись жить милостыней. Затем это ядовитое дерево превратилось в колесницу Индры, в легкий экипаж. Махасангхики значительно укрепили закон (*нияму*) смирения, а махаянисты сделали его еще проще. Будда был ярым противником соблюдения религиозных обрядов (*апуштханах*), поклонения (*пуджи*) и молитв (*прартхан*). Махаянавадины, превратив Будду в божество, стали поклоняться его образу (*мурти*). Скрытый (*прачхана*) брахманизм медленно поднимал голову в буддизме. Махаянавадины постепенно переходили на сторону законных интересов и реакции. Появившаяся феодальная знать, купцы и раджи стали оказывать им всемерную поддержку. Махаянавадины превратили в мирскую религию возвышенные идеи (*бхавны*) и мысли Будды. В учении Асанги отражается картина реальной жизни феодального общества. В Индии в эпоху Гуптов вместо рабовладельческого общества возникла феодальная система.

Эта реакционная теория нашла свое философское выражение в учении Асанги — виджняне. Асанги говорит, что внешнего мира нет, а то, что есть, является миром духовным. Эти взгляды Асанги называются также «*Йогачара*». Асанги утверждает, что если объекты нашего познания находятся во внешнем мире, то отпечатки в нашем

уме и внешний мир не могут быть едины. Считается, что эти отпечатки представляют лишь символы *(пратик)* внешних объектов, а предположение о бытии внешнего мира, которое следует на основе отпечатков в нашем мозгу, является лишь воображением *(кальпаной)*. И если бы объективный мир *(вахьяджагат)* действительно существовал, то все равно мы не обладаем средствами, при помощи которых могли бы познать его. Если говорят, что идеи, возникшие в нашем уме, должны иметь некую причину, то в ответ на это можно указать, что такой причиной не обязательно должен быть внешний мир. Даже в отношении идей, которые возникают непроизвольно, мы можем сказать лишь то, что они должны иметь какую-то причину. В действительности материя *(васту)* — это какая-то идея. Вещи представляют собой комбинации ощущений *(санведаначуччха)*. Кроме того, объекты не могут существовать независимо от сознания, так как то, что возникает, преходяще. Состоит ли рассматриваемый внешний объект из простых атомов или сложных *(джатил)* тел? То, что мы знаем, является целым или частью? Раз мы этого не можем знать, то внешний мир не может быть вещественным или атомарным телом, так как атом сверхчувствен. У нас нет никаких познаний об атоме. Совокупность атомов не может представлять собой внешний мир, так как мы не можем сказать, отлична ли эта совокупность от атома или нет. Если внешние объекты отличаются от атомов, то их нельзя больше рассматривать как состоящие из совокупности атомов. А если они подобны атомам, то они не могут стать причиной умственных *(мансик)* символов сложных тел. Кроме того, если объекты носят мгновенный характер, а мысли *(читты)*, рожденные ими, тоже мгновенны, то следствие может возникнуть только в том случае, если причина существует длительное время. Значит, ввиду мгновенности бытия объектов они не могут быть познаны. Даже если объекты существуют, они становятся объектами познания через идею, то есть идея принимает форму объекта.

Асанги считает весь мир идеальным *(буддхимай)*. Все, что нам необходимо, — это идеи; мы не нуждаемся в существовании внешних объектов; поскольку мы осознаем *(сочетана)* идеи и вещи совместно, нет никакой необходимости представлять *(мана)* раздельно эти два понятия. Все известные нам свойства — протяженность, размер, вкус, запах и т. п. — субъективны. Нет объектов, независимых от нашего ума, и когда мы говорим о них, это является лишь употреблением слов. Видимые явления и окружающие нас процессы — это лишь порождения нашего ума. Так называемые внешние объекты — Луна, Солнце, звезды, горы и т. д. — представляют собой духовный *(мансик)* опыт *(абхиджняну)*, возникший из единой, хорошо организованной умственной системы. Мы можем наблюдать во внешнем мире только копии того, что есть в нашем уме. Наши сны полны идей, возникающих из предыдущих духовных впечатлений, и нет никакой необходимости предполагать существование внешних объектов. В состоянии бодрствования также нет в этом никакой необходимости.

Подобно Канаде, Васубандху говорит, что нельзя считать внешние объекты состоящими из частей *(авайвирупа)*, являющимися совокупностью атомов, ибо атомы непостижимы *(сиддха)*. Атомы бесформенны, поэтому они не могут соединяться. Атомы не могут соединяться и путем комбинации, так как эти комбинации неотделимы от каждого бесформенного атома. Следовательно, атом тоже не может быть единым *(екатва)*. Шантаракшита утверждает, что атом *(парману)* имеет не одно свойство *(свабхаву)*, но и не много свойств. Поэтому можно сказать, что атом — это то же самое, что *акаш кумум*, то есть небесный цветок. Если атом не един и не множествен, то он не может считаться реальным. Атом имеет верх, низ, а также стороны, а это означает, что атом не может восприниматься как единое *(екатва)*.

«Атом не един и не множествен, а следовательно, он непостижим. В результате одновременного *(югапат)* соединения одного атома *(парману)* с шестью атомами мы получаем [соединение] шести атомарных частиц, и если соединяется шесть частиц с одной частицей, то в результате соединения этих семи частиц *(пинда)* возникает шар, который является атомарным, не будучи материальным *(стхула)*»[1].

[1] «Васубандху», Вимшатика карика.

Если атомы не вступают в соединения, каким же образом они могут объединяться *(сангхат)*? Суть состоит в том, что, если атомы бесформенны, они не способны соединяться, а если атомы имеют стороны *(дикбхаги)*, то не могут представлять собой единого. Если атомы бестелесны, то, следовательно, не может быть ни представления, ни неведения относительно того, является ли эта бестелесность телом?

Виджнянавадины полагают, что нет никакого различия между познанием голубого цвета и познанием сущности *(вишая)* голубого цвета, то есть познание признака голубого цвета *(нилакар)* составляет познание сути этого цвета. Когда говорят об объекте или о сущности познания, то тем самым говорят об особой форме познания. Без процесса познания предмет его представляется мнимым.

В процессе познания мы познаем и сущность познаваемого предмета *(джнейи)*. Получение *(упалабдхи)* знаний о голубом цвете и восприятие голубого цвета — одно и то же *(падартха)*, то есть нет различия *(бхети)* между познанием *(джняной)* и предметом познания *(джнейей)*. Когда отражение Луны в воде мы принимаем за несколько лун, мы явно делаем ошибку; точно так же, если мы проводим различие между процессом познания и объектом познания, мы тоже допускаем ошибку.

Дигнага считает, что *архакриякаритва* означает способность производить. По его мнению, существование внешних вещей нереально. Вечная вещь бездейственна. Обладает ли она в момент, когда она производит свои действия в настоящем, способностью произвести свое действие в прошлом и будущем? Если у нее есть такая способность, то она может завершить все действия сразу. У кого есть сила действия, тот никогда не будет скрывать ее. Если же он скрывает ее, то следует понимать, что этой силы нет. Как не может камень породить птицу сейчас, так он не сможет породить ее и в будущем. Если говорят, что вечная вещь в результате контакта с другой вещью порождает какое-то следствие, и если эти вещи проявляются внешне, то не наблюдается действие этой вечной вещи, а обнаруживается действие внешних вещей. Если они дают новую силу вечной вещи, то первая сущность, которая ощущает недостаток в этой способности *(кшаматахине)*, исчезает, а новая сущность, обладающая этим качеством, нарождается. Следовательно, нельзя сказать, что вечная вещь непрерывно производит действия, значит, внешние вещи мгновенны *(кшаник)*. Все вещи и их качества представляют собой составные части сознания *(виджняны)*. Сознание имеет две функции — восприятие и объяснение. Наше сознание с помощью этих двух функций создает мир опыта. Деятельность сознания является результатом действия бесконечного потока стремлений.

То, что виджнянавадины признают познание *(джняну)*, мы хорошо знаем. Это положение никогда ни у кого не вызывало сомнений. То, что мы есть в настоящем, — это результат деятельности прошлой мысли, на мысли основано наше настоящее и ею оно создано. Наше собственное сознание знает лишь небольшую часть наших душевных состояний *(алая-виджняны)*. Алая-виджняна бытует без всякого возникновения, существования и угасания. Оно является источником появления мира чувств и идей; существуют только наши душевные состояния. Индивидуальные продукты явления сознания *(буддхиджнят)* представляют собой только фазы *(парьяйи)* алая-виджняны. Алая-виджняна является основой нашего ложного представления о существовании мира. Все вещи вселенной находятся в нем. Проявления алая-виджняны представляют собой особые *(вишеша)* процессы в соответствии с числом и характером *(свабхавой)* причины. Все то, что составляет природу сознания, является неделимым, но тем, у кого представления неясные, оно кажется подразделенным на воспринимаемый объект, воспринимающий субъект и само восприятие. Реально существует только одна вещь, доступная пониманию, ее единство не нарушается разнообразным характером ее проявлений. Ум — средство познания, а объект познания и результат познания — различные проявления интеллекта, или виджняны. Объекты возникают в результате последовательных изменений ума. Существует только мысль, а не объекты, воспринимаемые органами чувств. Мысль проявляется в объектах наслаждения, которые называются вместилищем человека, а сознание *(виджняна)* составляет всю вселенную. Все объекты *(вишайи)* непосредственно связаны

с сознанием. Вне мышления в мире нет никаких вещей. Мысль есть начало и конец всякого познания. Ничто не отличает субъект и объект мысли. Отбросьте мысль — и все превратится в ничто. Мыслящий индивид представляет собой не просто индивидуальность, он — часть того, что он познает, а все то, что он познает, является частью его. Внешние объекты — это результат деятельности мышления, все объекты существуют только в человеке, вне мысли нет никаких объектов. Мысль — это материал, мысль — это остов. Сложность, простота, протяженность, весомость и т. п. суть творения ума.

Виджнянавадины утверждают, что мысль, или ум, является источником возникновения всех вещей, которые бывают двух видов — искусственные и естественные. Ум имеет два аспекта — феноменальный *(лакшана)* и ноуменальный *(бхава)*. Первый связан с его изменчивостью, последний — с его неизменностью. Ум постоянно вступает в контакт с объектами, в результате чего он получает впечатление *(чхапу)*. Восприятие объектов зависит от пяти органов чувств, а также от деятельности ума, сознания *(виджняны)* и самосознания. Среди естественных вещей имеется акаша — безразличный и свободный от всех изменений эфир. *Прати-санкхьяниродха* — прекращение всех видов страданий — достигается с помощью силы совершенного познания, а *апрати-санкхьяниродха* — прекращение страданий — достигается без помощи совершенного познания. *Ачала* — это состояние неподвижности и безразличия ко всякому желанию и наслаждению. *Санджняведананиродха* — состояние, при котором не действуют чувства *(ведана)* и восприятие *(джняна)*. По мнению виджнянавадинов, *акаша, прати-санкхьяниродха, ачала* и *санджняведананиродха* не являются независимыми, самостоятельными объектами. Каждое из этих объектов — трансцендентальная *(индриятит)* истина, которая называется абсолютным бытием *(татхатвой)*. Это последнее не может быть названо ни существованием, ни несуществованием; оно ни едино, ни множественно, оно недоступно для понимания человека и невыразимо словами *(аниpвачания)*. Когда абсолютное бытие соединяется с небытием, то его движущая форма носит название самосознания. Когда абсолютное бытие модифицируется в сознание, то появляются признаки индивида. Собственное сознание вечно имеет различие в своей природе. Когда абсолютное бытие превращается в самосознание, у нас дополнительно возникает понятие пространства *(деша)* и небытия. Весь феноменальный *(гхатанама)* мир представляется *(утпатти)* индивиду существующим из-за путаницы, неупорядоченности его ума. Когда эта путаница проявляется, феноменальный мир исчезает, тогда природа *(свабхава)* мира представляется реальной и нереальной *(авастав)*. Все процессы, явления *(гхатана)* существуют благодаря наличию взаимосвязи, ибо в мире все подвижно, все призрачно и безлично. Случайные явления, которые возникают благодаря неведению, не оказывают влияния на абсолютное бытие. Пространство вечно и реально в ограниченном смысле. Знание и неведение нераздельны.

Как все гончарные изделия при всем их различии делаются из глины, точно так же знание и неведение представляют собой в основе одно и то же, кажущееся различным. Абсолютное бытие — это первопричина, из которой появляются самосознание и неведение, затем появляются эмпирически воспринимаемые субъекты и объекты, которые развиваются, поддерживая друг друга. Хотя в основе всего существующего лежит одно качество, между неведением и знанием своего *я* есть различие. Это различие столь разнообразно, что количество таких случаев превышает количество капель в море. Благодаря заблуждению нашего мышления появляется сансара, или мир, для того чтобы конкретизировать наши особые стремления. Стремление и деятельность непрерывно поддерживают кругооборот жизни. Раньше мы говорили о том, что мысль является источником всех объектов, которые мы воспринимаем. Потенции этих объектов определяются нашими прошлыми действиями. Все дхармы — боль и наслаждение, радость, хорошее и плохое поведение — представляют собой внешнее проявление семян, заложенных в мыслях, некоторые из этих семян полны скверны *(калюшиту)* и, таким образом, содействуют появлению мира. Другие свободны от этой скверны и устремлены к освобождению от зависимости. Благодаря наличию избавленных от скверны семян мы можем думать о более высоких идеях.

Не стремясь к богатству или наслаждению, не вына-

шивая никакой мысли, направленной к нарушению заповедей Будды, не чувствуя себя удрученными перед лицом зла, сохраняя ясность ума среди беспорядка и путаницы мира, с настойчивостью познавая истинную природу *(сварупу)* вещей, буддисты смогут узнать о том, что возникло в сознании и что в разуме. Только логическое понимание дает нам эмпирическое *(абхиджнята)* знание. Когда ум свободен от всех предрассудков и иллюзий, он выражает истину. Когда благодаря сосредоточенности мысли мы освобождаемся от приобретенных представлений *(дхаран)*, возникает знание, свободное от иллюзий, которые принимают форму объектов *(вишайев)*, и такое знание называется *«махадая»* — «величественное возвышение».

Виджнянавадины различают четыре вида нирваны:

1) *Нирвана-дхармакая.* Этой нирваной обладает каждый чувствующий индивид *(джива)*, чистый в своем природном бытии *(адирупе)*.

2) *Упадхишеша нирвана,* или то, что имеет некоторые остатки. Это такое состояние, которое при свободе от всех страданий все же находится в оковах материальности.

3) *Анупадхишеша нирвана,* или то, что не имеет остатков. Это — состояние чувствующего индивида, освободившегося от всех оков *(шринкхала)*.

4) Высший вид нирваны означает абсолютное просветление и имеет своей целью принесение пользы *(мангалы)* миру.

Идеализм Асанги — субъективный идеализм. Эти же идеи мы находим в воззрениях Беркли и Фихте. Когда какой-либо общественный класс полностью порывает связь с материальным миром и приобретением средств существования, ведя легкую жизнь за счет труда другого класса, тогда этот паразитический класс создает свой особый духовный мир. В этом случае паразитический класс уже не имеет непосредственных связей с реальным миром; он представляет себе эту связь лишь идеально. Он во всем окружающем видит лишь проявление разума. Философия такого праздного класса — субъективный идеализм. Даже идеалисты вроде Шанкары не смогли до конца придерживаться субъективного идеализма. Шанкара говорит во втором стихе 28 шлоки второй главы философии веданта: «Кто воспринимает, тот не отрицает существования

вещей. Раз я говорю, что я не кушал, я не сыт, а сам наполнил желудок с помощью лизания, сосания *(чошья)* и т. п., то первое суждение будет ложно; точно так же нельзя говорить, что я не вижу внешних объектов, что внешнее *(байре)* не существует, после того как органы восприятия пришли в соприкосновение с внешними объектами и я их воспринял. Разве не будет тот некто казаться лжецом, если он скажет, что внешнее не существует, зная о существовании чего-то внешнего? По вашему мнению, существует лишь внутреннее и нет ничего внешнего? Если существуют внутренние объекты, должны существовать и внешние. Общеизвестно, что вы внешне показываете свою ученость, когда правильно употребляете слова в предложении, точно так же вы проявляете свои познания при назывании внешних вещей. Если бы внешних вещей не существовало, как можно было бы говорить о внешней причине? Разве может сказать какой-либо нормальный человек, что Вишнумитра является сыном бесплодной матери? Следовательно, внешне проявляются вещи, а не внешняя причина».

Шанкара, возвращаясь снова к этой мысли, говорит в 29 шлоке своих комментариев: «Учение виджнянавадинов о том, что знания, приобретенные в бодрствующем состоянии, идентичны переживаниям во сне, возникаемым без опосредствования внешними объектами, является несостоятельным. Знания, полученные во время бодрствования, и переживания во время сна различны по своей сути. Объекты, познаваемые в состоянии сна, связаны знанием, а объекты, познаваемые в состоянии бодрствования, свободны. Следовательно, природа, или состояние, сна и природа бодрствования действительно различны. Во сне и состоянии бодрствования имеются две противоположные категории — связанность и свобода.

Человек, только что пробудившийся ото сна и пребывающий в состоянии бодрствования, может подумать, что он видел во сне не настоящую толпу людей *(джанса магам)»*. Если бы это была настоящая толпа, то я мог бы ее видеть и в настоящий момент. Мой ум был в состоянии сна, поэтому имело место неправильное знание. В состоянии майи, так же как и во сне, существует препятствие знанию. Мы не можем получить те вещи, которые наблю-

дали во время сна. Когда мы пребываем в состоянии бодрствования и нет препятствий для обозрения вещей, это не ведет к наличию объектов. Сновидение (*даршана*) есть один из видов памяти. В состоянии бодрствования мы воспринимаем объекты, но восприятие и память — явления разные. Восприятие есть *сампрайогатмак*, а память (*смрити*) — *випрайогатмак*. Когда мы не имеем сына перед глазами, мы вспоминаем его облик, — так возникает восприятие. Восприятие в состоянии бодрствования и во время сна — явления различного порядка, но если говорить, что все восприятия тождественны, то можно ли говорить, что восприятия во время бодрствования и во время сна тождественны? Как огонь не может изменить свою природу (*свадхарму*) и стать холодным, как вода, так не могут быть едины по своей природе бодрствование и сон.

Школа шуньявада

Основателем этой школы считается известный буддийский поэт Нагарджуна, биограф Ашвагхоши и современник вайбхашика Васумитры. Нагарджуна родился в Бераре на юге Индии в I веке н. э. Его философская система называется мадхьямика, а более широко она известна как школа шуньявада. Нагарджуна полагает, что если отрицается существование объективного мира (*вахья-джагата*), то какие имеются доказательства существования субъективного мира (*мано-джагат*)? Если не существует внешних объектов, то мы ничего не можем воспринять и не может быть ума или сознания, а есть лишь ощущения (*веданы*), опыт и сила воли. Если не существует объекта (*вишайи*), не может существовать и субъект, а если нет материальной связи, нет и мира вещей. А это означает, что внешний и внутренний миры представляют собой пустоту (*шунью*). Полагают, что если бы мир существовал реально (*вастав*), он не мог бы подвергаться никаким изменениям (*паривартан*), а если бы мир был бы идеальным (*бхавамай*), невозможен был бы прогресс (*прагати*) и развитие.

«Все вещи (*падартхи*) в мире не являются ни существующими, ни несуществующими и не представляются одновременно существующими и несуществующими (*сатасат*), они также не являются отличными, они одновременно существуют и не существуют» [1].

«Вещи (*джинис*) не являются ни преходящими (*кшаник*), ни небесконечными, ни возникающими (*самутпад*), ни разрушающимися (*учхед*), ни тождественными, ни отличными как от несуществования, так и от существования» [2].

Когда опровергается теория шуньи, одновременно с этим опровергается и сущность теории причинно-следственных отношений. Если допустить, что шунья не существует, тогда все то, что в настоящее время не приобретено, не может быть никогда получено. Станет невозможным избавление (*нивритти*) от страданий и прекращение мышления (*читта-вритти-ниродха*). В процессе развития мира не появляется никакой высшей реальности.

Если вещи являются внешними, они не подвержены ни возникновению, ни разрушению; как повозка представляет собой некую целыную реальность, так и человек представляет собой цельную совокупность физических (*вастав*) и духовных (*мансик*) факторов. Конечно, даются и другие объяснения сущности человека и повозки. В вечном потоке эти факторы (*дхармы*) кажутся некоторыми моментами. Считается, что мысли могут определяться некоторыми внешними причинами. Но подлинной (*асала*) причиной их появления являются предшествующие (*пурва-варти*) мысли. Пламя огня длится мгновение, и, хотя кажется, что оно зависит от масла и фитиля, в действительности его непрерывность определяется сменой моментов, составляющих сплошной поток, в котором каждый предшествующий момент определяет последующий. В мире нет ничего такого, что проявляло бы свое самостоятельное существование: все обусловлено чем-то другим.

Видимость (*пратитью*) самовозникновения называют *шуньята*. И опять же шунья — это ни рождение, ни кончина, ни существование, ни исчезновение (*вилюпти*), ни единство, ни множество, ни прибытие, ни удаление.

Допускается, что внешние объекты (*вахья-васту*) непознаваемы (*абодхья*), следовательно, существование их

[1] Мадхавачарья, Сарва-даршана-санграха.
[2] «Мадхьямика-сутра».

нереально *(авастав)*; сознание тоже непознаваемо, значит, оно тоже нереально. Этот мир — только связь. Трудно познаваемая связь называется миром. Эти связи трудно воспринимаемы. Мир — это только иллюзия *(абхава)* нашего опыта *(абхиджнята)*, некоторая совокупность трудно воспринимаемой взаимосвязи. Объект и сознание, пространство и время, причина и следствие, движение и покой — все лишено основания и не имеет ни йоты реальности *(капаматра)*.

Все существующее в мире представляет собой такую же реальность, как город полубогов на небе, мираж или сновидение. Все категории, посредством которых мы познаем реальность, трудны для понимания и противоречивы *(сваниродхи)*. А то, что реально, легко постижимо *(бодхгамая)*.

Взаимосвязи, которые можно познать, нелегко воспринимаемы, и, следовательно, они нереальны. По-видимому, движение никогда не удастся объяснить *(вьякхья)*. Одна и та же вещь не может находиться в одно и то же время в разных местах. Тот путь, который мы сейчас проделываем, еще раз пройти нельзя ни теперь, ни в будущем. Пройденный путь, а также путь, который будет пройден, является недоступным *(агамья)* для понимания. Всякий путь делится на два отрезка: 1) пройденный отрезок и 2) тот, который будет пройден. Третьего отрезка пути в природе не бывает. Минувшее пройдено, а будущее сейчас пройти нельзя. Если нет намерения *(хету)* преодолеть что-нибудь, значит, нет и преодолевающего. Если некий путь *(патх)* уже пройден, вернуться к нему нельзя, путь, который будет пройден сейчас, тоже проделать нельзя, а путь, который вы преодолеваете, сейчас еще не пройден, так что же вы проходите сейчас? Это позволяет сказать, что, если путь не проходится, не существует и того, кто проходит его. Если вы скажете, что процесс преодоления пути и проделывающий этот путь суть понятия разные, то в ответ можно спросить, разве кто-либо видел проделывающего путь без самого прохождения или само преодоление пути без преодолевающего? Преодолевающий путь и само преодоление — понятия не тождественные и в то же время не различные. Путь, процесс преодоления его и преодолевающий этот путь — все представляется нереальным, все пустота. Движение *(гати)* и покой *(стхити)* — тоже нереальны. Движение, видоизменение *(паривартан)* и покой — все малодоступно для понимания, а следовательно, нереально.

Нагарджуна полагает, что как свет и тьма — противоположные понятия, точно так же противоположными являются искусственные *(санскрита)* и естественные *(асанскрита)* вещи, ибо искусственные вещи — нереальны *(авастав)*. Время как категория, охватывающая настоящее, прошлое или будущее, недоступна для понимания *(дхарана)*. Прошлое сомнительно, а будущее — неопределенно *(анирдишта)*. По-видимому, можно говорить лишь о настоящем времени как некоторой относительной истине *(сатье)*. Однако, если бы не существовало понятия о минувшем и будущем, нельзя было бы представить себе и настоящее. Если нечто не имеет ни начала, ни конца, разве это нечто может иметь что-то среднее *(махьядеша)*? Время как категория возникло благодаря мышлению из шуньи. Вещи мы познаем через их качества *(гуны)*. Когда мы познаем все качества, присущие какой-либо вещи, мы обычно говорим, что эта вещь познана полностью. К тому же вещь не может существовать без своих качеств, в противном случае она будет бескачественной. Но где же пребывают тогда эти качества? Они не могут пребывать в вещах, лишенных качеств. Мы хорошо знаем, что вещи не могут не иметь качеств и нет в мире такой вещи, которая была бы лишена всяких качеств. Однако мы не отчетливо представляем себе тот факт, что вещь и качество взаимосвязаны, то есть ни вещь, ни качество не могут быть отделены друг от друга. Нельзя доказать, что является естественным состоянием вещи: бытие или небытие, существование *(аститва)* или несуществование *(анаститва)*, цвет, вкус, запах, нежность *(момалатва)*, тяжесть и другие качества присущи субъекту. Все качества, указанные выше, существуют благодаря наличию органов чувств, ибо без глаз не существовало бы цвета, а без слуха — звуков и т. п. В действительности они не являются самостоятельными, их существование зависит от наших органов чувств. Качества, присущие вещам, не могут существовать самостоятельно. Все качества суть наши представления *(абхьясы)*. Следовательно, качества,

присущие вещам, не могут стать реальными. Сознание *(чайтанья)*, которым мы обладаем, является не материальным, а воспринимающим качества, оно ограничено именно качеством. Если вещь, скажем клей, имеет качества, то именно этими качествами она и характеризуется. В этом случае происходит отождествление вещи с качеством. Такое отождествление не только не может происходить без сознания, но и обусловливается им. Вещь и ее качества неразрывно связаны и не могут быть использованы порознь. Что существует, то не является ни вещью, ни качеством. Если мы на основании нашего опыта называем вещью то, что обладает качеством, то неверно, что в действительности она является таковой.

Нельзя воспринимать следствие *(карью)* обособленно от причины, а также нельзя понять причину *(карану)* изолированно от следствия. Если же отделять причину от следствия, получится абсурд — следствие лишится причины. Однако хорошо известно, что как следствие без причины, так и причина без следствия проявляться не могут, вещь не может возникнуть самопроизвольно, ее производит нечто другое. Оба эти явления без причины возникнуть не могут, а также невозможно допустить, чтобы возникновение во всех случаях обусловливалось одной и той же причиной. Чего нет в природе, то не может стать причиной возникновения чего-либо, как, например, четырехугольный круг не может стать причиной чего-либо. Если что-либо возникло в сфере бытия, оно способно само производить.

Нельзя себе представить, чтобы одна и та же вещь существовала *(асти)* и не существовала *(насти)*, или мы не можем установить бытие *(аститва)* и небытие *(настит-ва)* одной и той же вещи одновременно. Но можно ли сказать, что если кувшин не существует в настоящий момент, то он будет существовать в следующий момент? Если вещь не имеет никакого бытия, она не может ничего производить. Когда мы говорим о причине, мы не думаем о воображаемом субъекте и объекте, о времени и пространстве, о вещи и ее качестве. В действительности же никакая причина, никакое следствие не могут ни возникнуть, ни исчезнуть. Иногда считают, что бытие всех вещей обусловлено одной причиной, однако причина эта остается

непостижимой. Понятие *(дхарана)* видоизменения вещей непостижимо. Известно, что туча превращается в дождь, что туча может стать дождем, но, если бы из тучи все время лился дождь, разве она могла бы стать дождем? Поскольку облако и дождь не тождественны, постольку облако превращается в дождь, иначе все рассуждения не имели бы смысла. Сам процесс перехода из одного состояния в другое представляется трудным для понимания. Этот процесс изменения нельзя объяснить с помощью причины и следствия, то есть категории причины и следствия не могут быть приложены к этому явлению. Здесь все зависит от некоторых взаимосвязей *(самбандх)* познающего и объекта познания. По-видимому, они оба нереальны, но относительно друг друга они существуют. Если два явления зависят друг от друга, значит, ни одно из этих явлений не может существовать самостоятельно.

Как без ткани не существует пряжи, так и без пряжи не существует ткани, то есть раздельно пряжа и ткань не существуют. Без части нет целого, а без целого нет части. Оба понятия проявляются благодаря взаимной связи. Это кажется истиной. В мире никакие вещи изолированно не существует. Они существуют в силу обусловленности, или связи. Как нет вещи, лишенной качеств, так нет души без сознания. Нет души до появления мысли, ощущения *(веданы)* и действия *(крийи)*. Если говорят, что он слушает и наблюдает до начала действия, то позволительно спросить: разве может существовать действие изолированно от души? Нам представляется, что душа не может обнаружить себя до начала действия, или процесса слушания, наблюдения и т. п. Как душа не существует до начала действия, так не существует ее и после свершения действия. Душа и действие проявляются одновременно, они не могут быть отделены друг от друга. Если бы во внешнем мире не было вещей, могла ли бы в духовном мире существовать душа? Проявление живого существа не означает бытие души. Душой *(атмой)* мы называем непрерывный поток *(дхаравахик)* духовных состояний. Мы ничего не знаем относительно природы *(пракрити)* сознания. Подобно тому как верят в наличие внешнего мира, так же слепо верят и в существование души. Вместе с тем мы не видим никакого смысла говорить о потоке бы-

тия. Мы признаем реальность души, существующей независимо от сознания, в чисто практических целях. Если мы говорим, что действующее лицо *(карта)* имеет отношение к действию *(карме)* или такое-то действие связано с таким-то действующим лицом в действительности, то это не значит, что действительно есть действующее лицо и действие, — существует только связь *(самбандх)*. Никто не может дать подлинного *(пракрита)* объяснения сознания. Действительно, из ощущения мы узнаем о бытии, а из последнего возникает первое. На дереве созревает семя, а из него вырастает дерево. То, что вы видели раньше, вы не видите сейчас, а что увидите в будущем, того, конечно, не видите в данный момент. Объекты, увиденные вами в прошлом, а также объекты, которые вы увидите в будущем, не имеют никакого бытия. Если бы не существовало органов зрения или глаза не видели бы, кто и что тогда мог бы видеть? Поэтому для зрительного восприятия необходимы: смотрящий *(даршак)*, зрение *(даршан)* и лишенный сознания объект, подлежащий рассмотрению *(даршания)*. Восприятие и познание объекта тесно связаны. Появление сына зависит от родителей, а существование органов зрения *(чакшу)* зависит от проявления цвета. Разные люди в одной и той же вещи усматривают разные качества. Положение *(авастха)* и изменение *(паривартан)* подвержены изменению, а взаимосвязь *(параспар)* не имеет никакого значения, если только она ощущается *(анубхав)*, но единства действий не существует. Такое единство представляется трансцендентальным понятием, идентичным *(ананья)* душе.

Наши познания зависят в основном от умения различать предметы. Что такое лошадь? Лошадь, корова, буйвол, овца являются разными животными. Само по себе слово «лошадь» никакого значения не имеет. Однако понятие «лошадь» и его значение устанавливаются при сопоставлении с такими животными, как корова, буйвол и овца. Все наши познания относительны и покоятся на различении вещей. Нельзя познать природу и сущность лошади, если ее сравнивать с такой же лошадью; точно так же невозможно познать мир, познавая этот же самый мир. До тех пор пока не расчленим вещи и не установим свойств и природы одной вещи по сравнению с другой,

мы не можем познать ни одной вещи. Если мы не знаем качеств вещи по сравнению с качествами другой вещи, мы не можем их разграничивать и классифицировать [1].

Как не существует горшка без формы, так нет формы без горшка. Следовательно, все относительно *(апекшика)* [2].

Свойства всех вещей относительны, и ничто не может считаться абсолютным *(парам)*. Все предметы, которые мы видим, будучи в бодрствующем состоянии, мы не можем наблюдать во время глубокого сна, а вещи, видимые во сне, не можем наблюдать во время бодрствования. Однако все реально существующие вещи можно наблюдать в состоянии бодрствования, сна со сновидениями и в глубоком сне.

Мысль не может сама себя познать, а также не может познать что-то вне себя. Истина означает устойчивость. Однако этот мир непознаваем. Шуньявадины полагают, что без мира не может быть бога (Ишвары), а без бога не может быть мира. Как мир, так и бога они считают иллюзией. Это допущение ведет к отрицанию бытия мира и бога. Мир представляется нереальным, поскольку он состоит из появления жизни и ее смерти. Страдание, совершенствование, ограничение, действие и нирвана — все нереально, кроме взаимосвязей и взаимообусловленности.

Без практики *(вьявахары)* и опыта нельзя установить истину *(парамартху)*, а не добившись истины, невозможно постичь нирвану [3]. С абсолютной точки зрения нельзя провести никакого различия между истиной и ложью, а те различия, которые проводятся между этими понятиями, являются относительными. Если нельзя установить подлинность, то нет никакой возможности понять заблуждение. Следовательно, понятие нирваны, установленное высшими арийскими кастами, является целиком ошибочным.

Нагарджуна полагает, что признание бытия мира является ошибочным. Вещь и не мгновенна и не вечна, и не едина и не делима, она не возникает и не разрушается, не появляется и не исчезает; наше представление об этой

[1] См. «Мадхьямика-сутра».
[2] См. там же.
[3] См. Там же.

вещи есть следствие привычки и навыка. Мир — это система идей качеств *(гун)* и взаимосвязь. Обычно мы верим в эту взаимозависимость, но не можем ясно и доходчиво объяснить ее. Если бы не существовало женщины, не было бы мужчины, жизни, бытия и души; все нереально *(авастав)* и не существует, как нереально отражение солнца в воде или как иллюзорно сновидение. В мире *(вишиваджанине)* нет ничего, кроме следствия, обусловленного причиной, а все остальное — пустота. Следовательно, нет ни вещей, ни мыслей, имеется лишь непрерывный поток сансары, или процесса перерождения. Все абсолютные истины, высказанные Буддой, не являют собой пустоту, но они не являются ни пустотой, ни непустотой одновременно, их нельзя отличить и от пустоты-непустоты *(шуньяашуньи)*, но, чтобы обозначить эти абсолютные *(чараш)* истины, их называют шуньями.

Благодаря шуньяте все становится доступным, а без нее ничего нельзя достигнуть. Шуньята целиком избавилась от сил бытия и небытия, а также от них, вместе взятых. Сущностью мира является только шуньята [1]. Это такое явление, которое нельзя рассматривать и понять, так как оно одновременно и существует и не существует. Вещи, наблюдаемые нами в настоящее время, есть явления шуньи в прошлом и в будущем, потому что сущностью этих вещей является шуньята. Все несуществующие вещи воспринимаются нами как существующие вследствие влияния на нас авидьи, или неведения. Когда достигается устранение авидьи, то познается истина, то есть устанавливается отсутствие каких бы то ни было вещей. Нирвана — это понятие состояния, которое не основано ни на небытии, ни на достигнутом, ни на прерывности или непрерывности *(авирам)*; оно не описуемо и не созидаемо. Если постигается нирвана, исчезает авидья, ослабляются оковы зависимости, наступает шунья — беспричинность, бесформенность и естественность *(асришта)*. Короче, нирвана—это удаление авидьи. Познание видимого *(дришьяман)* мира есть не что иное, как сокровенная *(санврити)* истина. Наши познания мира относительны, а познание шуньяты является высшей истиной *(парамартхой)*. В ка-

[1] См. «Мадхьямика-сутра».

рике мадхьямиков говорится: «Муньятам итивантавьям ашуньям ити вабхавет убхаям пабхаям чети праджня пратьярадхам ту катхаяте». Буддизм признает две истины: земную и высшую истину, под которой понимается познание шуньи.

Нагарджуна в своих рассуждениях использует доказательства, основанные только на наличии связей. Он видел только связи, но не видел предметов, не видел реальных вещей. Нагарджуна слепо следовал дедукции.

Однако дедукция и индукция, взятые в отдельности, являются односторонними и бесмысленными. Нагарджуна, подобно слепому в известной притче, ухватившись за односторонние умозаключения, решил, что это вся истина, и скатился в пропасть. В наше время одна группа натурфилософов попыталась с помощью дедукции доказать прямо противоположное, но также пришла к ошибочным заключениям. Эти философы даже после расщепления атома отрицали материю и, подобно Нагарджуне, видели только действие каких-то сил, лишенных материальности. Сарвастивадины же избежали ошибки, в которую впал Нагарджуна, благодаря правильному применению терминов *«саншлешан»* и *«вишлешан»*. Нагарджуна, увидав ноги слона, подумал, что он (слон) круглый. Его воззрение не согласуется с воззрением Будды, даже противно ему. Будда, обращаясь к своему ученику Каччану, говорит, что всякая вещь в каждый данный момент является таковой и вместе с тем не является ею. Нагарджуна, отвергнув эти диалектические положения, целиком уверовал в дедукцию. Он видел лишь внешние связи вещей, а внутреннюю обусловленность их не замечал. Это положение привело его к выводу о том, что внутренний процесс изменения вещей и развитие мира носят мнимый характер. К тому же нельзя думать, будто все воспринимаемое нами не существует.

«Нагасена говорит Махастхавиру:

— Вы видели в Гималаях реку под названием Уха?

— Нет, почтенный.

— А ваш отец видел?

— Тоже нет.

— Глубокочтимый, быть может, такой реки не существует?

— Если ни я, ни мой отец не видели этой реки, это, конечно, не означает, что она не существует»[1].

Конечно, было бы неправильно сказать, будто все то, что я не видел своими глазами, не существует. В философии Нагарджуны имеется странное переплетение, или механическое соединение, скептицизма *(сандехавад)* и релятивизма *(апекшиквада)*. В различных наставлениях Будды упоминается слово «шунья», когда говорится о предмете размышления в противовес рассуждениям об Ишваре и вечности *(ананте)*. Будда не является сторонником учения шуньявады или уччхедвады. Он достаточно ясно говорил, что в мире нет постоянных вещей, нет ни существования, ни несуществования, а постоянен только рост, развитие *(утпадьман)*. В этих суждениях, конечно, нет никакой анархии *(араджакаты)*, а, наоборот, наблюдается строгий *(катхор)* закон и непрерывная цепь причин и следствий. В мире все существует и не существует *(астинасти)*. Следовательно, учение шуньявадинов в корне враждебно буддизму.

Учение Нагарджуны сродни философским взглядам Юма и Бергсона. Его односторонние выводы и заключения оказали вредное влияние. Махаянвадины решили показать величие Будды и с этой целью возвеличивали его, стали ему поклоняться и считать его святым. Изложенные на сотнях страниц сутры они превращали в мантры, которые писали мелким шрифтом. Постепенно учение сторонников тантры приобретало большее значение и получало распространение. Среди племен, стоявших на низком уровне развития, широкое распространение получили всякого рода заклинания *(яду, тантра мантра)*, а сторонники махаяны усиленно посвящали их в тайну избавления всякого *дживы* (живого существа) от этого мира и ничего не делали для того, чтобы избавить их от всех суеверий. Нагарджуна говорил, что шуньята является абсолютной истиной, даже в сравнении с нирваной и учением Будды. Эти и другие крайние положения привели к тому, что силы невежества и темноты, дремавшие в буддийской общине, вновь возродились. Темные силы буддизма, подобно дикой лошади, спущенной с привязи, нанесли

[1] «Вопросы Милинда», стр. 87.

миру много вреда. Если истина, ложь, хорошее и дурное — все эти понятия относительны, а рождение, смерть и жизнь ничего не значат и если поклонение Будде является высшей радостью или блаженством *(чараш-ахлад)*, тогда, следуя единственным сокровенным путем, мы можем познать глубокий смысл непередаваемой шуньяты.

Махаянисты, пройдя через различные ступени жизни — такие, как *мантраян, барджаян, сахаджян* и *канчакраям*, — в конце этого пути достигают состояния *вирачары*, или способности совершать особые религиозные ритуалы и церемонии, такие, как посвящение девушек в возрасте двенадцати лет в различные области жизни, а также познание сокровенного смысла в половом акте *(яунсамбог)*. В VIII веке н. э. раджа Ориссы Нидрабхути или Нидрадьюмна и его наставник, просветленный Ананга-варджа, говорили: мужчина прекращением употребления спиртных напитков обретает путь бессмертия и свободу, женщина достигает свободы посредством познания. Дальше они говорили, что́ должно означать слово освобождение *(мукти)*.

Что будут понимать широкие массы под словом свобода, самому Будде было не известно.

Дальше мы читаем:

«Что станет с твоим светильником? Какое имеет значение жертвоприношение? Что означают твои мантры? Что будет с твоим уединением? Когда произведено омовение, обретается ли полная свобода? Если взять все действия, имеющие отношения к жертвоприношениям и исполнением в связи с этим молитв, то и это все связано с ежедневными проявлениями внешних религиозных обрядов. О юная, как это тело достигнет Будды без твоей вечной любви?»

По мнению просветленных учителей, устойчивые *(нирвикальпа)* познания именуются *«анатма»*, и если душа обретает нирвану, джива на какое-то мгновение погружается в анатму. Когда бодхичитта полностью погружается в анатму, в это время возникает высшее наслаждение. Во время полового акта появляется высшее удовлетворение, мысль получает единственное направление, которое называется *«бодхичитта»*. Благодаря силе мантр тогда появляется устойчивое наслаждение, рожденное половым

актом. В этом состоянии органы чувств подавлены. Мужчина и женщина достигают высшего пути, когда они вступают в брачный союз и получают взаимное удовлетворение. Для того чтобы получить удовлетворение, совершенно не требуется быть покорным богу, соблюдать религиозные праздники *(пуджачарна)*, жить в уединении и избегать страданий.

«То тело, в котором располагается Будда, само им становится». Шутьята есть пракрити, сострадание *(каруна)* — пуруша. В результате соединения пракрити и пуруши, то есть в результате соединения чувств *(индрий)* мужчины и женщины, появляется высшее счастье, которое кажется вечной истиной. В результате наблюдается исчезновение органов восприятия и перерождения, а все санскары свои и других потухают.

Сколь разительные и ужасные изменения наблюдаются в идеалистической философии! Асанги, Васубандху и Нагарджуна поощряют ничем не прикрытые чувственные желания. Действие и противодействие всегда приходят в равновесие. Известно, что члены буддийской общины *(сангхи)* вели суровый образ жизни и строго исполняли предписание *(анушасан)* о подавлении чувственных желаний. Это всегда приводило к тяжелым последствиям, и природа находила удобный случай, чтобы наказать их за это. Неумеренная же половая жизнь и невоздержанность ведут к неестественному образу жизни вообще. Легко можно понять, что эта форма буддийской религии является грубым искажением буддизма, выхолащивающим его душу. Выше мы уже говорили, что учение махаяны, а также философские воззрения виджнянавады и шуньявады в своей основе противоположны буддизму, будучи скрытым проявлением брахманистской религии. В той мере, в какой современные индийские социалисты *(самаджтантравади)* не являются марксистами, в той мере социалистические идеи враждебны марксизму. Эти общеизвестные факты не нуждаются в разъяснении. Точно так же махаянисты, ваджраянисты и сахаджаянисты не придерживаются буддизма.

Мы уже кратко изложили теорию буддизма. Мы старались при этом показать ее, опираясь на высказывания Нагасены, Буддхагхоши и последователей учения сарвастивады. Буддизм как определенное воззрение развивался и был широко распространен вплоть до IX века н. э. Это доказывается хотя бы тем историческим фактом, что саутрантик Ньяябинду, известный комментатор буддизма, жил в IX веке. Следовательно, заявление Шанкары о том, будто буддизм потерял свое влияние вследствие чрезмерно широкого распространения, является необоснованным. Такое утверждение, можно сказать, является плодом разгоряченного ума и вряд ли доказуемо; оно подобно воображаемому небесному цветку. Имеются многочисленные доказательства того, что даже в XI веке н. э. в Бенгалии и Бихаре было широко распространено учение махаянавады. Все известные последователи буддизма, в какой-то мере действительно содействовавшие развитию этого учения, являются диалектиками-материалистами. Хорошо известно, что в прошлом веке в Индии наблюдалось значительное развитие наук. Заметный вклад в изучение буддизма внесло развитие таких наук, как химия, и других аналитических наук, а также изучение Аюрведы. Известную лепту в понимание природы буддизма внесли успехи, достигнутые в области архитектуры, скульптуры и литературы. Свидетельством мастерства буддистов-сарвастивадинов являются удивительные по исполнению картины, найденные в горной пещере, расположенной в далекой китайской пустыне, картины, которые датируются I веком.

Индийские ученые время от времени поднимают вопросы, связанные с особенностью Индии, ее культуры и традиций. Раньше мы обращали внимание на тот факт, что арийцы впервые в Индии пришли со стороны Синдха и поселились на востоке Индии. Вслед за первым вторжением произошло второе, и с ним связывают возникновение вед и брахманизма. Полагают, что в течение длительного времени брахманизм как религия не получал сколько-нибудь заметного распространения. Даже по отношению к значительно более позднему периоду, когда эта религия распространилась среди народов, живущих за рекой Гандак, нельзя сказать, что она пустила глубокие корни на востоке Индии. Арийцы Восточной Индии сами внесли некоторый вклад в буддизм и джайнизм. То, что здесь родились как авторы упанишад, вроде Ядж-

навалкьи, так и механистические материалисты, вроде Капилы, Махавиры, Канады и Гаутамы, видно даже сквозь покров брахманизма. В этот период истории Индии отчетливо выявляется параллельное развитие двух культур и двух направлений общественной мысли. Одно воззрение — идеалистическое — было представлено Западной Индией, а другое — материалистическое — принадлежало арийцам Восточной Индии. В чем же состоит действительная особенность и своеобразие культуры Индии и какая из них является истинной индийской? В течение длительного времени господствующие группы и классы насаждали свою культуру, традиции, особенности и идеалистическое мышление. Нам следует постоянно разоблачать эти ошибочные взгляды и показывать широким массам подлинный *(пракрити)* характер прошлых событий. Конечно, многое из прошлого нашего народа нам неизвестно в настоящее время, и оно, конечно, останется тайной и в будущем.

Кто же сможет приоткрыть эту тайну и восстановить подлинную историю прошлого Индии? Кто создаст реальную картину истории Индии времен Будды, Нагасены, Буддхагхоши, Васумитры и т. д. и представит ее миру? Кто откроет и воссоздаст их необычное проявление диалектической мысли? Надо думать, будущая Индия сможет приоткрыть эту тайну и восстановить их подлинные мысли. Господствующие в настоящее время в Индии группы и классы, а также те ученые, которые добиваются их милостей, не в состоянии проделать это по той простой причине, что такое открытие противоречит их интересам. Они хорошо понимают, что их существование во многом зависит от темноты масс. Эти группы и классы не настолько глупы, чтобы подрубать тот сук, на котором они сами сидят. Так могут поступать только невежественные поэты, вроде Калидаса. Бессмертные сыновья, обладающие неизмеримой духовной силой, наконец избавят нас от этой темноты. Такой священный труд может выполнить лишь пробуждающийся рабочий класс вместе с его многочисленным и надежным союзником — крестьянством, а также с интеллигенцией. Только они в состоянии преодолеть все помехи, препятствия и извращения, с тем чтобы представить миру индийскую диалектико-материалистическую мысль с ее отличительными чертами, древнюю культуру своей страны. Только на этом крепком основании они могут создать новую Индию. В том смысле, в каком Энгельс называет древнегреческих философов диалектиками, древнеиндийские философы также являются диалектиками. Они в ряде случаев в упанишадах пытались выяснить и установить истину с помощью диалектики собеседования, или диалога. Все это дает нам возможность сказать, что индийская философская мысль так же глубока, как и греческая. Хотя мир кажется вечно изменяющимся, однако за этим потоком имеется устойчивая, вечная, постоянная реальность. Материалисты называют эту постоянную реальность невидимыми *(адришья)* атомами, или материей *(пракрити)*, а идеалисты считают, что это — бесформенный *Брахма, шабда, мана* или *шуньята*. Будда один из первых говорил, что мир — это такое понятие, где все и устойчиво и неустойчиво, где нет бытия *(сатты)*, но нет и пустоты, нет ни бытия, ни небытия, а есть лишь вечное становление *(утпадьяман)*. После смерти человек уходит в *махашунью*, именно поэтому он так много внимания уделяет шуньяте. Члены буддийской общины посредством размышления о шунье пришли к выводу, что зачатие детей не является высшим удовольствием. Они полагали, что лишение жизни какого-либо живого существа равносильно самоубийству. Известно, что они стремились понять шунью. Они стремились освободить от страданий не только себя, но и всех джив. Диалектику как высшую форму связи *(юкти)* Будда поставил на реальную основу. Его наставления и советы явились основой для расцвета диалектической логики. Многие считают, что Будда был философом-скептиком *(саншайвадином)*. В сутре «Поттхапада» Диргханикайи говорится: «Мир является вечным и невечным, он не имеет ни начала, ни конца; всякий джива обладает телом, но джива — это одно, а тело — это другое; после смерти все рождается вновь, но то, что нарождается, — это не то, что уже существовало». В «Поттхападе» говорится: «Если буддизм действительно существует в такой форме, то в чем же состоит его отличие от скептицизма Санджайвелттхипутты? Влиятельные брахманы Сарипутта и Моггалаяна, привлекаемые необычной эрудицией Будды, разве не при-

няли его учение и не отказались следовать за Санджайей? Разве только это может быть использовано для постижения Пути Арьясатьячатуштой и Аштанга? Мне кажется, что не имеется ничего такого привлекательного в постижении Пути Арьясатьячатуштаей и Аштангой, что могло бы привлечь этих ученых брахманов. Насколько мы можем судить об учении Будды на основе «Трипитаки» сторонников тхеравады, мы приходим к выводу, что текст «Трипитаки» был записан четыреста лет спустя после смерти Будды. Сарвастивадины записали текст «Трипитаки» в Матхуре на санскрите, но этот экземпляр бесследно исчез. Кроме того, «Сутрапитака» записана со слов Ананды. Сведения и свидетельства Ананды для нас имеют огромную ценность, потому что он являлся лучшим учеником Будды и находился с ним постоянно. Его воспоминания имели бы огромное значение. Иногда его называют Юритидхарой. До смерти Будды он был обыкновенным монахом и архатства не получил. Как было уже сказано, он постоянно находился подле своего учителя, а это дает нам право считать, что он знал, где и когда бывал Будда, какие давал советы и наставления, какие приводил сравнения и метафоры и т. п. По-видимому, ум Ананды не был так изощрен и не находился на должном уровне, чтобы постигнуть существо сложной философии Будды. Ананда лишь за несколько дней до великого собора стал архатом. Следовательно, полагать, что сведения и сообщения его всегда точны (*сатхик*) и объективны, нет никаких оснований. Кроме того, Будда сознавал и считал глупостью тот факт, что можно создать самую полную всеобъемлемую систему философии. Будда рассматривал мир как определенную систему (*паддхати*), где нет ничего вечного и нет вечной истины (*чирасатьи*). Эти изречения Будды приняли изложенную выше форму из-за неспособности его учеников воспроизвести в точности его мысли.

Энгельс говорит в «Анти-Дюринге»: «Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества, или нашу собственную духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает.

[Таким образом, мы видим сперва общую картину, в которой частности пока более или менее отступают на задний план, мы больше обращаем внимание на движение, на переходы и связи, чем на то, *что* именно движется, переходит, находится в связи.] Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения»[1].

Неправильно утверждение, будто только древнегреческие философы имели точные представления о вселенной. Нам представляется, что древняя Индия имела такие же представления о мире. Будда значительно раньше Гераклита придал ясную форму диалектике. Его воззрения были целиком диалектическими, ибо он не верил ни в существование никакой высшей реальности, ни вечно живого огня, подобно тому, как это делал Гераклит. Будда также не верил и в существование духа, или абсолютной идеи, как это имело место у Гегеля. И, несмотря на эти явно положительные стороны, Будда все же не смог преодолеть ограниченность своего времени и подняться на высшую ступень диалектики. В то время, можно сказать, имелись некоторые представления как о составных частях вселенной, так и о ней в целом, тем не менее тогда нельзя было отчетливо представить себе картину всей вселенной и дать ей надлежащее объяснение. Поэтому необходимо было внимательно рассмотреть и подвергнуть анализу каждый элемент природы, абстрагируя его от естественных и исторических связей, и только после этого можно было приступить к анализу и установлению природы этих элементов, их взаимосвязи, а также к выяснению причинно-следственных отношений. Энгельс говорит, что это должно быть выполнено естествознанием и историческими исследованиями, а до этого необходимо провести подготовительные работы и собрать данные. Известно, что, после того как собраны необходимые материалы, создается возможность классифицировать их,

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 20

сравнивать с другими данными и подвергать тщательному исследованию. Мы считаем, что подобная работа была проведена в свое время в труде «Абхидхармапитаке» Дхаммасангини.

Признано отмечать расцвет науки в Александрии в III веке до н. э. Последователи учения сарвастивады были хорошо знакомы с подъемом науки в Александрии через древних греков. Еще в прошлом веке ученый Чарака в Аюрведе хорошо изложил достижения науки в области медицины и хирургии. Если бы в то время не имелось достаточных познаний анатомии человека, не могла бы возникнуть и развиваться хирургия. Конечно, хирургия, изложенная Сушрутом, не находилась на таком высоком уровне, как в наши дни. Однако в целом мы можем судить о том, что ему было известно строение человека. Сторонники школы сарвастивады собрали и систематизировали так много научных данных, что нам трудно себе это представить. Все эти научные данные и выводы, явившиеся следствием большой работы, проделанной в течение ряда веков, можно сказать, бесследно исчезли в период нападения гуннов на западноиндийские буддийские общины. Можно с уверенностью сказать, что наука в ту отдаленную эпоху достигла определенного развития. Ученые сарвастивадины, опираясь на данные науки своего времени, сделали первый шаг в области диалектики. Конечно, с течением времени они могли бы подняться и на следующую ступень диалектической мысли. Если бы на западе Индии в тот период были известны такие полезные ископаемые, как металл, каменный уголь и другие минералы, нам, по-видимому, не пришлось бы рассказывать о поражении, нанесенном гуннами. Буддийские общины, как полагают, не были в стороне от политики и не относились пассивно к иностранному вторжению. Сам Будда был свидетелем упадка демократии рода шаков в результате агрессии со стороны сына Прошенфкиня, его духовного ученика. Когда Торман, отец Михиракула, в первый раз напал на Индию, буддисты из последователей школы сарвастивады при действенной поддержке народа оказали ему сильное сопротивление, в результате которого он вместе с войсками отступил в Афганистан и в течение длительного времени пребывал там в бездействии.

Таким образом, буддисты явились основной организующей силой, способной помешать тирании и грабежу со стороны Михиракулы. А когда Михиракула одержал победу, он стер с лица земли эту общину.

Индийские философы называют диалектику *«кшаникавада»*. В философской системе сарвастивады существуют два направления — вайбхашика и саутрантика. Вайбхашики являются действительными преемниками основных положений учения школы сарвастивады. Хотя саутрантики представляли собой изолированную общину, у них не было больших расхождений с последователями школы сарвастивады, кроме отдельных незначительных вопросов. Так, например, вайбхашики совсем не упоминают о деятельности субъекта или ума, в то время как саутрантики делают особый упор именно на процессе деятельности ума. Сторонники школы сарвастивады считали Будду человеком и явились большими противниками поклонения его образу и даже установлению изображений Будды. В I веке при активном содействии царя Канишки на собор, который находился под началом Васумитры, собралось пятьсот архатов, сторонников учения сарвастивады. На этом соборе были приняты комментарии под названием *«махабхаша»*, призванные облегчить понимание текста «Трипитаки». Краткое изложение комментариев мы находим в «Абхидхармакоше», написанной Васубандху из Пешавара.

Основные положения диалектического материализма мы находим в учении сарвастивады. В мире нет никакой вещи под названием Брахма. В теории «возникновения ощущения» признается взаимная обусловленность вещей. Они также признают движение в природе и самоизменение вещей, причем они считают, что в процессе превращения вещей происходит не только их развитие и количественный рост, но в результате процесса изменения нарождается новое качество. Подобно механистическому материалисту Капиле, сарвастивадины не считают, что процесс развития растения из семени является естественным ростом, в то время как они полагают, что гибель старого и рождение нового есть единый процесс развития вещей. Саутрантики же утверждают, что, когда гибнет старое, оно не исчезает полностью, а является некоторым качест-

вом, на основе которого возникает новое. К тому же сарвастивадины признают, что развитие всегда противоречиво и осуществляется через временну́ю взаимосвязь противоположностей. Следовательно, сарвастивадинам были известны основные черты диалектического метода. Ни одна материалистическая философия в мире, кроме марксистской и саутрантиков, не признает активной деятельности сознания. Саутрантики, как позднее Маркс и Энгельс, определяя истинность какой-либо теории, признавали единственным критерием правильности практическое применение. Они, конечно, знали, что их воззрение *(даршана)* не является всеобъемлющей *(самагра)* системой, а всего лишь методическим руководством.

В VIII и IX веках взгляды саутрантиков приняли религиозный характер, и поэтому мы не замечаем никакого прогресса их философской мысли, если не считать некоторых диалектических и логических спекуляций. Они, конечно, знали, что невозможно создать стройную систему философии, охватывающую бесконечный и вечно изменяющийся мир. Старая система философии сошла со сцены. В настоящее время мы имеем диалектику и логику. Лучший представитель философии ньяя Дигнага в начальный период своей жизни был сарвастивадином, затем под влиянием Васубандху стал ярым сторонником виджнянавады. Наяйик Дигнага отчетливо показал в своей книге заблуждение Ватсьяяны, а наяйик Удьйотакара в «Ньяявартике» нападал на Дигнагу и защищал Ватсьяяну. Дхармакирти в своей книге под названием «Ньяябинду» выступил против нападок Удьйотакары и поддержал доводы Дигнаги. Это повело к тому, что многие стали считать Дхармакирти сторонником виджнянавады. Он открыто признавал существование внешних объектов независимо от сознания. Это дает нам право заявить о том, что у нас нет никаких оснований считать Дхармакирти сторонником учения виджнянавады. Дигнага активно защищал высказывание Аристотеля о трех фигурах силлогизма. Он знакомился и изучал логику Аристотеля посредством учения сарвастивады и способствовал значительному прогрессу этой науки. Хорошо известно, что комментатор книги «Ньяябинду» Дхармоттара являлся сторонником философской системы саутрантиков.

Энгельс на склоне лет много занимался философией буддизма. В его книге «Диалектика природы», в тех неоконченных замечаниях, которые там имеются, в одном случае упоминается буддийская философия как диалектическая. По-видимому, он намеревался написать книгу, в которой, если бы она была окончена, он познакомил бы читателя с прогрессивной философской мыслью сарвастивады. Макс Мюллер перевел на немецкий язык и издал отдельной книгой «Вопросы Минандра». Если бы Энгельс, прочтя эту книгу, познакомился с воззрениями Нагасены, он во многом смог бы понять сущность буддизма. Когда эта книга была переведена на язык хинди, она привлекла мое внимание. Мысли эти разбросаны по всем главам, кроме второй и третьей, то есть в первой, четвертой, пятой и шестой главах. Кто имеет хоть небольшие познания в области буддийской философии, может это понять. Книга «Вопросы Минандра» переведена на китайский язык, правда не полностью, а только первая, вторая и третья главы, под названием «Бхикшусутры» Нагасены или «Насиваку-кина». Первая глава этой книги переведена на язык пали и выпущена самостоятельным томом. Насколько можно оценить, книга эта на китайский язык переведена без извращений. Цейлонские сторонники учения тхеравады, желая показать свою ученость, ревизовали первую и последнюю главы, чем показали свое невежество. Известно, что Джатшатру вел дискуссию с теми философами, что и раджа Минандр. Заметны некоторые совпадения в изложении биографии Нагасены и Моггалипуттатиссы. Некоторые главы этого сочинения являются не чем иным, как добавлением сторонников учения тхеравады. Эти вставки, конечно, не имеют никакого отношения к философскому учению Нагасены. Вследствие того, что мне пришлось основательно изучать учение Нагасены, я познакомился с воззрениями философа Буддхагхоши и выдающихся сторонников философской мысли сарвастивадинов: Шубхагупты, Бхаданты, Яшомитры, Васумитры и т. п. Как последнюю ступень европейской философской мысли представляет марксистское мировоззрение, так и в индийской философской мысли философия сарвастивадинов является высшей ступенью. С философской точки зрения между марксизмом и

сарвастивадой и особенно саутрантикой много общего. Исторический материализм не был известен буддийским философам. Маркс сделал свое открытие в эпоху развитой капиталистической системы производства, опираясь на четырехсотлетнее развитие науки в Европе. По-видимому, во время буддизма нельзя было открыть общие законы развития общества, даже применяя диалектику к истории общества, поскольку производительные силы были не развиты. Хотя буржуазные ученые и профессора нашей страны и других стран и признают марксистский исторический материализм, они отвергают существование диалектики в области природы и человеческой мысли. Вместе с тем сарвастивадины пришли к аналогичным выводам, что и Маркс и Энгельс. Это положение дает нам возможность заявить, что диалектический материализм является истинно индийским и высшим достижением философской мысли Индии.

Диалектика есть высшая форма рассуждений. Только человек может мыслить диалектически. Когда общество достигнет высшего развития, диалектический способ мышления займет значительное место. Когда мы мыслим о каком-либо событии или объекте, выделив его из единой системы, тем самым мы прибегаем к логическим категориям. Этими категориями являются: 1) что из причины вытекает следствие; 2) из следствия *(карья)* вытекает причина и 3) неразличие (индукции и дедукции), анализ *(вышлешан)*, синтез *(саншлешан)* и проверка *(парикша)* являются общими законами человека и высших животных. Различие видно только в степени.

Шанкара в своих комментариях к ведам говорит: «Когда звуки *(шабда)* достигают уха животного, у него появляются определенные связи, вызванные этими звуками; если звуки неприятные, то животное сторонится; при приятных звуках оно тянется к ним».

«И человек и животное способны совершать разумные поступки. Животное поступает рассудительно *(вивеклурвак)*, подобно разумному *(джняна)* человеку, то есть в этом отношении у человека и животного наблюдается тождество *(саманата)*».

Следовательно, в мире все существует и не существует, имеется Рам и не имеется Рама, есть дерево и нет дерева,

такое общее *(садхаран)* заключение *(юкти)* присуще человеку и животному. Суждение *(чинта)* такого рода является не чем иным, как частью *(анг)* всякого метода, приема познания. Опять-таки, человек обладает способностью видеть вечно изменяющиеся части целого, а животное не обладает такой способностью. Человек может познать самого себя, рассматривая свою мысль в качестве объекта познания, а животное не имеет этой способности. Значит, диалектический процесс мышления является высшим достижением человеческого гения. Этот прием мышления по сравнению с общими суждениями стоит значительно выше.

Тот факт, что в Индии наши предки оказались способными создать высшую форму мышления, вызывает законную гордость у каждого жителя Индии. Когда мы выделяем какое-либо явление из окружающих аналогичных явлений, оно нам кажется неподвижным и постоянным — это и составляет процесс общих *(садхаран)* выводов *(юкти)*. Высокоорганизованные животные не способны видеть определенное явление как часть единого потока. Если человек в области мышления не может подняться выше общих заключений, значит, он находится на ступени развития высшего животного. Разница только в степени. Кто рассматривает всякое явление в процессе непрерывного движения, тот способен мыслить диалектически. Диалектика есть высшая форма логики *(юкти)* и науки *(шастра)*, пригодной для установления общих законов вечно движущейся материи.

ФИЛОСОФИЯ ЙОГА

Создателем философии йога считается Патанджали. Предполагают, что он жил во II веке до н. э. Когда министр Пушьямитра, умертвив последнего императора из рода Маурьев — Врихадатху, положил начало династии Шунгов, Патанджали активно помогал Пушьямитре возродить религию брахманизма. Пушьямитра также жил во II веке до н. э.

Философия йога делится на четыре части. Первая часть называется *самадхи,* вторая — *сандхана,* третья — *видхути* и четвертая — *кайвалья.* Патанджали так определяет суть этой философии: «Ограничивай деятельность ума»[1]. Человек обладает бесчисленными идеями, которые в общем делятся на пять видов. Непостоянство, проявляющееся в стремлении к внешним объектам, получило название *кшипта* (беспокойство). Когда ум, победив различные страсти, пребывает в состоянии невежества, это состояние называется бездеятельным *(мудха).* Когда ум расстается с вечным движением, он погружается в блаженство, то есть обретает на время неподвижность, что называется *викшипта,* или состояние рассеянности. Когда ум сосредоточивается на каком-либо внешнем объекте — пламени светильника или внутреннем переживании, он становится неподвижным. Такой процесс мышления называется сосредоточенностью *(экагра).* Когда ум не задерживается ни на каком предмете и погружается в свою природу, он становится бессознательным, что получило название *нируддха* — сдержанный. Ум в это время охватывает мысль об очищении, подобно тому как это происходит с горящей нитью. Первые три состояния ума еще не являются состояниями йоги, а сосредоточенность и сдержанность представляют собой

[1] «Философия йога», 1.2.

состояние йоги, причем сдержанность считается прямым, непосредственным состоянием йоги, а сосредоточенность — вторичным, косвенным состоянием. Когда исчезают первые три состояния ума — беспокойное, бездеятельное и рассеянное, — возникают состояния сдержанности и сосредоточенности.

Больших различий между философией санкхья и системой йога не имеется. Йога признает двадцать пять начал философии санкхья. Основные положения ее следующие: мир никогда и никем не создавался, он возник в результате саморазвития и находится в вечном движении и изменении. В толковании важного положения о саморазвитии мира имеются незначительные расхождения философии санкхья с системой йога. Последователи системы йога считают, что из интеллекта *(буддхи),* с одной стороны, развилось мое *я,* а из него — ум, а также пять органов чувств и пять органов действий; с другой стороны, одновременно из интеллекта возникло пять тонких элементов и пять первичных элементов. Считается, что все эти сущности развивались одновременно и параллельно. Система йога полагает, что собственное *я* человека и его ум ничем существенно не отличаются от интеллекта. Эти положения называются *«йогачитта».* Благодаря тому, что органы чувств считаются вещественными элементами, в системе йога нет никаких понятий о тонких телах, что имеет место в философии санкхья.

«Соединение пракрити и пуруши происходит по причине *(хету)* неведения»[1]. В результате этого соединения начинается развитие и модификация пракрити. Бог удаляет эти препятствия из пракрити. Неведение нечувствительно *(ачетана)* и не может стать разумным *(сачетана),* чтобы выражать стремления множества пурушей. Бог обладает сознанием, следовательно, он в состоянии модифицировать пракрити в соответствии с желанием пуруши. Всякий джива, или индивидуальное *я,* притягивается объектами, а следовательно, он представляется порочным *(калушита).* Человек с помощью бога может обрести избавление. Причиной бытия мира считается близость пуруши и пракрити. Когда нарушается

[1] «Философия йога», 2.24.

контакт между пурушей и пракрити, наступает избавление. Йоги полагают, что всякий объект является причиной страданий; они видят страдания даже в наслаждениях, в воспоминаниях и в превращениях *(паринама)* [1]. Предполагают, что в каждом переживании имеются три основные ступени: *паринама, тапа* и *санскара*. Из всех страданий самым отвратительным представляется будущее страдание. Если посредством системы йога удается уничтожить даже зерно страданий, тогда, конечно, в будущем не сможет появиться источник страданий. Источником такого страдания является неведение, которое сравнительно легко устраняется с помощью применения системы йога. Философия санкхья утверждает, что люди познают свободу посредством приобретения познаний и уничтожения неведения, а система йога учит, что люди могут добиться избавления посредством ограничения *(ниродхи)* деятельности ума. *Читта* (ум) есть высшая форма материи. Система йога учит тому, как люди могут избавить ум-читту от оков материи. Если бы можно было у всех приостановить естественный процесс деятельности ума, все избавились бы от страданий и мирской жизни.

Философия йога учит, что ум-читта вездесущ, он воплощен в каждом пуруше. Когда читта проникает в живое существо, он несколько ограничивает свое проявление, но если читта воплощается в человеке, тогда он расширяет свое проявление. Последний вид читты получил название *карья-читта*. Постоянная деятельность читты обусловлена контактом ее с пурушей. Цель йоги заключается в уничтожении *гун—тамаса, раджаса* и *саттвы*—и вездесущего читты для того, чтобы можно было вновь возвратить карью к состоянию карана-читты. Когда достигается состояние вездесущности читты, йога становится всеведущим. Когда же читта становится чистым и безупречным, подобно пуруше, тогда пуруша обретает свободу *(мукти)*. Пуруша вступает в контакт с внешним миром лишь посредством читты, но последний существует в интересах пуруши. Читта гораздо более глубок, чем мысль, стремление или ощущение. Хотя пуруша является вместилищем знания, однако природа его от этого не меняется.

[1] См. «Философия йога», 2.15.

Когда сознание *(чайтанья)* отражается в читте, как в зеркале, то читта может постичь все объекты, находящиеся в сознании, после того как примет форму сознания.

Когда читта входит в контакт с каким-либо внешним объектом, то может принять его форму, но читта не может воспринимать то, что наблюдает. Основная причина этого явления заключается в том, что читта лишен сознания *(ачетана)*. Наблюдения читты не так уж значительны. Хотя пуруша находит свое отражение в читте, тем не менее последний не может воспринимать. Когда идет процесс познания материи, объекты пуруши отражаются в читте одновременно. Читта постоянно видоизменяется, а познающий пуруша обладает постоянством, следовательно, его познания тоже постоянны. Процесс модификации читты совпадает с процессом познания пуруши, то есть пуруша приобретает свои познания в тот момент, когда идет изменение читты. Но не представляется возможным одновременно познать и объект и читту.

Система йога различает объект познания и субъект познания. Причина познания какой-либо вещи, предмета, не заключена в этой вещи. Характерные свойства, которыми обладают внешние объекты, оказывают влияние на читту, и это влияние исчезает не сразу, в результате чего у нас возникают желание, стремление, опыт и перерождение. Энергия, возникающая в процессе деятельности читты, дает импульс для рождения новой энергии. Поэтому круг санскары имеет вечное движение. Как следствие действия этой энергии возникает желание, стремление и т. д. Проявление жизни санскары есть следствие желания, стремления. Пуруша и ахам (*я*) не являются одним и тем же.

Тот, кого вначале принимают за пассивного зрителя, в действительности таким не является [1]. Мы в качестве пассивного зрителя считаем ахам (*я*). Жизнь индивидуального *я* есть движение и неутолимость *(атрипта)*. *Я* ошибочно воспринимает *я* как тождественное с интеллектом *(асмита)*, желает наслаждений *(рага)* и испытывает отвращение к боли *(двеша)*, а также инстинктивно боится смерти *(абхинивеша)*. Наше тело нечистое, одна-

[1] «Философия йога», 2.20.

ко мы считаем его чистым. Перед нами некрасивая женщина, а мы ее считаем воплощением красоты. Мы стремимся приобрести то, чего мы не имеем. Все то, что враждебно интеллекту, носит название *авидьи* (неведения). Но что же понимается под словом *асмита*? Система йога дает следующее объяснение: «дришитана сактюрекаттатс вастима» [1].

Асмита — это проявление единства силы и наблюдения. Это единство можно сравнить лишь с расплавленным металлом. К тому же, если пуруша и читта сливаются воедино, они становятся похожими на кровяной шарик. И если при этом в каждом объекте познается *я*, то это носит название *асмиты*. Рага — это желание вновь пережить наслаждение. Когда мы достигли какого-либо удовлетворения, то некоторое время, вспоминая весь этот процесс, мы как бы снова переживаем это удовлетворение. Желание возродить в памяти уже пережитое счастье называется *анувритти*. Этот процесс анувритти (счастья) носит название *рага*. Если мы когда-либо пережили страдание, то при воспоминании об этом у нас рождается отвращение (*видвеша*) к страданиям.

После того как человек перенес болезнь и был близок к смерти, у него появляется боязнь за свою жизнь и желание сохранить ее, что получило название *абхинивеша*. Индивид (*ахам*) считает, что у него в этом мире имеется жена, сын, дом и другое состояние, которое привязывает его к миру. Это чувство (*мановритти*) называется страхом перед смертью. Избавление от пяти видов страданий (*клеша*) возможно посредством йоги. Когда пуруша избавляется от читты, он лишается индивидуальности, желаний и стремлений. Если читта действует, то пуруша ведет наблюдение (*нирикшана*), а если читта принимает положение йоги, пуруша вновь обретает свою форму.

Мы можем постигнуть внутреннюю силу в том случае, если преодолеем притягательность внешних объектов с помощью сосредоточенности (йоги). Состояние йоги не означает состояние транса. Когда над нами господствуют гуны раджаса, читта приходит в движение и наслаждается внешними объектами. Когда преобладают гуны

[1] «Философия йога», 2.6.

томаса, читта пребывает в состоянии инертности и наступает транс (*нидра*). Когда читтой управляют гуны саттвы, происходит сосредоточение на одном объекте и наступает сосредоточенность. Сосредоточенность является как бы прелюдией к более высокой ступени деятельности читты. Эта сосредоточенность принимает высшую форму в стремлении ограничить свои чувства познанием [бога]. Каждая модификация ума оставляет после себя предрассудки (*санскара*). Отсутствие достаточных препятствий для познавательных функций ума при стремлении к избавлению влечет гибель санскары. Читта в своем стремлении к познанию принимает форму объекта познания и субъекта познания. Наша читта является ареной борьбы противоположных стремлений. Здесь, конечно, проявляется непреодолимое стремление к самосохранению и продолжению рода (*праджаната*). Считается, что это стремление обуздать очень трудно. На широкую дорогу йоги можно выйти только в том случае, если удается преодолеть неведение, страсть, гнев, сомнение, бездеятельность и другие пороки. Имеются следующие четыре ступени йоги: *мантрайога, лаяйога, хатхайога* и *раджайога*. *Мантрайога* означает не что иное, как укрепление здоровья с помощью повторения *мантр* и сосредоточенности на их значении. *Хатхайога* — это установление контроля за своей ежедневной деятельностью (*крия*). *Раджайога* — это глубокое сосредоточение читты с целью познания бога. Эти три вида йоги, то есть мантрайога, лаяйога и хатхайога, считаются в общей системе несовершенными приемами. Лишь раджайога считается системой йога. Для того чтобы овладеть этой ступенью йоги, необходимо быть внимательным, соблюдать требования аскетизма, изучать веды и почитать бога.

Йогины полагают, что существуют три пути обретения познания [1]. Этими путями, или средствами, достижения познания являются следующие: восприятие (*пратьякша*), предположение (*агам*) и вывод, или заключение (*анумана*). *Пратьякша* — это целый процесс, который рождается в уме после сосредоточения органов восприятия на

[1] См. «Философия йога», 1.7.

внешнем объекте. *Анумана* — это тоже процесс познания, которое следует после восприятия объекта и суждения об этом объекте. Возникающие представления о предмете после восприятия достоверного словесного определения называются *агам*. Когда органы чувств возбуждаются в результате соприкосновения с объектами, тогда является восприятие *(санведана)*. Вследствие доминирования над читтой одного из трех, у разных пуруш может возникнуть разное восприятие одного и того же объекта в зависимости от того, какая гуна господствует над читтой. Система йога утверждает, что знания, полученные с помощью восприятия, вывода и предположения, еще не являются совершенными знаниями. Все эти знания рождены опытом *(абхиджнята)*. Такие знания могут возникнуть в результате неправильного понимания природы пуруши и читты. Истинный характер объекта познается только постоянной практикой йоги.

Если у человека нет никакого стремления к видимым объектам, тогда у него появляется желание вести отшельнический образ жизни: жажда наслаждений небесными и земными объектами затухает. На высшей ступени отшельничества йогин уже не ощущает потребности и во внешних объектах и не интересуется их качествами [1].

Когда пракрити оставляет пурушу, она становится неспособной к проявлению действий, или игре *(лиле)*. *Кайвалья,* или спасение, — это такое состояние, когда самосознание *(атмачайтанья)* основано на силе, в которой никакой естественный предмет не находит своего отражения. Пуруша воплощается в порочное *(калушита)* тело человека, а также покрывается оболочкой подвижной читты. Тело является сутью механизма проявления духовной жизни. Учение йога предлагает следующие восемь средств устранения препятствий, которые стоят на пути просветления читты: 1) *яма* — воздержание, 2) *нияма* — культура, 3) *асана* — положение, 4) *пранаяма* — регулирование дыхания, 5) *пратьяхара* — удаление чувств, 6) *дхараня* — внимание, 7) *дхьяна* — созерцание и 8) *самадхи* — сосредоточение. Первые пять из этих средств относятся к внешним, а последние три — к внутренним.

[1] См. «Философия йога», 4.34.

Первое правило йоги состоит: в *ахинсе* — воздержании от нанесения какого бы то ни было вреда любому виду жизни; в *сатье* — правдивости в помыслах и речи; в *астейе* — неворовстве; в *брахмачарье* — контроле над чувственными желаниями; в *апариграхе* — неприятии ненужных даров. Суть астейи состоит в том, чтобы не брать вещей другого; *брахмачарьи* — в принятии благодарности *(шукрадхаран); апариграха* — это оставление силы *(тьягшакти)*. Святое Бытие означает очищение, это очищение представляет собой довольство; аскетизм, почитание бога и изучение вед означают *нияму* (закон). Асана характеризуется естественным положением, при котором не имеется волнений в читте и боли в теле. Асана имеет много видов: *падмасана, вирасана, дхадрасана, свастика дандасана* и т. д. и т. п. *Пранаяма* — это особый прием, способ ограничения естественного ритма дыхания. Когда имеет место пранаяма, то читта ощущает удовольствие и устраняется оболочка неведения. Такое состояние называется восприятием *(дхарана)*. *Пратьяхара* характеризуется особым состоянием, при котором органы чувств не реагируют ни на внешние движения, ни на приятную форму линий, ни на мягкие и нежные звуки. *Дхьяна* — это сосредоточенность на познаваемом *(дхарания)* объекте, которая возможна лишь после подавления внешних органов восприятия — то есть деятельности глаз, ушей, носа, языка и тела. Дхарана — это ограничение и направление читты в определенную сторону. Когда в результате глубокого созерцания выкристаллизовывается объект размышления, а тайна, связанная с процессом познания, исчезает, мы получаем *самадхи* [1].

Согласно системе йога, тело человека делится на две части. Центром тела считается пуп, от которого в обе стороны расположены члены. К органам или частям тела, расположенным выше пупа, если рассматривать человека в вертикальном положении, относятся голова, плечи и другие части, а к частям тела, расположенным ниже пупа — ноги и т. д. От пупа до головы идет центральная артерия, которая называется *сушамна-кандх*. Эта арте-

[1] См. «Философия йога», 2.3.

рия включает в себя следующие три, менее значительные: *иру, пингалу* и *сушумну*. Последняя, то есть *сушамна*, расположена в центре, а справа от нее — *пингала*, с левой стороны находится артерия *ира*. В каждой артерии имеется два круга, которые называются *падмаши*. В таких органах человека, как голова, глаза, горло, сердце, у основания пупа, пениса и между пенисом и анусом расположены *падма* или *чакра*. Эти жизненные органы являются трансцендентными, они расположены вне сферы познания, но они, конечно, воспринимаемы йогами. Каждый из этих органов имеет особое название: *свадхистхана, монипура, анахата, вишуддха, яджня* и *сахешрара*. В каждом теле человека насчитывается около семидесяти крор артерий и капилляров. В основе *сушумны-канды* расположена сила, именуемая *кулкундалини*, и, когда эта сила пребывает в бодрствующем состоянии, чакра находится в действии. При вскрытии головы обнаруживаются тонкие отверстия, которые называются *брахмарадхра*. Когда йога ощущает в сердце подлинный огонь, возникающий благодаря деятельности артерии *сушумна*, он подходит к брахмаруре, как бы встречается с избавившимся пурушей. Система йога утверждает, что имеются два вида деятельности: субъективная и объективная. Кроме этих двух видов деятельности, имеется еще одна, которая называется *кришна-карма*. Эта последняя считается оскорбительной и унизительной. *Кришна-карма* может быть как объективной, так и субъективной. Субъективная деятельность, связанная со знаниями *(виджняна)* и уверенностью *(вишвас)*, называется *шукла-карма*. Объективная деятельность бывает *шукла-кришна карма*. Когда нанесен хотя бы незначительный вред какому-либо живому существу, то это действие и называется *шукла-кришна кармой*. Все те, кто покинул все земное, способны совершать *ашукла-акришна карму*. Этот последний вид деятельности считается высшей деятельностью. Кроме того, существуют два вида *самадхи: сампраджнята* и *асампраджнята*. В некоторых работах *сампраджнята самадхи* называется *саджива самадхи* — живое сосредоточение. Ступенью ниже *саджива самадхи* находится *савитарка самадхи*, или внимательное самадхи, а выше расположена *нирвитарка самадхи*. *Савичара самадхи* считается значительно выше *нирвитарка самадхи*, а *нирвичара самадхи* — *савичара самадхи*. Если йогин находится в состоянии *саджива* или *самарюта самадхи*, то он обладает и понятием *(четаной)* об объектах.

Посредством *самадхи праджня*, или знания, выражается истина.

Над *савиджа самадхи* стоит *нирвиджна* или *асампраджната самадхи*. Всякий читта зависит от дживы, и когда эта *биджа* гибнет, то *самадхи* остается без семени, а йога теряет понятие об объектах, избавившись от хлопот пракрити, сущность *(сварупа)* пуруши проявляется в *сарвочча*, или высшем самадхи. Такое состояние считается блаженством.

Философия йога считает, что плод нашего невежества — тело, убежище *(читта)*, а объект — мирское счастье и богатство. Пока человек не избавится от этого невежества, до тех пор он не сможет стать свободным от пут *сансары*. Когда избавляются от деятельности *(карьи)* и мысли *(читты)*, является известный рассудок, вследствие чего авидья, или невежество, исчезает. В результате познания исчезают все ложные представления, душа становится светлой, читта не соприкасается с объектами, гуны обретают спокойствие, душа становится однородной. Высшая цель всякого дживы — спасение. Единственная цель жизни состоит в сохранении души, в избавлении от всяких земных пут благодаря настойчивому преодолению всех хлопот, связанных с удовлетворением желания и страстей. Йога не может пользоваться всякой вещью и считать ее пригодной для себя. Если же взор йоги был привлечен каким-либо внешним объектом, ему немедленно следует прибегнуть к приемам йоги. Такими приемами йоги считаются: аскетизм; чтение вед; поклонение Ишваре. С образованием определенных навыков в достижении самадхии прекращается всякая деятельность, начатая и будущая.

До тех пор пока не исчезло невежество, джива связан с сансарой.

Вся наша жизнь контролируется и поглощается большими и даже ничтожными успехами нашей деятельности. Хотя мы во всех деталях не знали минувшей жизни, тем

не менее мы можем об этой жизни составить определенное представление на основании современной жизни. Когда исчезает невежество, исчезает всякая деятельность и ее следствие.

Патанджали — основатель системы йога — не отводит места Ишваре в сотворении мира. В результате убийственной критики Ишвары и его деятельности со стороны Капилы и буддизма ни одна последующая философия, даже Шанкара и Шака, прямо и открыто не осмелилась считать Ишвару творцом вселенной, конечно за исключением Рамануджи и других его сторонников. Патанджали считает Ишвару добрым и милостивым, и разве мог этот сострадательный Ишвара создать мир, полный страданий? Совершенный и всеведущий Ишвара остается вне законов деятельности, ибо он наставлял и обучал древних муни. Ишвара является вечно свободным, следовательно, насколько разные цели пракрити и пуруша, настолько они не могут совпадать у человека и Ишвары. Имеется много путей, которые ведут к избавлению; почитание Ишвары является одним из них. Ишвара — особый пуруша; он не является творцом вселенной и ее хранителем, причиной гибели или причиной страданий. Тем, кто предан ему, он помогает обрести избавление от страданий. Ишвара помогает йоге обрести нирвану.

Мысли и идеалы системы йога не являются сколько-нибудь новым или оригинальным учением. Мы устанавливаем, что философия йога, подобно философии санкхья, является в своей основе механистической. Философия санкхья учит, что избавление может наступить только благодаря познанию, а система йога утверждает, что для этого необходимо внимание, сосредоточение и самадхи. Кроме пракрити и пуруши, в этой системе имеется еще Ишвара, но он представлен здесь таким добрым и близким *(тхунто)* Джаганатхом, что только печется об избавлении или обретении нирваны другими. Конечно, в системе йога чувствуется значительно большее влияние религии, чем в философии санкхья. Напрасно пытались йоги связать материалистическую философию санкхья с религией. Возможно, что система йога имеет некоторое значение для изучения субъективных упражнений и усилий, но как философия она не представляет особого интереса.

ФИЛОСОФИЯ ВАЙШЕШИКА

Основателем философии вайшешика принято считать Канаду. Полагают, что Канада жил в III веке до н. э. Другие утверждают, что подлинное имя основателя философии вайшешика было Кашьяпа. По-видимому, Кашьяпа происходил из рода Канады, подобно тому как Кришна относился к роду Гаутамы. В Индии, а также в Греции или других странах Европы можно обнаружить представителей как зажиточных, так и средних слоев населения, которые занимались изучением философии. Однако нет правила без исключения, подтверждением чему является Канада в Индии и ремесленник Дицген в Германии. Многие философы Индии и Греции добровольно предпочли бедность, но никто из них не был таким бедным, как Канада. Говорят, что Канада был так беден, что поддерживал свою жизнь зернами кукурузы, подобранными на сжатом поле. Из-за этого его стали называть «Канабхакшака».

Начиная свою философию, Канада говорил: «Я стану объяснять религию». В третьей сутре прямо рассказывается о его бедности и лишениях. По-видимому, суровая действительность и неприспособленность к тяжелой жизни заставили его заняться объяснением религии, а рассмотрение религиозных догм привело его к изучению и разъяснению устройства мира. Конечно, при объяснении религии он не создал значительных трудов, но при изложении своего понимания реального мира он высказал весьма ценные мысли, явившиеся вкладом в мировую сокровищницу мысли, чем и заслуживает всеобщую признательность. Естественно, что философия Канады является материалистической. Противники Канады стали называть его учение философией улукья. Конечно, мы должны помнить, что, если систему взглядов Канады называют

философией улукья, от этого значение ее не уменьшается, и, наоборот, если бы эту философию именовали системой браминов, она не стала бы более значительной. Доводы и аргументы Канады по своей природе являются индуктивными и диалектическими. Он был сторонником нахождения причин через следствия, а общее выводил из частного. Характер односторонности и ограниченности его философии мы объясним ниже.

Канада утверждает, что в основе развития мира лежат атомы. Основными являются следующие четыре элемента: земля, вода, свет *(тедж)* и воздух. Под «землей» понимается форма *(рупа)*, вкус *(раса)*, запах *(чандха)* и контакт *(спарша)*. Вода обладает следующими свойствами: прозрачной, но не яркой формой, приятным вкусом, свежестью, текучестью и вязкостью. Свет — это яркое светлой формы излучение; если прикоснуться к предмету, обладающему этим свойством, ощущается тепло. То, что определяют только посредством осязания, называют воздухом [1].

Акаша, или эфир, не обладает формой, вкусом, запахом и контактом. Канада учит, что атомы бывают четырех видов: земли, воды, тепла и воздуха. Представим себе, что мы разъединили ткань, тогда получаем пряжу. Следуя таким путем дальше, мы из этой пряжи получим хлопок, который можно разделить на бесконечно маленькие частицы. Наконец мы достигаем такого положения, когда эти маленькие частицы хлопка уже не могут быть дальше делимы. Такая бесконечно малая и неделимая частица и называется атомом. Самая ничтожно малая частица, из комбинаций которых состоит мир, — это атом. Если можно было бы вселенную разделить на мельчайшие частицы, наступила бы всеобщая гибель *(пралая)*, но атом как исходный элемент построения этого мира остался бы. Никаких других элементов, или частей, кроме атомов, не могло бы быть. Хотя атомы в этом случае оказались бы неподвижными, но способность к движению внутри них сохранилась бы. При благоприятных условиях и в силу законов атомы воздуха приходят в движение первыми. В результате действия и развития атомов возникают *двьяадука, эсарену* и *чатурнука.* Вследствие медленного и длительного процесса развития появляются первичные элементы *(махабхуты)*, образующие воздух *(ваю)*. Точно таким же образом возникает все на земле — огонь, вода, земля, растительный и животный мир. Из этих невоспринимаемых атомов возникают соединения двух и более атомов вплоть до появления молекулы. Существование этих атомов предполагается, исходя из их деятельности.

[1] См. «Философия вайшешика», 2.1.1—4.

«Способность субстанций и гун производить подобные себе объекты называется долгом *(садхарма)*. Из одной субстанции возникает другая, из одного качества *(гуны)* возникает другое» [1]. Хорошо известно, что из плода манго может родиться только манго и ничто иное. Из красной пряжи можно изготовить красную ткань, а из белой пряжи только белое полотно. Из пряжи производится ткань, из одной субстанции — другая, подобная ей субстанция, из красной пряжи — красная ткань, а из белой пряжи — белое полотно.

Канада полагает, что субстанции земли, воды, света и воздуха невечны и подвержены постоянному видоизменению. Только эфир *(акаша)* и атомы вечны. Всякая вещь, состоящая из элементов, не может быть вечной, а элемент представляет собой совокупность нескольких частей. Ткань состоит из частей и является чем-то целым, а пряжа — только часть этого целого. Точно такую же аналогию можно провести, сравнивая пряжу и хлопок. Пряжа представляет собой сущность хлопка. Все объекты, находящиеся в мире, представляются делимыми — только атом не обладает этим качеством.

Там, где обнаруживается предел, конец деления материи, там царство атома. Именно поэтому атом представляется вечным. Если какую-либо вещь бесконечно дробить, можно достигнуть определенного состояния, когда ее частицы больше не станут делиться. Эти оставшиеся неделимые мельчайшие частицы и называются шунья. Следовательно, из бесконечного и бесчисленного является конечное, измеримое *(париман)*, из бестелесного развивается нечто такое, что обладает формой, телом.

[1] «Философия вайшешика», 1.1.9—10.

Канада учит: «Анитья ита вишешатах пратишедхабхавах».

Если говорят, что все вещи и даже атомы не вечны и сама шунья атома не вечна, то в ответ на это можно сказать: не может существовать то, что не занимает места в пространстве. Если иногда говорят о том, что шуньята является проявлением вечного, то в ответ на это можно сказать, что не может быть вечным объект, если он не существует, ибо признание шуньяты вечной является следствием неведения *(авидьи)*. Мы, конечно, можем исходить из того положения, что вселенная развилась из шуньяты, но тогда все существующие вещи не обладали бы разными свойствами, и как могло бы возникнуть тогда их разнообразие? Иногда даже утверждают, что, поскольку атомы невоспринимаемы, они являются такой же причиной движения, как и шуньята. «Махатья некадхарваттват рупаччопалабхи» [1].

Качество причины проявляется в следствии. Очевидна лишь природа объекта, но не его качество. Природа объекта есть причина, которая сохраняется в следствии, и она сводится к нулю, если нам представляется, будто нет никакого различия между следствием и причиной. Если объект существует, он может быть воспринимаем, а если он не существует, он не воспринимается — другого суждения по этому вопросу не может быть. В темной комнате никакой вещи воспринять нельзя, но может ли кто-либо сказать, что в этой комнате нет никаких вещей? Восприятие субстанции возможно при двух условиях: она должна иметь воспринимаемые размеры и проявляющуюся форму. Атомы представляют собой очень тонкие тела, не имеющие формы и вкуса, а следовательно, они не воспринимаемы.

Атомы являются реальной причиной каждого следствия. Четырем элементам соответствуют четыре вида качеств, и, чтобы можно было воспринимать их, существуют четыре органа восприятия. Как бы ни были возбуждены органы чувств, один орган чувств может одновременно воспринимать только одно качество. Глазами смотрят, и ими нельзя отведать вкус; языком устанавливают вкус, но

[1] «Философия вайшешика», 4.1.6.

нельзя при его помощи рассмотреть какой-либо предмет. Вместе с разрушением и гибелью элементов прекращают существование и их качества. Качество проявляется лишь вместе с атомами. Именно в атомах вещества можно видеть возникновение новых качеств под воздействием света и тепла. Когда гончар ставит свой кувшин на огонь, то одно свойство этого кувшина исчезает, а другое свойство проявляется, то есть в результате воздействия огня на глину атомы ее вступают в новые комбинации и окрашиваются в красный цвет — происходит процесс рождения нового кувшина. Процесс разрушения старого состояния кувшина и создания нового происходит так быстро, что мы едва замечаем его нашими глазами.

Частицы атома имеют круглую, или шаровидную форму. Форма атома представляется вечно шаровидной. Он не имеет ни внутренности, ни внешности и не занимает пространства. В действительности атомы неделимы. Канада строит свою атомистическую теорию, подобно тому как это сделал Демокрит, в абстрактно теоретической форме. Дальтон первый поставил атомистическую теорию на научную основу. Атомистическая теория в свое время оказала большое влияние на такие науки, как теоретическая физика и химия. В изложении Канады и Демокрита она объясняет только явления природы. В III веке до н. э. в результате вторжения в Индию Александра Македонского Индия вступила в непосредственный контакт с Грецией. Сейчас нам не представляется возможным утверждать, что Канада находился под влиянием атомистического учения Демокрита. Во взглядах Канады и Демокрита по вопросу о строении и модификациях атома имеются значительные расхождения. В самом деле, Демокрит утверждает, что атомов бесчисленное множество, что они лишены качеств, неделимы и имеют одинаковую форму. Они обладают формой, весомостью и занимают известное пространство, в то время как Канада считает, что имеется четыре вида атомов, причем каждый из них обладает своим особым качеством. Атомы, по Демокриту, находятся в вечном движении, а Канада учит, что в период распада атомов движение их прекращается при сохранении лишь известной вибрации. Далее, у Демокрита атомы находятся в постоянном движении в самых разнообраз-

ных направлениях, а согласно учению Канады, они перемещаются в соответствии с непознаваемыми законами. Следует отметить совпадение теоретических воззрений Канады и Дальтона.

К тому же атомы неоднородны, они различны, конечно, их больше, чем четыре вида. И только в основной материи сохраняются атомы одного рода. Канада, конечно, неправ, когда говорит, что в период распада и гибели атомы остаются неподвижными. Вещество есть совокупность элементов, а элемент сам состоит из комбинаций незримых атомов. Каждое особое вещество имеет элементы одного вида, но у разных веществ имеются различные элементы. Элемент — совокупность атомов, причем эти атомы однородны. Элементы сложных веществ состоят из неоднородных атомов. Когда в химической реакции участвуют два и более веществ, то элементы каждого участвующего в реакции вещества распадаются на атомы и соединяются в новой комбинации; в результате реакций, следующих одна за другой, создаются новые элементы, которые образуют новые вещества. Слабое развитие науки того времени обусловило взгляды Канады на строение атома и способствовало тому, что он видел лишь изменение материальных атомов и реакцию, протекавшую во время изготовления кувшина.

Демокрит утверждал, что атомы однородны и что они различаются количественно, но не качественно, а согласно учению Канады, атомы различаются как количественно, так и качественно. Мы считаем, что мысли, изложенные Канадой по вопросу строения атома, являются более прогрессивными и передовыми, чем у Демокрита. Далее следует отметить, что утверждение Канады о том, что атомы соединяются между собой парами и по три пары *(трасарену)*, не имеют никакого научного обоснования. С этой точки зрения буддийские сарвастивадины более научно объясняют аналогичное явление, ибо они совокупность атомов называют вещью.

По мнению Канады, существуют семнадцать качеств атома: *«Рупа* (форма), *раса* (вкус), *гандха* (запах), *спарша* (осязание), *санкхья* (число), *паримана* (величина), *притхакатва* (определенность,) *саньйога* (соединение), *вибхага* (разъединение), *паратва* (отдаленность),

апаратва (близость), *буддхи* (познавательная способность), *суккха* (удовольствие) и *дуккха* (страдание), *иччха* (желание), *двеша* (антипатия) и *праятна* (усилие). Кроме этих основных качеств, существуют еще следующие: *гурутва* (значимость), *дравьятва* (субстанциональность), *снеха* (вязкость), *санскара* (стремление), *дхарма* (добродетель), *адхарма* (порок), *шабда* (звук)»[1].

Существуют пять видов проявления атомов: *уткшепана* (развитие), *авакшепана* (разложение), *акунчана* (сокращение), *прачарана* (расширение) и *гамана* (движение). Имеются семь цветов — белый, голубой, красный, желтый, зеленый, коричневый и разноцветный; пять видов вкуса: кислый, горький, острый, соленый и сладкий. Осязание может быть трех видов: ощущение горячего, холодного и теплого. Грубость *(каркашатва)* мягкость *(масринатва)*, жесткость *(катхинатва)* и субстанциональность являются свойствами осязания. Звук есть качество эфира. Число есть такое качество вещей, для обозначения которого мы употребляем слова: один, два три и т. д.

«В числах вечна только единица, остальные не вечны». Другие числа мысленно сравниваются с единицей. Если мы видим когда-нибудь какой-либо кувшин, мы можем составить себе представление об одном кувшине. При виде другого кувшина мы также получаем представление об одном кувшине. Когда мы думаем об этих двух кувшинах одновременно, то получаем представление о двух кувшинах. Один существует реально, два или более — это плод нашей мысли.

Величина — это такое качество, благодаря которому мы можем разделить вещи на большие и малые, на длинные и короткие. Величина *(акаша)* бывает большая и чрезвычайно большая, атомистическая, или чрезвычайно малая, и малая. Величина преходящих субстанций познается через число, размер и различные частицы, которые занимают известное пространство. Все объекты измеримы и имеют свои пределы. Обычно выясняются качественные и количественные различия объекта, его своеобразия. Связь двух разнородных объектов назы-

[1] «Философия вайшешика», 1.1.6.

вают соединением. Разрыв этой связи и возникновение разнородности носит название разделения.

Когда дерутся два барана, их рога соединяются. Кроме такого соединения, может также возникнуть и другое соединение: например, когда мы пишем пером на бумаге, то происходит соединение не только пера и бумаги, но и нашей руки с бумагой через перо. Изменение объектов происходит под воздействием постоянного их соединения и разъединения. Близость и отдаленность в пространстве и времени, одиночность и множественность относятся к понятийным категориям. Эти представления лучше назвать связью материальных предметов, чем качеством. Удовольствие и страдание, симпатия и антипатия, усилие и познание суть качества души. Всякий предмет в силу своей тяжести стремится к земле. Атомы земли и воды являются наиболее важными. Драватва — причина текучести некоторых субстанций, таких, как вода, масло, воск и т. п. Текучесть воды — это извечное ее свойство, а текучесть топленого масла, воска и т. п. есть явление причинное, обусловленное. Такие тела, как воск, становятся текучими вследствие плавления их на огне. Вязкость есть качество воды и причина сцепления ее частиц.

Дхарма и адхарма означают соответственно добродетель и порок, то есть предписанные и запрещенные действия; первое ведет к счастью, а второе — к несчастью. Судьба *(адришта)* есть проявление невидимой силы. Она вносит порядок в мир хаоса. Индивид познает действие и его следствие в силу своей судьбы. Основным положением философии вайшешика считается адришта, или судьба, рок. На самые различные вопросы, как например, почему магнит притягивает железо, чем вызывается первичное движение атомов, почему огонь стремится вверх и т. д., философия вайшешика отвечает: благодаря адрište. Стремление *(санскара)* бывает трех видов: *вега* (скорость), которая поддерживает движение вещи, *бхавна* (впечатление ума), содействующее воспоминанию, и умение опознавать вещи: *стхитистхапаката* (эластичность), благодаря которой вещи стремятся к восстановлению прежней формы. Действие *(карма)* не является ни субстанцией, ни качеством.

«Карма в одно и то же время не может пребывать

больше чем в одном веществе, ибо карма не обладает качествами и является независимой причиной соединения и разъединения». Действие *(карма)* есть основная причина соединения и разъединения. Карма носит мгновенный характер. После того как происходит соединение или разъединение вещей, карма исчезает [1].

Вы собираетесь произвести омовение в водах Ганга, которые в этот момент совершают свое движение. Это движение есть следствие соединения атомов воды. Прекращение движения вод Ганга также наступает благодаря силе сцепления. Итак, вначале происходит прекращение движения благодаря силе сцепления атомов воды, затем эти же силы приводят ее снова в движение. Здесь мы имеем некоторую аналогию с таким явлением, как непрерывность мысли, которая поддерживается знаниями слов.

Эфир *(акаша)*, пространство, время, душа и вещество лишены действий *(крияхин)* и не обладают телом. По мнению Канады, именно особенное есть реальность, общее — это плод мысли. «Между частным и общим имеется неразрывная связь» [2].

Под особенным мы понимаем то незначительное качество, которое имеется в какой-либо вещи и отличает ее от качества, присущего только другой вещи. Общее — это то, что характеризует вещи определенного класса по основному, господствующему признаку. В качестве иллюстраций, характеризующих эту общность, можно привести: *дравьятва* (субстанциональность), *гунатва* (качественность) и *карматва* (деятельность). «Апьяттранте бхьйохвишеша вхьях».

Только атомы являются вечными и представляют собой определенный вид материи. Все остальное преходяще, не вечно. Бытие отличается от вещества. Когда одно качество присутствует во многих предметах, его называют общим. Но когда кувшинность кувшина отличается от глиняного сосуда или чашки, то эта особенность выявляется посредством анализа. Если во многих кувшинах наблюдается превалирование одних качеств над други-

[1] См. «Философия вайшешика», 1.1.15.
[2] Там же, 1.2.3.

ми, — то это и является основанием для того, чтобы отнести их к определенному классу и установить их общность. Особенность *(вишеша)* является прямой противоположностью категории общего. Под особенностью следует понимать нечто, свойственное только данной субстанции, как например то, что отличает кувшин от дома. Если собрать множество разных кувшинов в одном месте, окажется, что все они обладают одним свойством — сущностью класса, которая называется *саманья* (общее). Общее и особенное устанавливается с помощью анализа. Те понятия, которыми обычно характеризуют субстанцию, качество и действия, не применимы к категориям общего и особенного. Общность *(садхарана)* мы понимаем, основываясь на частном, но конкретном *(вишеша)*. Категория особенного представляется реально существующей, подобно атомам. Однако вайшешики считают, что отдельный индивид рождается и умирает, но человеческий род существует вечно. При этом они утверждают, что особенное изменяется, а общее не подвергается изменениям. Известно, что многие животные исчезли, вымерли. Вместе с процессом вымирания каждой индивидуальной особи исчезла и сущность этого рода животных. Следовательно, без особенности, индивидуальности, невозможно понять общее.

Связь следствия с причиной неразрывна [1].

Звук — свойство эфира, а не души или ума, а индивид способен воспринимать звук. Таким образом, соединение есть внешняя связь, существующая как случайное качество двух сущностей, связанных данным отношением. В отличие от соединения самавая есть постоянная, внутренняя *(абхьянтарика)* связь двух сущностей. Понятия, связанные самвайей, не могут быть заменены понятиями, связанными саньйогой. Исходя из наличия неразрывной связи объектов, существование самавайи предполагается, но она не воспринимается.

Канада, рассматривая категорию небытия *(абхава)*, утверждает, что независимых миров не существует. Такие категории, как *праг-абхава* (предшествующее небытие), *прадхванса-абхава* (небытие вещи в результате ее разрушения) и *ананьё-абхава* (несуществование одной вещи как другой), существуют и могут быть воспринимаемы лишь в связи с бытием *(бхавая)*.

[1] См. «Философия вайшешика», 2.1.26.

Карма бывает двух видов — *джаван-пурвак* и *иччхадвеша-пурвак,* то есть первая — *дживан-пурва-карма* — действует в интересах я, вторая — *иччхадвеша-пурван* — действует в интересах пракрити.

Одно удовольствие порождает стремление к другому. Если какая-либо вещь по своей природе противна удовольствию, она вызывает ненависть. Человек постоянно стремится избавиться от явлений и вещей, вызывающих страдание, и старается обладать такими вещами, которые приносят радость и наслаждение [1]. Земное благополучие *(партхива сривриддха)* и духовное *(адхьятлик)* богатство приносят избавление. Насилие *(хинса)* рассматривается как преступление, а ненасилие — как высшая благодетель. Пока мы имеем стремление к чему-либо, до тех пор будет иметь место добродетель и порок, а следствием этих процессов является телесное бытие. Тело — это определенное вместилище, где сосредоточивается переживание и наслаждение. Мир есть не что иное, как следствие невидимого контакта вещей с телом. Прекращение такого контакта с телом называется избавлением от страдания. Обычно люди говорят, что данная вещь красива или безобразна как особое соединение или расположение атомов. Когда человек сможет понять, что в основе различия вещей лежат атомы, то он достигнет знания. Нужно понять тот факт, что все индивиды равны между собой. Когда эта непреложная истина будет понята, тогда не будет иметь место эгоизм. После избавления от деятельности, ведущей к эгоизму, все гуны индивида исчезают и находятся в состоянии, лишенном качеств, подобно эфиру. Именно невидимая сила является первопричиной существования атомов и индивидов. Когда мы говорим о первопричине, мы не имеем в виду Ишвару.

Вайшешики утверждают, что существуют четыре вида доказательств *(праманы)*: восприятие *(пратьякша)*, вывод *(анумана)*, воспоминание *(смрити)* и познание священного писания *(арша-джняна)*. Посредством восприятия

[1] См. «Философия вайшешика», 6.2.16.

мы познаем объекты, их качества и действия; арша-джняна способствует познанию души, а познание с помощью сравнения, передающееся по традиции, а также память включены в ануману. Достоверность познаний, основанных на священном писании, зависит от их авторитетности. Но слова не вечны, следовательно, и авторитет вед не является абсолютным. Однако риши своим умом постигли многие истины и донесли их до нас. Конечно, веды составлены умными людьми, а после того, как они были написаны, их обожествили.

«Знания достигнешь только тогда, когда правильно поймешь слова изречений. Выяснение значения слов и предложений происходит на основе всеобщей практики, все остальное — стремление, возможность, небытие — относится к предположениям»[1]. Канада отчетливо признавал только два вида достоверного познания — восприятие и вывод. Как только вы слышите знакомые вам слова, они тотчас же вызывают в памяти известные представления, образы, которые ведут к познаниям, а это дает нам возможность сделать вывод о том, что познание с помощью слова тоже относится к умозаключению. Такой метод познания, как аналогия, или сопоставление, Канада также относил к выводу.

В результате особой взаимосвязи души и ума появляется память. Причиной возникновения воспоминаний, как полагают, является взаимосвязь, или контакт, ума индивида со стремлением к познанию. Причиной памяти является опыт. Он существует благодаря воспоминаниям, но появляется лишь вместе с памятью и определяет характер последнего.

К иллюзорным познаниям относятся: сомнения, заблуждения, усердие *(анадхьявасай)* и сновидение.

Категория *(падартха)* понимается как объект, обозначенный словом, имеющим значение и вызывающим размышления. Субстанции присущи качества и действия; кроме того, имеются категории общего, частного и соединения. Субстанции с их качествами и действиями относятся к объектам. Они реально существуют и проявляются, а такие категории, как общее, особенное и соединение,

[1] «Философия вайшешика».

являют собой плод размышлений. Точнее, эти категории реально, независимо от человеческого ума не существуют, они суть логические категории. Земля, вода, воздух, свет, эфир, время, пространство, душа и ум — таковы девять видов сущности. Кроме души, все остальные субстанции обладают движением, протяженностью, атрибутами и т. д. Эфир, пространство и время являются всеобщими сущностями, обладающими протяженностью. Данные сущности есть предпосылки бытия всех остальных объектов. Атомы души, ума, пространства, времени и эфира не могут быть легко восприняты.

Протяженность есть качество, присущее имеющим форму сущностям. Всесущие сущности во взаимодействии с другими сущностями или одни создают все объекты этого мира. Ум также состоит из атомов, но он ничего материального не создает. Эфир является всеобщим субстратом качества звука. Сущности земли, света, воды и воздуха имеют форму и создают другие объекты.

Канада признает бытие души, и эта душа является и субъектом и объектом, но не может стать объектом познания и познающим. Далее, тело, органы чувств и ум суть неодушевленные предметы, их природа не может обладать сознанием. Предполагается, что сознанием обладает только душа. Душа пребывает там, где имеется ощущение удовольствия и страдания, наблюдается процесс дыхания и деятельность ума. Когда происходит соединение души с телом, начинается процесс познания объектов. Душа познает внешние объекты и свои качества посредством ума. Хотя душа является всеобъемлющей, тем не менее процесс восприятия *(авагати)*, ощущения страданий *(ведана)* и деятельность *(карматитнарата)* связываются с телом. Каждая душа, как и ум, наслаждается плодами своей деятельности[1].

Большинство и меньшинство, быстрота, медленность и одновременность суть категории, измеряемые временем. Категория времени неделима, но в результате комбинации качеств, совершенствующихся во времени, она представляется вечной и субстанциальной. Такие наименования отрезков времени, как *пал* (24 сек.), *випал* (48 сек.),

[1] «Философия йога», 2.2. сутра 6—9.

анупал, служат для анализа деятельности. Хотя эфир по существу един, однако люди называют его *чхатакаша, патакаша* и т. п., а процесс действия солнца не подразделяют на разные названия [1].

Посредством измерения определяется, далеко или близко отсюда находится тот или иной предмет. Если неизвестно направление, то нельзя представить расстояние. Посредством сопоставления направлений определяется расстояние от одного предмета до другого. Если расстояние между предметами очень большое, то предметы кажутся незначительными. Протяженность как категория измерения пространства — вечная *(нитья)*. Пространство одно, но в целях практики существует множество направлений. Направления бывают различные, они известны как северное, восточное, западное и южное. Небосклон, или сторона, где всходило солнце в прошлом, всходит в настоящее время и будет всходить в будущем, называется востоком. Точно таким же приемом определяются другие части света: север, юг и запад. Таким образом, имеются четыре направления, или стороны горизонта. Пространство, время и эфир являются всеобщими категориями, и все конкретные вещи проявляются лишь посредством этих категорий. Пространство и время являются материальной причиной бытия вещей. Эфир представляется бесконечным и единым в своем потоке. Хотя он является бездействующей субстанцией, но представляет непременное условие существования качества звука. Эфир не состоит из обычных атомов; он является лишь средой, где происходит постоянный контакт атомов. Эфир есть причина звука, а пространство — основное условие всякой деятельности. Все объекты состоят из комбинаций пяти физических элементов. Пять физических элементов, лежащие в основе вещей, характеризуются следующими признаками: твердостью *(катхина)*, подвижностью *(тарала)*, прозрачностью *ваявия)*, светлостью *(тапджаса)* и эфирностью *(акашика)*.

Философия вайшешика, представленная Канадой, является механистической материалистической философией. Она стоит в научном отношении значительно выше философии санкхья, основоположником которой был Капила. Канада ясно себе представлял весь процесс возникновения и развития мироздания на основе модификации тонких атомов. Наиболее слабым местом в философии Канады является то положение, что он всю гамму изменений, протекающих в мире, сводит к внешним изменениям объектов, то есть к соединению и разъединению. Он не видел сложных превращений, протекающих внутри объектов. Поэтому вайшешики считают душу самостоятельной субстанцией, обладающей сознанием, а ум не рассматривают как эмпирическое сознание. Хотя душа возникла не из атомов, тем не менее она является вещественной *(дравья)*. Для того чтобы согласовать взаимосвязь души и материи, объекта и сознания, Канада изобрел внешнюю силу, которую назвал *адришта.* Он не дает точного определения своей «невидимой природе» *(адришта дхарме)*, и поэтому нельзя понять, то ли это объективная материя, то ли это духовная сущность, как это считали буддисты, или это процесс. Благодаря непрерывному процессу соединения и разъединения атомов происходит постоянное изменение объектов, которое ведет к их разложению и гибели; но этот процесс не сопряжен с созданием новых объектов. Его неудача заключается в бесполезности использования аналитических и синтетических, индуктивных и дедуктивных религиозных аргументов. В философии Канады хорошо представлен анализ и отсутствует синтез.

Вместе с тем следует отметить его удивительное понимание категории общего и особенного.

В научной теории эволюции Дарвина мы видим процесс накопления индивидуальных особенностей, происходящий по закону естественного отбора. В результате естественно-исторического развития постоянно изменяются животные и растения, давая новые формы и виды. Процесс эволюции в животном и растительном мире наблюдается постоянно. Таким образом, теория идеалистов о видах животных базируется на ложной основе. Буддисты заявляют, что каждый особый предмет — это реальность, наше общее представление — понятие об этих предметах — есть результат деятельности нашего ума. Канада учит, что особый предмет — тоже плод нашего ума, а реальны только те атомы, при соединении которых возни-

[1] «Философия йога 2.2,10; 2.2.13; 2.2.14; 2.2.15.

кает предмет, именно этот атом является особенностью. Атомы различны по своей природе и понимаются как реально существующие. Конечно, в результате сложного анализа устанавливается различная природа атомов, и нельзя сказать, что Канада не видит существования особых видов в растительном и животном мире. Хотя эти особи и реальны, но они не вечны, а относительны. Такие категории, как пространство, время и объекты, существуют независимо от нашего сознания. В равной мере категории эти не являются плодом нашего мышления или творчеством Ишвары. Канада был бедным человеком и поэтому хорошо понимал необходимость удовлетворения потребности человека в пище. Стремление к спасению — только слова. Полное избавление возможно только после смерти. Мирское богатство для Канады не является нежелаемой вещью. Только в устах состоятельных мудрецов, состоявших на службе у раджей и аристократии, эксплуатировавших сотни рабов и слуг, оставление всего мирского богатства превращается в удовольствие. Ввиду того, что Канада сам в жизни испытывал реальные лишения, в его воззрении не утверждается мысль об отказе от земных благ. Именно поэтому реалистическая материалистическая философия Канады своекорыстно замалчивается в нашей стране или преподносится в извращенной форме. Если бы здесь, у нас, по-настоящему уважали философию Канады и философию буддизма школы сарвастивадинов, то наша страна в области развития промышленности и науки ушла бы значительно вперед, обогнав Европу. Ученые западных стран во многих своих изысканиях исходили из атомистической теории, в результате чего они добились значительных успехов в физике и химии. Если бы в течение ряда веков в Индии проводились аналогичные исследования, мы, несомненно, достигли бы таких же результатов.

Философия Канады не лишена всех тех недостатков и ошибок, которые присущи вообще механистическому материализму. Субъект понимается им как пассивный элемент, который находится под влиянием внешних объектов. Роль и значение субъекта сведены, можно сказать, к нулю, ибо он не проявляет никакого действия.

Кроме воспоминаний о прошлом опыте, все объекты

соответственно расположены и существуют до опыта. Здесь также мало места отводится опыту, практике в познании истины, как и в системе саутрантиков. Следовательно, познание природы атомов есть лишь теоретическое знание. Канада оказался неспособным подметить и показать тесную взаимосвязь между теорией и практикой *(праяг)*. Но, несмотря на все недостатки и упущения, его философское воззрение в свое время было передовым. Освободив свое учение от религиозного влияния, он тем самым поднял свою философию на недосягаемую высоту. Те крайне незначительные религиозные проявления, которые имеются в его учении, появились либо под влиянием времени в последующие века, либо это признак боязни и дань философа современной ему богатой верхушке.

ФИЛОСОФИЯ НЬЯЯ

Создателем философской системы ньяя является Гаутама. Гаутама, Кашьяпа, Бхарадваджа, Кришна и другие составляют *готру* (род). В древнюю эпоху многие из них становились известными благодаря тому, что принадлежали к этой готре. Бог Будда принадлежал к роду Гаутамы, поэтому он известен как Будда Гаутама. Вполне вероятно, что основоположник философской системы ньяя назывался Акшапада Гаутама. Жил он примерно в IV веке до н. э. Философия ньяя имеет очень много сходных черт с другой философской системой, называемой философией вайшешика. Каждому человеку присущи чувства *(авег)* и мышление *(юкти)*. В определенной ограниченной области жизни человека нельзя не признать за чувствами значительной роли. Чувства вдохновляют человека на дела, но если разум не управляет чувствами, то результатом этого является лишенный всякой связи с реальностью романтизм, пустые мечты или слепая *бхакти* (приверженность к религии). Чувство — свойство души, мышление — свойство интеллекта. Лишь вместе душа и интеллект в состоянии вести человека по пути естественной жизни и познания. Но подобно тому, как в области душевных переживаний проявляется преобладающее влияние первоначального инстинкта, так и в интеллекте проявляется отсутствие душевной деятельности. С тех пор как человек, поднявшись на более высокий уровень жизни, чем животное, научился мыслить, он использует свою способность мышления. Следовательно, законы мышления не были созданы Аристотелем и Гаутамой, последние лишь оформили их как науку. В Индии эту науку о мышлении называли прежде *анвикшики-видьей*. По-

средством мышления, или разума, нельзя достичь Брахмы или бога *(Ишвары)*, поэтому шастры ньяйи не признавали бога. Доказательство этому можно найти в древнеиндийском эпосе Махабхарата. В главе Махабхараты «Шанти» говорится: «Так как я в предыдущем рождении был горд своей ученостью, являлся сторонником разума, осуждал веды (священные книги хинди), был предан бессмысленной науке о мышлении *(тарка-видье)*, был проповедником теории причинности *(хетувады)*, противником изречений брахманов в отношении Брахмы, атеистом и скептиком *(сандехой)*, — в этом рождении я предстаю в образе шакала. Кто предан науке о мышлении, тот противник вед, атеист и скептик» [1].

Наука о мышлении — бессмысленная наука. В «Своде законов Ману» говорится: «Брахму, который, признавая науку причинности *(хету шастра)*, станет пренебрегать ведами и *смрити* (кодекс индуистских законов), святые изгонят из общества как порицателя вед и атеиста» [2].

Ватсьяяна, Говиндараджа и другие комментаторы сутр и толкователи комментариев говорили, что подобное порицание может быть отнесено как к системе буддийской ньяйи, так и к философии локаята ньяйи, но в Махабхарате и в «Своде законов Ману» эти системы не разделяются. В этих произведениях порицается единая философская система ньяя. Впервые положил начало этим шастрам Апгиратаная Брихаспати. Именно с эпохи Ватсьяяны (то есть в IV веке н. э.) начинается строгое обособление буддистской ньяйи и индуистской ньяйи. До той поры казалось, что оба течения развиваются бок о бок. В эпоху династии Гупты зарождается современная индуистская религия. Ватсьяяна облек в новую форму ньяйю Акшапады, которая наложила отпечаток на буддистскую ньяйю. Вполне вероятно, что как раз в это самое время распространяется новая сутра, названная именем Акшапады. Ньяя Гаутамы тогда еще не была известна. Поэт Шрихарша писал в своем

[1] «Шанти-парва», 180, шлоки 47—49.
[2] «Свод законов Ману», 2,11.

произведении «Найшадхия чарита»: «Муктуйе ях шилатвай шастрамуче сарветашам готамамтамаветьяйва ятхачитха ятхайвашах». Здесь Гаутама упоминается как Гаутама, или лучший учитель.

Согласно философской системе ньяя, познание возможно лишь при наличии четырех элементов. Вот эти элементы: во-первых, субъект познания; во-вторых, объект познания; в-третьих, *прамити* (достоверное познание, или познание, не вызывающее сомнений); в-четвертых, *прамана* (умозаключение) как средство познания. Опираясь на умозаключение, мы определяем, достоверно или ложно наше познание. По мнению Ватсьяяны, комментатора философии ньяя, прамана — это механизм познания, посредством которого познающий субъект познает объект. В философии ньяя больше внимания уделяется рассмотрению праманы — средств познания, чем самому познанию. Познание какого-либо предмета определяется степенью его познания *(манадхина-мея-сиддхих)*. Посредством праманы достигается не только достоверное познание объекта, но устанавливается и обоснованность этого познания. Всякое познание вскрывает смысл. В науке о причинности дается описание закона, который управляет системой мышления. Согласно философии ньяя, существует четыре вида праман: *пратьякша* (восприятие), *анумана* (вывод), *упамана* (сравнение) и *шабда* (свидетельство). Из четырех видов праман наибольшее значение ньяя придает анумане. «Праманы делятся на восприятие, вывод, аналогию и свидетельство св. текстов».

Если мы желаем познать сущность *(сварупу)* какого-либо предмета, то мы должны выделить его из ряда других предметов. Для этого необходимо применить *санджняртху* (узнавание общих отношений). При санджняртхе возможны некоторые ошибки. Одна из них — *ативьяпти* (расширение объема понятия). Какова *санджняртха* коровы? Корова — животное, обладающее рогами. Такая *санджняртха* чрезмерно объемна, так как, кроме коровы, существует буйвол и множество других животных, носящих рога. Другая ошибка — *авьяпти* (сужение объема понятия). Мы говорим: корова — животное бурого цвета. Но ведь корова может быть не

только бурого цвета. Бывают коровы черные, красные и других цветов. Следовательно, если мы говорим, корова — животное бурого цвета, то мы допускаем сужение объема понятия *(шимабадхата,* или *авьяпти)*. Третья ошибка — *асамбхавта* (невозможность). Если сказать, что корова — животное непарнокопытное, как например лошадь, произойдет ошибка, потому что корова парнокопытное животное. Следовательно, такая *санджняртха* коровы невозможна. *Санджняртха* должна содержать все специфические признаки определяемого понятия и быть не шире и не уже. Корова, буйвол, лев и другие животные — четвероногие. Таким образом устанавливается точность *санджняртхи* предмета посредством применения различных свидетельств.

Из остальных источников познания чрезвычайно важна *пратьякша*. Комментатор Ватсьяяна говорил: «Когда происходит соприкосновение или контакт *(санникарша* или *самбандха)* органа чувств *(индрия)* со своим объектом, тогда мы получаем достоверное познание. Такое познание носит название *пратьякша джняна* (чувственное познание)». В чувственном познании участвует четыре фактора: *индрия* (чувство), *вишая* (объект познания), *санникарша* (соприкосновение) и *джняна* (познание). Если нет чувства видения, то не происходит и познания цвета, следовательно, орган зрения существует. Чувств пять: *акшиголак* (зрение), *карнавивар* (слух), *насика* (обоняние), *джихва* (вкус) и *твака* (осязание). Так как движение *(гати)*, общие качества *(джати)*, виды *(акрити)* этих чувств различны, то и известны пять видов чувств. Земля, вода, огонь, ветер, атмосфера — это пять элементов. Звук, прикосновение, запах, цвет, вкус —это пять качеств, которые проявляются благодаря пяти чувствам.

Когда ум сосредоточивается на каком-нибудь серьезном предмете, то долгое время мы не можем слышать внешний шум. Но как только манас войдет в контакт с ухом, мы сможем услышать эти звуки. Когда происходит соприкосновение различных объектов с различными чувствами, совершается восприятие объекта, но только тем чувством, с которым вступил в контакт манас. Различные объекты воспринимаются различными чувства-

ми. Манас является связывающей нитью между чувством и душой. Посредством манаса нельзя познать одновременно многое. Когда прокалываешь лепестки розы иглой, кажется, что лепестки прокалываются одновременно. В действительности же это не так. Лепестки прокалываются один за другим. Но это действие совершается так быстро, что кажется, будто все лепестки прокалываются сразу. Если восприятия следуют быстро одно за другим, кажется, что происходит одновременное познание многих предметов. На самом деле это не так. Познание происходит постепенно. Манас входит в контакт лишь с одним чувством, потому что ум по размерам подобен атому. Если бы манас был объемлющим, то наше знание не обладало бы последовательностью. Когда орган чувства входит в соприкосновение с внешним предметом, манас сам с быстротой молнии включается в чувство. На основании памяти, вывода, *сандехи, пратибхи, свапны, кальпаны,* на основании переживаний радости и страдания мы можем сделать вывод относительно существования нашего ума. Хотя манас и отличен от внешних чувств, он также является чувством. Манас — внутреннее чувство. Внешние чувства ведут свое происхождение от пяти элементов. Деятельность внешних чувств проявляется именно в отношении нескольких указанных объектов. Манас не происходит от элементов. И хотя манас не обладает указанным качеством, его деятельность проявляется в отношении всех предметов.

Существует шесть способов связи между чувствами и внешними предметами: *саньйога* (контакт), *саньюкта самавая* (соединенная присущность), *саньюкта самавета, самавая* (присущность), *самавета самавая, вишешаната* (отличительные признаки). Вначале, когда мы видим, например, горшок, происходит *саньйога.* Когда мы видим цвет горшка, происходит связь *саньюкта самавая.* Когда же мы узнаем, к какой категории принадлежит этот цвет, красный ли он, синий или белый, происходит связь, называемая *саньюкта самавета, самавая.* Звук воспринимается при произнесении слова. Связь, устанавливающаяся между словом и барабанной перепонкой, носит название *самавая* (присущность). После того

как мы услышали звук, мы можем узнать, к какому классу *(джати)* принадлежит этот звук. Опознавание того, является ли этот звук грохотом бури или плеском морских волн, происходит на основании связи *самавета самавайи.* Мы постоянно воспринимаем и отсутствующие предметы. Едва наши глаза войдут в контакт с поверхностью земли, мы можем сказать, что здесь змеи нет. Связь чувства с отсутствующими предметами называется *вишешанатой.* Согласно ньяйе, предметы и их качества существуют во внешнем мире независимо от нашего сознания. Нами воспринимаются как присутствующие, так и отсутствующие предметы. Представление, которое возникает сразу же после того, как наши органы чувств войдут в соприкосновение с внешним предметом, называется *нирвикальпа пратьякша* (неопределенное восприятие). Затем, когда мы познаем, к какому роду относится данный предмет, возникает *савикальпа пратьякша* (определенное восприятие). Согласно ньяйе, восприятие небытия означает существование небытия. По мнению буддистских наяйиков, восприятие небытия не означает существование небытия; это существование особого рода, при помощи которого делается вывод о небытии. Они говорят, что нет существования небытия змеи на поверхности земли, лишенной змеи, есть существование поверхности земли, лишенной змеи. Именно благодаря существованию поверхности земли, лишенной змеи, появляется предположение относительно небытия змеи. Поскольку существует разница между поверхностью земли, на которой есть змея, и поверхностью земли, не имеющей змеи, происходит восприятие поверхности земли, лишенной змеи, подобно тому как происходит восприятие поверхности земли, имеющей змею. Следовательно, индуистские наяйики хотя и признают чувственное познание небытия, однако считают, что небытие является не восприятием, а выводом.

В 4-й сутре 1 главы «Философии ньяя» говорится: «То, благодаря чему возникает познание в результате соприкосновения органов чувств с объектами, вызывающими ощущения, что есть знание, не являющееся *шабдой* из-за отсутствия *санджняятхи* познаваемого предмета, знание, лишенное ошибок, знание, свободное

от сомнения, — называется *пратьякша-прамана* (восприятие).

Когда предмет внешнего мира входит в контакт с нашими глазами, возникает наше познание посредством зрения *(даршана джняна)*. По мнению буддистских наяйиков, несмотря на то, что три наших чувства обладают чувственным контактом с внешним предметом, два других органа чувств не наделены вышеуказанным свойством. К таковым относятся глаза и барабанная перепонка. Глаза и барабанная перепонка — *апраптякари* (недостигающие) органы чувств. Оба они могут воспринимать внешний предмет, не входя с ним в чувственный контакт. Согласно философской системе ньяя, зрачки или хрусталики наших глаз являются не органами зрения, а лишь вместилищем этих органов зрения. Они обладают особенностью, схожей со светом. Свет, излучаясь из глаза, входит в контакт с отдаленными предметами. Поэтому-то у нас появляется познание относительно направления, дальности и расположения. По мнению буддистских наяйиков, сам зрачок глаза является органом зрения, именно через него мы видим внешний предмет. Эти зрачки не могут выходить из глазной впадины и вступать в контакт с внешним предметом. Орган зрения может воспринимать предметы, во много раз превосходящие его по размерам, например горы и пр. Если бы глаза входили в чувственное соприкосновение с внешним предметом, то они не смогли бы воспринимать огромные предметы, подобные горе. Глаз одновременно воспринимает и высоту дома и луну, хотя высота дома равна десяти хат[1], а луна расположена на высоте, во много тысяч раз большей, чем высота этого дома. Если бы глаза входили в чувственный контакт с внешним предметом, они не смогли бы воспринять одновременно предметы, расположенные на разном расстоянии. Они восприняли бы сначала предметы, находящиеся поблизости, а затем уже отдаленные предметы. Кроме того, если бы происходило чувственное соприкосновение, то глаза не могли бы воспринимать объекты,

[1] Хат—бенгальская мера длины, равная локтю, то есть примерно 45 *см*.—*Прим. перев.*

расположенные за слюдой, стеклом и другими прозрачными предметами. Следовательно, восприятие глаза не является чувственным восприятием, оно является приобретенным восприятием *(арджита)*. Индуистский наяйик Удаяна пытался дать ответ на этот вывод буддистских наяйиков. Он говорил, что как свет, входя в соприкосновение с объектом, освещает этот объект, так и зрачок глаза, выходя из глазного яблока, достигает объекта, потому что глаз обладает тем же свойством, что и свет. Свет, выйдя из глаза, входит в соприкосновение с внешним предметом. Так как скорость распространения света велика, глаз воспринимает одновременно и высоту находящегося вблизи дома и отдаленную луну. Стекло, слюда и другие прозрачные предметы не создают препятствий на пути движения света. Следовательно, объекты, расположенные за стеклом, слюдой, видны. Благодаря научным достижениям мы знаем, что изображение внешнего объекта падает на зрачок глаза и через нервы, которые подходят к глазу, это изображение раздражает мозговые центры, в результате чего мы видим внешний объект. Следовательно, индуистские наяйики совершали ошибку, когда они принимали положение, что свет, выйдя из глаза, вступает в контакт с внешним предметом.

По мнению Гаутамы, основной чертой познания является его непосредственность *(авьяпадеша)*. Согласно Вачаспати Мишре, автору комментария «Татпарья», *авьяпадеша* означает неопределенное *(нирвикальпа)*. Деревенский человек, попав в город, увидел трамвай. Это первое видение называется *авьяпадешей,* или неопределенным восприятием. Затем, когда кто-нибудь ему говорит, что это трамвай, у него появляется познание *шабда* (свидетельство) в отношении этого предмета, и он понимает, что трамвай — это название особого вида транспорта. Восприятие, связанное с названием, именуется *савикальпа упалабдхи* (определенное восприятие). Непосредственное восприятие означает неопределенное восприятие, то есть восприятие, не связанное с названием предмета. Специфическое *(вьявасаяятмак)* значит определенное восприятие *(савикальпа* или *нишчаяятмак)*, то есть восприятие, связанное с названием

предмета. Хотя автор основного комментария Ватсьяяна не упоминает о подобном различии, тем не менее Вачаспати Мишра в своем комментарии на комментарий Ватсьяяны говорит о ней. По мнению Гаутамы, всякое наше восприятие является определенным восприятием. Когда, увидев вдали какой-нибудь предмет, мы сомневаемся, корова это или овца, чувственное восприятие не совершается. Следовательно, по мнению Гаутамы, всякое наше восприятие есть определенное восприятие. По мнению Вачаспати Мишры, различие между определенным и неопределенным восприятием — это различие между познаванием и узнаванием. По его мнению, хотя на ступени неопределенного восприятия и познаются качества объекта, эти качества не представляются как специфические качества, связанные с объектом. Согласно Прабхакаре, на ступени неопределенного восприятия познается лишь сущность *(сварупа)* предмета. По мнению Гангеши, основоположника *митхили-ньяя,* на ступени неопределенного восприятия мы воспринимаем объект как таковой, не воспринимая того, в какой класс входит этот объект. Когда происходит познание класса объекта, совершается определенное восприятие.

Неопределенное восприятие не есть знание, это лишь зачатки знания. Когда предмет не связан с сознанием, тогда и в мыслях нет различия, тогда еще не совершается ни свангикараны, ни синтеза, ни анализа. Только при определенном восприятии начинается *свангикарана* (процесс установления сходства) и *притхакикарана* (процесс установления различий), и объект связывается с сознанием. При неопределенном восприятии *(нирвикальпа пратьякша)* «класс» и «связь» *(самбандха)* находятся в скрытом состоянии, они становятся очевидными при определенном восприятии. Неопределенное восприятие — первая ступень единого процесса, вторая, более развитая ступень — познаваемое суждение, определенное восприятие. Согласно Дигнаге, буддистскому наяйику, восприятие не свободно от кальпаны (процесс установления имени и класса объекта), оно связано с именем и классом объекта *«пратьякшам кальпанапорхам нама джатьядья санджуктам»* («Праманасамуччая», разд. I). Мы воспринимаем именно благодаря мышлению, так как неопределенное восприятие — ничто, а определенное восприятие — все. Но буддистский наяйик Дхармакирти говорит, что неопределенное восприятие есть *свалакшана* (познание особенности), оно свободно от *кальпаны.* Определенное восприятие является *саманья лакшаной* (познание классов): посредством познавательной способности определяется класс, к которому принадлежит объект. По его мнению, движение не отделимо от материи, класс коров не отделим от отдельной коровы. Когда мы даем название какому-либо предмету, мы выделяем этот особый предмет среди других различных предметов. «Колесница» — этим названием объясняется и какой-то предмет и само слово «колесница». Наше мышление выделяет и то и другое. Мы говорим: «Воин — оруженосец». Оружие и воин взаимно не связаны, несмотря на это благодаря познавательной способности происходит определенное познание их как находящихся по отношению друг к другу в связи присущности. Класс является творением нашего разума. Как только мы увидим реальное, мы говорим что-нибудь о нем, мы связываем его с другими предметами, реальное утрачивает свою *сварупу* (сущность), окрашивается цветом кальпаны. Так, например, когда младенец во второй раз узнает материнскую грудь, он руководствуется предыдущим опытом *(абхиджнята).* Первое восприятие материнской груди младенцем неопределенное, второе — определенное.

Согласно буддистскому наяйику Дхармакирти *кальпаной* называется процесс мышления, посредством которого устанавливается название и класс предмета. По мнению индуистского наяйика Джаянты, *кальпаной* называется связь класса, качества с предметом, связь процесса названия с субстанцией. Согласно буддистам, различия между частным и общим, между особью и классом, между субстанцией и качеством нет. Определенное восприятие устанавливает различие там, где этого различия нет. Класс коровы, качества коровы отдельно от коровы не воспринимаются. Разве кто-нибудь когда-нибудь воспринимал в предмете, обладающем свойствами, отдельно предмет и свойства? Название дается именно для того, чтобы выделить особенное из множест-

ва различных предметов. Посредством имен Рама, Шэм и других мы выделяем одного особого человека среди тысяч других. В то время как Дигнага всякое восприятие называет восприятием познающего субъекта, Дхармакирти, исходя из многообразности чувственного познания, признает существование внешнего мира независимо от разума. По мнению индуистского наяйика Удьйотакары, одинаково реальны и особенность и общность *(вишеша* и *садхарана)*, частность и совокупность *(вьяпти* и *самашти)*. По его мнению, познание особенности и познание класса неотделимы. Благодаря присущей связи общность содержится в особенности. Связь присущности воспринимается или выводится. Именно то в присущностной связи, что мы считаем особенным, создает реальный класс. Согласно Джаянте, так как объект определенного восприятия существует и при неопределенном восприятии, он не может быть нереальным. Деревенский житель, увидев трамвай, хотя и не знает его, может понять, какого рода транспортом будет трамвай. Если мы воспринимаем только особенную частность предмета, мы не можем связать первый момент восприятия со вторым. Сказать же в ответ на это, что во втором восприятии действует воспоминание о первом восприятии, нельзя, так как такое воспоминание невозможно, потому что второе восприятие не связано с первым.

Одним из наиболее важных положений логики является вопрос о различии между определенным и неопределенным восприятием, которое заключается в следующем: не выявляет ли сущности *(сварупа)* предмета определенное восприятие, подобно тому как это делает неопределенное восприятие. В буддистской ньяйе признается последовательное познание *(анувритти-джняна)*. Но что же служит основанием этого последовательного познания? Совокупность или частность, особенность или общность, преходящее или вечное, восприятие или невосприятие? По мнению буддистов, основой последовательного познания является частное, особенность, преходящее и невосприятие. По мнению же индуистских наяйиков, основой последовательного познания является совокупность, вечное, общность и восприятие. Согласно индуистским наяйикам, особенность и общность обособлены друг от друга, потому что корова — особенность — постоянно умирает и рождается, но класс коров остается тем же самым. Следовательно, реальным является класс коров, то есть общность. Согласно буддистским наяйикам, общность и особенность не обособлены друг от друга, понятие класса коров складывается из множества коров-особенностей. По мнению буддистских наяйиков, понятие класса порождено нашим разумом. Если вымрут все коровы-особенности, то вместе с ними исчезнет и класс коров, то есть общность. Следовательно, реальна не общность, а особенность. По мнению индуистских наяйиков, каждая особенность обладает двумя аспектами. По отношению к другим коровам моя корова Шьямали — особенность, но вместе со всеми коровами моя Шьямали — особенность-общность, то есть класс коров. С одной стороны, Шьямали — особенность, с другой — общность. Наука на стороне буддистских наяйиков. Благодаря дарвиновскому учению об эволюционном развитии мы знаем, что на земле гибнут животные и растения многих классов, что происходит изменение этих классов. Следовательно, нельзя сказать, что класс или общность реальны и вечны.

Согласно буддистскому наяйику Дхармакирти, существуют четыре рода восприятия *(упалабдхи): индрия пратьякша* (чувственное восприятие), *мановиджняна* (психическое восприятие), *свасанведана* (понятное только тому, кто сам испытал) и *йогипратьякша* (интуитивное восприятие, возникающее в уме в результате глубокого размышления). Чувственное восприятие происходит благодаря чувствам. Непосредственно после чувственного восприятия наступает психологическое восприятие. Это психологическое восприятие является восприятием иного рода. *Свасанведана* (понятное только тому, кто сам испытал) есть восприятие радости и страдания. Как кошка может видеть во тьме свою жертву, так специалисты в результате длительных постоянных занятий воспринимают предметы, недоступные восприятию простого человека. Такое восприятие называется *йогипратьякшей*. По мнению Дхармоттары, комментатора книги Дхармакирти «Ньяябинду», чувственное восприятие совершается до тех пор, пока наши чувства активны. Как

только деятельность чувств, хотя бы и на короткое время, прекращается, тотчас же появляется психологическое познание. По мнению неонаяйиков *свававведана* — это подчиненное следствие. Оно проявляется благодаря познанию. Согласно Гангеше, *свававведана* наступает тогда, когда мы говорим: «Я знаю эту лошадь». «Эту лошадь» — одно познание. Определенное познание — «Я знаю эту лошадь» — другое познание. *Свававведана* наступает вместе с определенным познанием: «я знаю».

Согласно Гаутаме, существует понимание общности. По мнению Гангеша Упадхайи, основателя философской системы неоньяя, *саманья лакшана* (восприятие классов) есть восприятие особенности *(вишешы)*. По его мнению, существуют три вида восприятия: *саманья лакшана* (восприятие классов), *джняна лакшана* (осложненное восприятие) и *йогадхарма лакшана* (интуитивное восприятие). Исходя из *саманья лакшаны*, или восприятия классов, частных признаков, мы с помощью познавательной способности в состоянии познать частные признаки класса, объемлющего все пространства и времена. Мы знаем лишь *садхарана лакшану* особенностей, но не знаем их взаиморазличий. *Саманья джняна* (восприятие классов) не является прямым порождением чувств *(индрий)*, ни творением чего-либо другого, оно есть квинтэссенция особенностей *(вишеш)*. Она не является совершенно нереальной. Квинтэссенция, воспринимаемая во всех особенностях, напоминает нам об общности *(саманья)* или классе *(джати)*. Едва мы увидим кусок сандалового дерева, как на память нам приходит аромат сандала. Такое познание есть смрити *джняна* (познание, основанное на воспоминании). Воспоминание об аромате сандала, появляющееся, едва мы увидим кусок сандалового дерева, есть *джняна лакшана* (осложненное восприятие). По мнению Джайнады, это незнание не является сложным, видение куска сандалового дерева не обособляется от ощущения аромата сандала. *Йогадхарма лакшана* зарождается в результате аскетизма и постоянного размышления.

«Это та самая лошадь, которую я видел тогда». Что это — познание *смрити* (познание, основанное на воспоминании), или *анубхути* (познание, основанное на чувственном восприятии), или частично *смрити* и частично *анубхути*? По мнению индуистских наяйиков, восприятие подобного рода есть *вишешанита пратьякша* (восприятие частных признаков). Если мы смотрим на предмет, который видели прежде, мы узнаем его. Согласно Джайнаде, это познание отлично и от восприятия и от памяти. По мнению буддистских наяйиков, это познание представляет собой сложную механическую сумму психических состояний, имеющих данную величину и обладающих формой математических подстановок. Чувственное восприятие *(индрия пратьякша)* не является причиной такого познания, потому что не может быть чувственного соприкосновения с предметом, который отсутствует. Так как в момент узнавания в сознании существует «это», то такое познание не есть *санскара* (впечатление). Оба познания действуют независимо друг от друга, оба обнаруживают различные результаты, в итоге оба познания не связаны между собой. Мы придаем единую форму процессу узнавания. Какова же сущность его объекта? Этот объект не есть отсутствующее явление, потому что в таком случае не было бы разницы между процессом узнавания и памятью. Процесс узнавания не имеет отношения к будущему, потому что в противном случае оно было бы тождественно с *кальпаной* (воображением). Если бы это узнавание относилось к настоящему, то настоящее оказалось бы тождественным прошлому. Следовательно, сказать, что посредством такого познания воспринимается настоящее, прошедшее и будущее,— значит противоречить самому себе.

Согласно Гаутаме, объект восприятия существует и при *садхараната пратьякше* (познании общности). Во-первых, чувства. Без помощи чувств не может происходить восприятие познаваемого объекта. Во-вторых, *манас*. Без помощи *манаса* чувства не могут воздействовать на предметы внешнего мира. Лишь при условии контакта между *манасом* и душой может зародиться наше познание, потому что сам манас лишен сознания *(ачетаны)*. Кроме вышеназванных посредников, существуют еще и внешние посредники, такие, как свет и т. д. Чувство зрения без света не в состоянии рассмотреть

объект отчетливо. Если какой-нибудь механизм или объект работает неточно, то у нас возникает неправильное познание (*митхья джняна*). Внешний мир таит в себе множество заблуждений благодаря существованию свойств (*гати*) и сходства (*садришье*). Сходство приводит к тому, что мы ракушку принимаем за серебряную монету, потому что они очень сходны между собой. При тусклом освещении предмет виден неясно. Если мы больны желтухой, то нам все кажется желтым. Если манас сосредоточивается на многих объектах, а *атма* из-за волнения приходит в возбужденное состояние, то неправильное познание (*митхья джняна*) длится долго. Неправильное познание происходит в результате того, что мы видим часть в изменении целого, в результате влияния правильного или искаженного впечатления (*санскары* или *кусанскары*), в результате привычки (*абхьясы*) и ложной памяти (*аятха смрити*). Случай, когда мы веревку принимаем за змею, является как раз результатом нарушения деятельности памяти.

Согласно философской системе ньяя, сновидение происходит в результате внешнего и внутреннего возбуждения. Вследствие взаимного возбуждения, вызванного прошлой дхармой или адхармой, во сне вновь оживает подсознательное впечатление манаса. По мнению Удаяны, деятельность всех сторон механизма познания прекращается не сразу. Поэтому-то сновидение подчас оказывается истиной. По мнению Прабхакары, сновидение есть результат прошлого познания. Философ вайшешик Прашастапада проводит разницу между сном и состоянием, близким ко сну. По его мнению, заблуждение обладает материальной основой, а иллюзия (*майя*) — не обладает. Охваченные любовью к женщине, многие влюбленные повсюду видят образ любимой. Это и есть зрительная галлюцинация. Что касается заблуждения относительно веревки и змеи, то в данном случае существует вещь, именуемая веревкой.

Пратьякша не есть познание, но она является своеобразной основой своего рода познания. Такого рода познание именуется *ануманой* (выводом). «Таким образом, существуют три вида ануманы, основанных на предыдущем восприятии,— пурвават, шешават и саманьятах

дришта». Мы устанавливаем вывод после того, как произошло восприятие. Основанием вывода служит именно восприятие. В выводе необходимо присутствие знания относительно двух объектов. Огонь с дымом здесь означают, что о наличии огня умозаключают из присутствия дыма. Где дым, там и огонь. Так как огонь проникает в дым, то огонь есть *вьяпака* (проникающий), а дым есть *вьяпья* (проникаемый). Отношение огня и дыма называется вьяпти (состояние проникновения). По мнению Удьйотакары, пратьякша является непосредственным познанием (*ашу джняна*), а *анумана* есть познание прошлого, настоящего и будущего. В выводе существует вьяпти-джняна (познание отношения проникновения), а в восприятии она отсутствует. Вывод не применяется к неизвестным объектам или к объектам, не вызывающим сомнения. Он используется лишь в области сомнения. Согласно Гангеши, *анумана* есть познание, порожденное другим познанием. Увидев дым на холме, мы делаем вывод о том, что на холме горит огонь. Что же здесь является объектом вывода? По мнению многих, — связь холма и огня. Другие же утверждают, что здесь делается вывод о видоизменении формы огня на холме. Согласно Удьйотакаре, именно огонь, являющийся причиной дыма, есть *анумея* (объект вывода). Буддистский наяйик Дигнага, опровергая все эти мнения, сказал, что в данном случае именно «горящий холм» есть *анумея*.

«*Дхарми* (обладающий свойством) в виде холма и *дхарма* (свойство) в виде огня воспринимались еще прежде, поэтому в данном случае посредством логического вывода (*анумана-джняна*) доказывается именно «горящий холм» [1]. Ватсьяяна, автор основного комментария ньяйи, неонаяйик и мимансак Кумарила Бхатта поддерживают это мнение. Увидев тучу, мы делаем вывод о том, что будет дождь. Такого рода вывод носит название *пурвават*. Увидев наводнение на реке, мы делаем вывод о том, что в ее верховье идет дождь. Такого рода вывод носит название *шешават*. Увидев рогатое животное, мы делаем вывод о том, что у него есть хвост. Такого рода вывод называется *саманьятах дришти*.

[1] «Прамана самуччая», разд. II.

Существуют два вида выводов: *свартха* и *парартха*. Вывод, совершаемый для получения знания для себя, называется *свартха*. Вывод, совершаемый для получения знания для других, называется *парартха*. Когда о каком-нибудь объекте существует двоякое мнение, то вопрос разрешает беспристрастное лицо. Все фразы, применяемые на диспуте для того, чтобы отстоять и доказать собственное мнение, носят название членов силлогизма *(аваява)*. «*Пратиджня* (некоторое утверждение), *хету* (причина), *удахарана* (общее суждение, иллюстрирующее связь между основанием и доказываемым фактом и подкрепляемое известными примерами), *упаная* (применение общего к данному случаю) и *нигамана* (заключение) суть пять членов силлогизма ньяйи». Например, существует разногласие во мнениях относительно *шабды* (свидетельства). Согласно философской системе ньяя, шабда невечна. Согласно философской системе мимансa, шабда вечна. Когда произойдет спор на эту тему, один из спорящих, обращаясь к другому, спросит: «Каков предмет твоего спора?» Если отвечать станет наяйик, он скажет: «Я хочу доказать именно то, что *шабда* невечна». Фраза «*шабда* невечна» является *пратиджней*. Спорящий может спросить, что же служит основанием для такого утверждения. Причиной невечности шабды является то, что она возникает. Такая фраза называется *хету* (основанием) и является вторым членом *(аваява)* силлогизма. Если же спорящий спросит, что же служит подтверждением тому, что возникший когда-либо предмет будет невечен, в ответ на это наяйик приведет примеры горшка, лошади, дерева и т. д. Такое высказывание — удахарана — есть третий член силлогизма. Допустим, возникший предмет невечен, но почему же шабда не будет вечной? Наяйик ответит: «И шабда рождается, рождение есть свойство шабды». Такое высказывание называется упанаей. Спорящий может сказать: «Подведи итог тому, что ты высказал за это время». Тогда наяйик скажет: «Причина невечности шабды — ее свойство рождаться». Такая фраза носит название *нигаманы*.

Из пяти членов силлогизма первый называется *пратиджня*. То, что хочет доказать истец, называется

пратиджня. То, что истец установит, называется *садхья* (больший термин вывода). *Пратиджня* — это такое утверждение, которое дает знание садхьи. По мнению Прашастапады, сторонника вайшешики, «*пратиджней* называется то, что не противоречит целям *анумейи» («анумейоддешо авиродхи пратиджня»)*. Когда мы хотим доказать *дхарму* (признак) огня на холме, именно понятие горящего холма есть *анумея* или *пакша* (меньший термин вывода). *Оксиморон пратьякши, оксиморон анумены, оксиморон* симих *шастр, оксиморон* самовысказывания и другие *оксимороны пратиджни* объясняются посредством положительных суждений. По мнению Джаянта Бхатты, так как в оксиморонах *пратиджни* нет характерного признака *(лакшана) пратиджни*, то они не противоречат лакшане *пратиджни*, иными словами, не являются необходимыми. Согласно Дигнаге, запутанное, самопротиворечивое, само собой разумеющееся *(дурбодхья, свавиродхи* и *свапрашиддха)* суждение не может служить основанием *пратиджни*. Неизвестная *шабда*, если она противоречит установленной истине и самой себе, не может быть *пратиджней*. «*Хету* — это суждение, дающее утверждение доказуемого предмета, подкрепленное сходством доказуемого с примерами». *Хету* бывает двух видов: *садхармахету* и *вайдхармахету* (имеющий сходные признаки и не имеющий сходных признаков). На кухне мы видим, что дым появляется из огня. Когда мы видим *самадхарми* (имеющий сходные признаки) дым на холме, мы делаем вывод о том, что именно огонь является причиной дыма на холме. Согласно Дигнаге, «так как хету является *садхармой* с *удахараной*, то оно, не будучи суждением, не может выступать в роли члена силлогизма». Если *хету* назвать *лакшаной*, характерной чертой обсуждаемого предмета, то, не выделяя «*садхармат*» как пятый член силлогизма, следует выделить «*садхармам*» как первый член силлогизма. В ответ на это Удьйотакара говорит, что, согласно Гаутаме, хету является лакшаной суждения, а не лакшаной объекта суждения. Следовательно, хету связан с пятым членом силлогизма. Хотя дым на холме и дым в кухне не одно и то же, они суть явления родственные *(саджатия)*. Суждение, которое

приводится для объяснения и выявления этого родства, называется суждением *хету*. Согласно Ватсьяяне, так же как *хету*, обладающая зарождением, не является вечной, подобно *шабде*, *хету*, не обладающая рождением, является вечной, подобно душе *(я)*. Свойство возникновения есть *вайдхарма* (отсутствие сходных признаков) *атмы*, потому что душа не возникает.

Согласно философской системе ньяя, предмет имеет возникновение, поэтому он не вечен. Каким же образом это объясняется? Посредством *удахараны* (примера). Примером этому служат горшок, дерево, животное и т. д. *Упаная* (применение общего к данному частному случаю) является следствием суждения *удахарана*, то есть зависящим от *удахараны*. *Шабда*, подобно горшку, обладает возникновением, поэтому-то она не вечна. Заключительное суждение *пратиджни*, следующее после суждения *хету*, называют *нигаманой* (заключение). По мнению мимансаков, существуют три члена силлогизма: *пратиджня* (утвердительное суждение), *хету* (обосновывающее суждение) и *удахарана* (иллюстрирующее примером суждение). Нагарджуна и Дигнага говорят об этих же трех членах силлогизма. По мнению Дхармакирти, существуют лишь два члена силлогизма: *пратиджня* и *хету*. По мнению Ватсьяяны и Удьйотакары, *упаная* и *нигамана*, хотя и являются противоречащими умозаключению, все же необходимы в меньшем термине *тарки* (гипотетического аргумента) для выведения вывода *парартха* (вывод для других). Согласно Гангеше, именно *вьяпти* (общее суждение) является скрытой причиной *(хету)* гипотетического познания *(ануманикджняна)*, именно *вьяпья* (проникаемый), в данном случае дым, является его абсолютной причиной *(чарам караной)*. Дигнага спрашивает: «Какова же сущность *(свабхава)* рассматриваемого предмета?» Кто не сделает из наличия дыма вывода об огне? Потому что подобное знание не новое. Ведь нам известно, что дым связан с огнем. Мы делаем вывод не относительно огня и холма. В этом выводе есть лишь один объект — это холм, потому что огонь не воспринимается. В действительности то, что выводится, является не огнем и не холмом, а горящим холмом.

Основываясь на жизненном опыте, мы можем сказать, что где дым, там и огонь. Согласно философской системе ньяя, этот жизненный опыт является недостаточным — нужно видеть и то, что где нет огня, там нет и дыма. Где дым, там огонь, но где огонь, там не видно дыма. В горящем железе нет дыма. Связь огня и дыма обусловлена *(анупадхик)*, а связь дыма и огня — нет. По мнению наяйиков, реальна общность *(садхарана* или *саманья)*. Представитель философии локаята Дхишана не признает общей связи *садхарана самбандха*, следовательно, философией локаята не признается *анумана* (вывод). Согласно буддистским наяйикам, общая связь нереальна, она является следствием мышления *(чинта)*. Общность, имя и тождество *(нама* и *абхинната)* есть кальпана. На своей руке мы видим пять пальцев, шестого *(саманья)* мы не видим, потому что шестой палец нереален, как нереален воздушный за́мок. Мы можем устанавливать причинную связь с *пакшей* (меньшим термином силлогизма) посредством сущности *(свабхава)*, тождественного происхождения *(тадьюпати)* и невосприятия *(анупалабдхи)*. Так как гималайский кедр есть дерево определенного вида, он служит примером сущности *(свабхава)*. Где дым, там и огонь — такая взаимосвязь служит примером *тадьюпати*. Так как в данном месте на поверхности земли не воспринимается змея, то отсутствие змеи есть *анупалабдхи*.

По мнению Вачаспати Мишры, бессмысленно спорить относительно того, что у единственного следствия *(пхала)* будет единственная причина *(карана)*. Из существования дыма мы делаем вывод не об огне, который сейчас имел место, а о прошлом. Если два предмета тождественны друг другу, то через восприятие одного из них происходит восприятие другого. Связь между гималайским кедром и деревом не является тождеством, потому что не все деревья суть гималайские кедры. Существует множество таких сосуществований, где нет причинно-следственных или неразрывных связей. Но причинно-следственная взаимосвязь проявляется не только в области классов *(джати)* и категорий *(шрени)*, она пронизывает все взаимосвязи. По мнению Прашастапады, восход луны, морской прилив, цветение красного лото-

са — примеры отсутствия причинно-следственной связи.

Между двумя предметами не может быть причинно-следственной *(карана-карья самбандха)* связи без отношения их согласованного присутствия и согласованного отсутствия *(анвая-вьятирека)*. Нить есть причина ткани, но цвет нити не является причиной ткани. Горшечник есть причина *(хету)* горшка, но отец горшечника не является причиной горшка. Связь *анвая-вьятирека* предусматривает присутствие причины *(карана)*, значит, и присутствие следствия *(карья)*; если не будет причины, не будет и следствия. Причинно-следственная связь *(карана-карья самбандха)* взаимообусловлена и противоречива. Следствие никакой таинственной силой не обладает. У каждого следствия есть лишь одна причина. Лишь в результате ошибочного анализа появляется представление о существовании множества причин. Если следствие ограничить соответственными размерами, представление об этом множестве исчезает. Если в реке прибывает вода, то мы делаем вывод, что или идет дождь, или в низовье реки воздвигается плотина. Когда же мы надлежащим образом проанализируем приток воды в реке, то нам станет ясно, явился ли причиной тому дождь или плотина. Приток воды в реке происходит по двум причинам. Если причиной его является дождь, то река становится пенистой и бурной, потоки воды несут листья, плоды, цветы с деревьев и т. д. Если же вода в реке прибыла из-за плотины, то вода спокойна, на ней нет никаких упомянутых признаков. Взглянув на тучи, можно с легкостью отличить истинный крик павлина от искусственного, имитированного человеком. Если результат считать особенностью следствия *(карья)*, то и *хету* (основание) явится особенностью следствия. По мнению многих, в результате существования особой силы вполне вероятно существование различных причин у одного и того же следствия.

Согласно ньяйе, существуют три вида причин *(каран)*: *упадана карана* (материальная причина), *асамавайи карана* (частичная причина) и *нимитта карана* (первопричина). Нить является материальной причиной ткани; пряжа и ее цвет — частичной причиной ткани. Если бы не было пряжи, то не было бы и ткани. Если

цвет нити синий, то и ткань будет синяя. Материальная причина есть материя *(васту)* или субстанция *(дравья)*. Частичная причина есть качество *(гуна)* или процесс *(крия)*. Ткач является первопричиной ткани; ткацкий станок, челнок и т. д.— помощниками *(сахакари)*. Результат многих причин ощущается непосредственно. Все эти причины носят название основных причин *(пракришта карана)*. Гончарный круг является механической причиной горшка. Когда этот круг в виде дерева рос в лесу, он не был механической причиной *(янтрик карана)*. Как только лесное дерево в виде колеса включается в процесс изготовления горшка, оно становится механической причиной. Согласно новой ньяйе, непосредственной причиной *(авьявахита карана)* горшка является именно труд. Следствие не существует до того, как оно порождено какой-то причиной. Эта теория носит название *асаткарьявада* (учение о том, что следствие нереально до своего производства). Согласно санкхье и веданте, следствие находится в скрытом состоянии в причине, первопричина способствует его проявлению. Наяйики говорят, что если бы ткань существовала в нитях, а горшок в глине, мы бы и воспринимали их таковыми. В таком случае мы одевались бы в нитки и для хранения питьевой воды употребляли бы глину. То, что прежде не существовало в определенной форме, зарождается в результате деятельности *хету* (основания). Кроме того, если бы результат был подобен основанию, то видимый мир превратился бы в невидимый, он был бы подобен невидимой материи. Новый предмет возникает именно из разрушения старого. Именно в результате разрушения различных частиц молока возникает простокваша. Едва завершается разрушение, наступает зарождение нового. Согласно санкхье, масло получается лишь из масляничного семени, и ни из какого другого семени его получить нельзя. Если причина и следствие чрезвычайно различаются между собой, то существование какого-либо определенного закона *(савикальпанити)*, следуя которому можно было бы установить связь между ними, становится невозможным. Согласно ньяйе, если причина и следствие однородны, то невозможно понять, что же является причиной, а что следствием. Согласно

санкхье, если бы причина и следствие не были однородны, то у потомка человека тоже выросли бы рога. Согласно философии ньяя, несуществование, или небытие, воспринимается, но это не значит, что возможно зарождение небытия, или несуществования. По мнению вайшешиков, желанный результат достигается благодаря воздействию на причину именно там, где возможность *(самбхавана)* существует в причине как присущность. Следовательно, из нити не возникнет горшок, из чрева женщины не появится человек с рогами. По мнению Шанкары, причину и следствие правильнее было бы назвать двумя формами одного и того же предмета, а не несвязанными между собой результатами *(сиддхи)*. Согласно ньяйе, причина и следствие — явления изменяющиеся, непостоянные, они не являются вечной материей, следовательно, говорить, что существует причина причины, абсурдно. В отношении причины и следствия существует преемственность, причины *(хету* и *карана)* составляют целое, а из него (целого) вытекает следствие *(пхала)*. Теория причинно-следственной связи ньяйи более прогрессивна и научна по сравнению с аналогичной теорией в санкхье и веданте.

Упамана означает установление неизвестного предмета из известного. То, что является познанием, основанным на сходстве ранее не виденного предмета с особенностью хорошо известного предмета, то, посредством чего на основании сходства устанавливается *садхья* (больший термин суждения), называется *упаманой* (сравнением). «Например, узнавание гавайи из сходства ее с коровой, узнавание мудгапарни из сходства с растением муд и узнавание машпарни из сходства с растением маш». (Комментарий Ватсьяяны.) В лесу обитает животное одного вида, называемое гавайей (дикая корова). Жители местечка никогда прежде не видели дикой коровы. Если какой-нибудь житель услышит от лесника, что в лесу есть животное, называемое гавая, похожее на корову, и затем, как-нибудь идя лесом, увидит животное, прежде не виденное им, но напоминающее корову, он вспомнит слова лесничего. А вспомнив слова лесничего, восприняв сходство данного животного с коровой, он решит, что это несомненно гавая. Решение

происходит здесь благодаря восприятию коровы, благодаря восприятию сходства с коровой, благодаря восприятию как источнику познания. Но коровность в известном животном не может быть установлена посредством какой-либо иной праманы, кроме как произнесения слова «гавая». По мнению Ватсьяяны, сравнение есть «познание связи одинаковых по названию предметов». Существуют лесные лекарственные растения мудгапарни и машпарни, похожие на стручковые овощи *муд* и *маш*. Если кто-нибудь, услышав об этом от знатока лекарств и снадобий, увидит в лесу такого рода лекарственные растения, он сделает заключение о том, что это мудгапарни и машпарни. Согласно Вачаспати Мишре, *упамити джняна* (знание, основанное на сравнении) происходит не только благодаря сходству признаков *(садхарме)*, но и благодаря их отсутствию *(вайдхарме)* и благодаря наличию одного признака. Согласно Барадардже, существует три вида сравнения *(упамити)*: *садхарма* (сходство признаков), *вайдхарма* (отсутствие признаков) и *дхарма* (наличие одного признака). Комментатор Вишванатта говорит, что посредством сравнения *(упаманы)* происходит определенное познание не только слова и смысла, но и сущности *(таттвы)*. Одновременно с установлением несомненности относительно мудгапарни происходит познание сущности мудгапарни, то есть познание того, что это растение является противоядием. По мнению Дигнаги, основное в сравнении именно восприятие *(упалабдхи)* сходства *(садришья)*, следовательно, оно (сравнение) входит в чувственное познание *(пратьякша-джняна)*. По мнению Канады, сравнение входит в состав ануманы. Согласно мимансе, в лесу происходит восприятие гавайи, а не восприятие коровы, мы видим сходство не гавайи с коровой, а сходство коровы с гавайей.

Свидетельство *(шабда)* называется *аптопадеша* (высказывание заслуживающего доверия лица). Кто же называется *апта* (достойным доверия)? По мнению Ватсьяяны, автора основного комментария, достойным доверия *(апта)* является тот, кто произносит суждение для того, чтобы посредством неоспоримого доказательства *(праманы)* изложить неопровержимую истину. Тот

же, кто хотя и обладает правильным познанием *(таттва-джняна)* объекта, но из лени не высказывает суждения или просто не желает высказать суждение, тот, кто высказывает противоположное суждение из-за того, что оказывается побежденным, тот, кто не в состоянии высказать суждения из-за поврежденности чувств, не является достойным доверия. Кроме того, высказывание всякого человека, будь он брахман или шудра или не принадлежащим ни к какой касте и стране, если он обладает познанием в отношении какого-либо предмета, он является достойным доверия. Обладающие невидимой силой *(адришто́й)* изречения шастр не являются изречениями, заслуживающими доверия, среди человеческих изречений есть бесчисленное количество изречений, заслуживающих доверия. Даже те, которые не признают изречения вед и других шастр достойными доверия, признают изречения самого научного материалиста лишь в виде истинного определенного знания *(сатья-нирная)* и в форме праманы (доказательства). Слово есть соединение букв, оно выявляет характер объекта. Слово есть связь того, что является показателем *(дьйотак)* и признаком *(чинха)* объекта. Относительно слова *(шабды)* существует две теории: спхотавада и падаспхотавада. По мнению приверженцев теории спхотавада, в слове *джала* (вода) содержатся две буквы: *джа* и *ла*. Отдельная буква *джа* никаким смыслом не обладает, необходимо ее соединение с другой буквой, нужно полное звучание. Но посредством буквы познание не достигается, для этого необходимо дополнительно звучание буквы. Согласно спхотавадинам (приверженцам теории спхотавада), буква или слово обладает смыслом. Звук *(спхота* или *дхвани)* бесконечен. *Джала* — это термин, не лишенный смысла, и *джала* означает полное звучание. Согласно падаспхотавадинам (приверженцам теории падаспхотавада), весь смысл выражается лишь предложением или частью предложения. В любом целом предложении предложение есть начало, слово — часть предложения, буква — часть слова. Предложение, слово, буква, хотя и выражают бесконечное количество смыслов, не порождают это бесконечное количество смыслов. Согласно философской системе

ньяя, слово — это то, что обладает смыслом. Когда мы слышим последнюю букву в слове *джала* (вода), мы вспоминаем предыдущую букву и посредством манаса воспринимаем все слово целиком. Наше знание относительно объекта происходит именно в результате неизменно существующей связи между словом и объектом. Из трения двух тяжелых предметов возникает звук. В результате рождения одного звука происходит рождение еще одного звука, и так до тех пор, пока не будет поставлено препятствие последнему звуку. Звуки рождаются из эфира, а не из воздуха. И в пустоте может родиться звук, но, если отсутствует воздух, звук не слышен. Скорость звука зависит от воздуха, но последний не порождает звука. Несмотря на то, что звук неосязаем, он не вечен. У звука есть начало и конец. Если бы звук был вечен, то он был бы беспрерывно слышен. Тикание часов мы можем прекратить, коснувшись часов рукой. Согласно Ватсьяяне, всякий звук создает целый ряд звуков, и в этом ряду последующий звук уничтожает предыдущий, а последний звук уничтожается от соприкосновения с чинящей препятствия субстанцией. Согласно Вачаспати Мишре, движущая сила *(санчарита балай)* эфира, который является материальной причиной звука, становясь препятствием, уничтожает звук. Движущая сила эфира вместе с другими плотными телами делает акашу как материальную причину инертным; следовательно, когда останавливается непосредственная причина звука — барабан и палочка,— тогда больше не происходит зарождения нового ряда звуков и последний звук уничтожается.

Согласно ньяйе, связь слова и смысла не произвольна, она осуществляется посредством действующего закона. Определенные слова выражают определенный смысл, философия ньяйи не признает того, что слова суть божественные символы. Новая ньяя считает, что потенция *(шакти)*, то есть способность слов обозначать относящиеся к ним объекты, руководствуется лишь желанием человека. В разных странах, у разных народов существуют разные значения слов. Слову присущи индивидуальность, характерные особенности *(акрити)* и класс *(джати)*. Вьякти — это вместилище определенного обра-

за и характерного свойства слова. Вьякти — видимое, проявленное восприятие *(пратьякша)*. Особые свойства слова — это акрити слова. Так, отвисший подгрудок коровы является акрити коровы, то есть ее характерным свойством. Но наличие акрити недостаточно, необходимо также и джати слова. Если даже и существует акрити — коровность обыкновенной коровы, это еще не есть корова, потому что эта корова не входит в класс *(джати)* коров. Так и слово. Если существует лишь акрити слова, то этого еще недостаточно, так как необходимо наличие джати. Джати — это необходимая связь особенных присущностей, квинтэссенция особенности. Джати невидимыми нитями связан с различными предметами. По мнению буддистских наяйиков, слово не является обозначением присутствующего предмета. Посредством слова «лошадь» объявляют об отсутствии коровы, буйвола и т. д. Именно через посредство объявления несуществования под словом «лошадь» мы понимаем лошадь как объект. По мнению Удьйотакары, каждое небытие обладает другой стороной — бытием, потому что чистое бытие бессмысленно. В сфере двух взаимопротивоположных слов можно объяснить очевидное значение одного и небытие другого, но в сфере всех слов это невозможно. Именно благодаря обособлению от различных предметов слово имеет бесконечное число значений. Слово выражает обозначение некоторого присутствия. По мнению буддистов, слово не означает предмет, так как оно не находится в состоянии сосуществования предмета. В понятии «отсутствие змеи» предмета нет, но слово *сарпабхава* (отсутствие змеи) есть. Согласно Вачаспати Мишре, слово может обозначать как присутствующие в данный момент предметы, так и отсутствующие, так как слово выражает общность *(саманья* или *садхарана)*, а все особенности рассеяны в пространстве и времени в виде общности. Предмет, который обозначается словом, есть субстанция *(дравья)*, а само слово — это его название *(упадхи)*. Поэтому между словом и предметом нет связи. Если бы сам предмет был названием, подобно слову, то между двумя названиями связь стала бы невозможной. И слово «эфир» *(акаша)* и сам эфир инертны. Следовательно, между ними не может

быть связи. Согласно Ватсьяяне, слово и его значение не обладают производительной потенцией. Огонь не зарождается ни благодаря слову *агни* (огонь), ни благодаря значению слова агни. Хотя знание, основанное на слове как источнике знания является неопределенным, все же слова представляют собой источник познания.

Согласно ньяйе, смысл какого-либо предложения зависит от предположения *(аканши)*, взаимной пригодности слов *(йогьяты)* и близости слов друг к другу *(саннидхьи)*. Не всякая совокупность слов имеет смысл. Человек, океан, машина — такой набор слов не имеет никакого смысла. Здесь ни одно слово не зависит от другого. Слово *«агнисикта»* (влажный от огня) бессмысленно, потому что влажность не является свойством огня. Ничего не изменится от того, если слово произносить множество раз. По мнению Гангеши, смысл слова зависит от намерения говорящего. Сайндхавам анай[1] — здесь говорящий просит, чтоб синдхский конь пришел без соли. Если не знать желания говорящего, трудно понять, что значат эти слова. Такое познание называется *татпарьяджняна* (познание смысла, который должен быть высказан в предложении). Философия ньяйи, хотя и признает веды как источник познания, не считает их вечными, как это делает миманса. Веды не могут быть вечными, так как им присуще зарождение. Веды не ложны. Если кто-нибудь, желая сына, совершает жертвоприношения, предписанные ведами, и не получает сына, то не веды тому виной, а оплошность в выполнении ритуала. Веды не противоречат себе. Несмотря на то, что в одном месте вед говорится, что пусть он принесет жертву до восхода солнца, а в другом месте — пусть он принесет жертву после заката, оба эти указания не содержат противоречия, потому что оба жертвоприношения действенны. В ведах одно и то же не повторяется несколько раз.

По мнению Дигнаги, *шабда* (свидетельство) не является самостоятельным источником познания *(прама-*

[1] *Сайндхава*—полисемантичное слово; оно может означать и «морской», то есть «относящийся к морю», и «относящийся к реке Инд», и «выходец из провинции Синдх», и «морскую соль», и «каменную соль», найденную по берегам Инда, и, наконец, «лошадь». — *Прим. перев.*

ной). Когда мы говорим, что это предложение, заслуживающее доверия, мы понимаем под этим или то, что говорящий достоин доверия, или то, что его суждение заслуживает доверия. Если заслуживающим доверия является говорящий, то прамана попадает в отношение преемственности к выводу; если заслуживающим доверия является суждение говорящего, то прамана попадает в отношение преемственности к восприятию. По мнению наяйиков, в выводе содержится знак *(чинха)* и обозначенный предмет *(чинхита вишай)*, а в отдельной шабде их нет. Знание об объекте «горшок» выражено в значении слова «горшок». В случае, когда мы не произносим слово «горшок», познания объекта «горшок» не происходит. Если познание происходило бы, то восприятие можно было бы назвать выводом. Есть горшок — происходит его восприятие. Нет горшка — не происходит. Знание, достигнутое из восприятия, вывода и сравнения, отличается от знания, полученного из свидетельства. Согласно ньяйе, предания или сказания, переходящие из поколения в поколение, входят в состав шабды (свидетельства). Если предание идет от какого-либо заслуживающего доверия лица, то такое предание является действенным *(карьякари)*. Философия ньяйи не признает *артхапати* (постулирование) самостоятельным источником познания, подобно тому как это делает миманса. «Тучный Девадатта не ест». Эти слова мы должны понимать так: если Девадатта не ест днем, значит, он ест ночью. Потому что без еды тело не может стать упитанным. Миманса называет это постулированием, а по мнению наяйиков, это вывод *(анумана)*. Многие считают самостоятельным источником познания и небытие. Согласно же ньяйе, когда мы познаем какой-нибудь предмет через другой, то происходит *анумана* (вывод). Из существования туч и сильного ветра мы делаем вывод об отсутствии дождя. Несмотря на то, что собрались тучи, дождя долго не будет, если дует чрезвычайно сильный ветер.

Согласно ньяйе, если два человека имеют два собственных мнения относительно какой-либо истины, то для того, чтобы установить ее верность, происходит диспут. Диспут преследует две цели: достижение определенного

знания действительности *(нирная)* и одержание победы над противной стороной. Диспут, который служит достижению определенного знания действительности, называется *вада*. А диспут, проводимый ради достижения победы в споре, называется *джалпа* или *витанда*. Согласно Ватсьяяне, существуют три вида диспутов: *вада, джалпа* и *витанда*. Удьйотакара же считает, что Ватсьяяна говорит не о том, что существуют три вида диспутов, а о том, что диспуты нужно проводить тремя способами. Если это так, то вада низводится на степень джалпы и витанды. Между джалпой и витандой существует различие. В диспуте джалпа диспутант обосновывает свою точку зрения и опровергает противоположную. В диспуте витанда диспутант *(пративади)* лишь опровергает мнение оппонента *(вади)*, не обосновывая своей точки зрения. Во время диспута прибегают к нечестному ответу *(чхала)*. К примеру, оппонент *(вади)* употребляет выражение «навакамбала» в смысле «новое одеяло», а ответчик хитро возражает ему: «Здесь нет девяти одеял»[1]. То, благодаря чему оппонент *(вади)* и диспутант *(пративади)* видят заблуждения друг друга, то, на основе чего истец или ответчик одерживает победу над противоположной стороной, называется *ниграхастхана*. Существуют 22 вида ниграхастханы: 1) *пратиджняхани*, то есть устранение того утверждения, которое собирались обосновывать, 2) *пратиджнятара*, то есть то, что во время диспута вытекает из вновь установленной пратиджни, 3) *пратиджнянародхи*, то есть употребление слов, противоречащих пратиджне, 4) *пратиджнясаманьяса*, то есть непризнание суждения, 5) *хетвантара*, то есть переход от одного умозаключения *(юкти)* к другому, 6) *артхантара*, то есть проникновение внутрь связей, 7) *нирартхака*, то есть бесполезный анализ, 8) *абхиджнятартха*, то есть употребление труднопонимаемого слова, 9) *апартхака*, то есть употребление слов, не относящихся к делу, 10) *апартхакала*, то есть взаимное непризнание умозаключений, 11) *ньюна*, то есть нарушение основного порядка умозаключения, 12) *адхикарта*, то есть

[1] *Навакамбала* — санскритское сложное слово, которое можно перевести как «новое одеяло» и как «девять одеял». — *Прим. перев.*

гипербола очевидных истин, 13) *пунарукта,* то есть многократное упоминание об одной и той же вещи, 14) *аньюн бхашана,* то есть состояние отмалчивания, 15) *аджняна,* то есть непонимание утверждения, 16) *апратибха,* то есть нужный ответ, данный не вовремя, 17) *викшепа,* то есть увиливание от ответа под предлогом недомогания, 18) *матануджня,* то есть признание умозаключения противника, 19) *парьянуйогья кшепана,* то есть пренебрежение ошибкой, 20) *нирануйогайо,* то есть обвинение невиновного, 21) *апасиддханта,* то есть отклонение от принятого мнения, 22) *хетвабхаса,* то есть вывод из того, что не является истинной причиной.

Система ньяя все виды познания разделяет на две группы: *анабхаву* (познание, основанное на чувственном восприятии) и *смрити* (познание, основанное на памяти). Если смрити удаляется от знания, то прошлое стушевывается. Основа памяти зиждется на единственной первопричине — впечатлении *(санскаре).* Поэтому познается его отличие от познавания *(пратьябхиджня).* Согласно ньяйе, смрити не является самостоятельным источником познания. В смрити нет никакого чувственного восприятия объекта. Память есть именно воспроизведение того, что в настоящее время не существует, но что в прошлом существовало в какой-либо форме, в каком-либо состоянии. Прочность памяти зиждется на повторении прежнего познания. Так как *пранидхана* (глубокое размышление) и *лингадхингана* не протекают вместе, то и потенция памяти не проявляется одновременно. Существуют 23 причины памяти: 1) *пранидхана* (глубокое размышление), 2) *нибандхана* (регистрация), 3) *абхьяса* (навык), 4) *линга* (знак), 5) *лакшана* (отличительная черта), 6) *садришья* (сходство), 7) *парigраха* (принятие), 8) *ашраяшрита самбандха* (связь подчиненная), 9) *антарай* (помеха), 10) *вийога* (разъединение), 11) *екакарья* (имеющий одно следствие), 12 *виродха* (противоречие), 13) *атишая* (гипербола) [1], 15) *вьявадхана* (расстояние), 16) *сукшма-дукхамай* (обладающий счастьем и несчастьем), 17) *иччха двеша* (желание и ненависть), 18) *бхая* (страх), 19) *артхитва*

[1] В оригинале пункт 14 пропущен. — *Перев.*

(заинтересованность), 20) *крия* (действие), 21) *раг* (расположение), 22) *дхарма* (благодетельные поступки), 23) *адхарма* (неблагодетельные поступки).

Согласно ньяйе, сомнение *(сандеха)* есть несовершенное познание *(асампурна-джняна),* заблуждение *(бхранти)* есть ложное познание *(митхья-джняна).* Познание воды в мираже является заблуждением, потому что воды в мираже нет. Принятие миража за воду есть ложное познание. Одна группа философов утверждает, что бог существует, а другая группа говорит, что бога нет. Все они стараются доказать свою правоту. В данном случае появляется сомнение относительно существования бога. Когда мы видим птицу, то, если мы забыли ее название, мы спрашиваем другого, как она называется. Когда наступает сомнение *(сандеха),* всякая деятельность прекращается. До тех пор пока не разрешится сомнение, мы не можем двигаться вперед. Следовательно, состояние сомнения — это неурегулированность восприятия и отсутствие постоянности в нем. В данном случае не имеет места совершенное познание *(сампурна джняна),* потому что, хотя мы и воспринимаем птицу, мы забыли ее название. Последнее и является причиной того, что не возникает совершенного познания *(пурна джняна)* в отношении птицы.

Когда нарушается обычная деятельность нашего познания, появляется *хетвабхаса* (ошибка в умозаключении). Очевидную вещь *(пракашман падартха),* которая ввиду отсутствия признака причины не является истинной причиной, но кажется подобной причине, благодаря небольшому сходству называют *хетвабаса* (ошибка в умозаключении). Савьябхичара, вируддха, пракаранасама, садхьясама, калатита — таким образом, различаются пять видов *хетвабхаса* (ошибок в умозаключении): 1) *савьябхичара,* 2) *вируддха,* 3) *пракарана-сама,* 4) *садхьясама,* 5) *калатита хетвабхаса* («Философия ньяя», 1. 2. 4.). Когда кто-нибудь считает, что «щедрый значит богатый» или «богатый значит щедрый» — одно и то же, происходит *савьябхичара хетвабхаса* — неправильно выбранный средний термин, потому что не каждый щедрый богат и не каждый богатый щедр. Такого рода ошибка в умозаключении наступает в случае, если осно-

вание чрезвычайно расширено, чрезвычайно сужено или неопределенно. То, что в форме особенности ограничивает больший термин *(садхьяпадартха)* и противоречит ему, называется *вируддха хетвабхаса* (противоречивая материальная ошибка). Мир невечен. Но если сказать, что изменение мира происходит постепенно и мир не уничтожается, то в этом смысле мир представляется вечным. Последнее является ошибочным заключением в отношении первого утверждения. Благодаря тому что два утверждения, выдвинутые двумя спорящими — истцом и ответчиком, являются одинаково ошибочными, спорящие не могут прийти к заключению *(сиддханте)*. Это называется *пракаранасама хетвабхаса.* Согласно ньяйе, тень не является субстанцией. Если же в диспуте, сделав вывод о том, что тень есть субстанция, принять это за причину, наступит *садхьясама хетвабхаса* (ложный средний термин). *Садхьясама хетвабхаса* имеет три вида: когда абсолютно неизвестна форма основания, тогда происходит *сварупа-асиддхи садхьясама хетвабхаса,* когда причина не имеет никакого основания, происходит *ашрайсиддхи садхьясама хетвабхаса,* когда основание известно под каким-нибудь другим видом, происходит *аньятхаасиддхи садхьясама хетвабхаса.* Причина, при которой преодолевается время, известна под названием *калатита.* Если кто-нибудь говорит, что стук топора был слышен до или после прикосновения топора к дереву, происходит *калатита хетвабхаса.* Огонь горячий. Если кто-нибудь, взяв какой-либо предмет за причину, сделает вывод о том, что огонь не горячий, то будет совершена логическая ошибка, именуемая *калатита.*

Согласно ньяйе, для того чтобы совершалось познание, необходимо существование внешних предметов, а для существования предметов внешнего мира нет необходимости в познании. Существование внешних предметов не зависит от источников познания. Лишь в форме объекта познания существование предметов внешнего мира является зависимым от источников познания. Следовательно, объективные идеалисты *(бхававадины),* которые утверждают, что нет существования внешних предметов, не правы, так как посредством доказательства *(праманы)* мы можем познать праману и *сатью* (истину), что и есть прамана как источник познания. Согласно Удаяне, познание сущности предмета означает достоверное познание *(праму),* а источник этого достоверного познания есть прамана. Какова сущность объекта? Согласно ньяйе, все, что материально, обладает существованием, что не материально, то не обладает существованием. Отсутствие знания о том, что такое предмет, то есть отсутствие знания о сущности *(свабхаве)* предмета, называется недостоверным *(апрама),* ошибочным *(брама)* или неправильным *(митхья)* познанием. Основой всякого познания является восприятие сущности и качества объекта. Особенность проявляет существование предмета; определение *(вишешана),* указывая на свойства этого предмета, еще шире проявляет его сущность. Истины мы достигаем только тогда, когда сущность предмета соединяется с определенным предметом.

Согласно философии ньяя, связь между объектом и познанием этого объекта не является присущной связью *(самавайей).* Горшок и познание горшка не могут быть связаны присущностью. Горшок — субстанция, а познание горшка — качество. В данном случае нет и контакта *(саньйоги),* потому что контакт возможен только между двумя субстанциями. Здесь управляющим *(ниямака)* является лишь сущность *(свабхава)* горшка, поэтому связь подобного рода называют *сварупа самбандха.* Если объект нашего познания есть предмет внешнего мира, то в нашем познании нет места для причины появления заблуждения *(бхармы).* Но если объектом нашего познания является психическое явление, тогда-то и происходит путаница. Согласно ньяйе, предметом познания служит не существование внешнего или психического объекта, а сущность объекта. Действительно, во всяком познании заключена сущность объекта, но нет существования объекта, поэтому последнее не является реальностью *(сатьей).*

Согласно ньяйе, сила познания не является самоочевидной, она доказывается посредством другого *(анья).* Согласно санкхье, сила познания — родной брат разума *(авагати).* Согласно мимансе, познание эффективно благодаря разуму и не эффективно по внешним причи-

нам. До тех пор пока не будет доказано противоречие *(вируддха)*, познание не будет эффективным. Согласно буддистским сарвастивадинам (сторонникам всесуществования), до тех пор, пока познание не окажется доказанным практикой, идея знания не будет эффективна. Согласно ньяйе, достоверность или недостоверность знания следует устанавливать независимыми от познания средствами. Если бы абсолютно всякое знание было самоочевидным, то в познании не осталось бы места сомнению *(сандехе)*. Согласно мимансе, достоверность вед самоочевидна; согласно же ньяйе, достоверность вед самоочевидна лишь в том случае, если веды являются творением бога, если же нет, то их достоверность не может быть самоочевидной. Мучимый жаждой путник видит вдали воду. В результате этого видения происходит познание воды. Как же узнать: достоверно или нет это познание воды? Если путник, утомившись, направится в то далекое место, где ему представлялась вода, и увидит там воду, тогда истинность познания воды будет доказана. Если же он там не найдет воды, то познание воды следует понимать как ложное познание. Именно практика является пробным камнем достоверности и ложности познания.

Многие виды непосредственного познания не являются достоверными. Только благодаря мышлению мы можем достичь правильности познания. По мнению многих, *прамана* (источник познания), которая дает познание объекта, не может стать объектом другой праманы. Ньяя говорит, что когда весы взвешивают какой-нибудь предмет, они являются механизмом, а когда они взвешиваются на других весах, тогда они превращаются в предмет. Согласно Ватсьяяне, интеллект *(буддхи)*, когда он средство познания предмета, является *праманой* (источником познания), но когда он сам познается, он есть объект истинного познания *(прамея)*. Когда мы с помощью лампы видим другой какой-либо предмет, то лампа является *праманой*, но когда мы видим лампу, тогда лампа является *прамейей*. Шуньявадин Нагарджуна говорит, что так как в лампе нет тьмы, то горящая лампа не может освещать самое себя, лампа рассеивает ту тьму, что окружает со всех сторон предмет. Следовательно, лампа есть источник познания, лампа не может быть объектом истинного познания. Удьйотакара говорит, что лампа по отношению к предмету является источником познания, а по отношению к сетчатке глаза — объектом истинного познания. Если сказать, что прамана самоочевидна, а следовательно, в ней нет нужды, то тем самым придется признать, что и предмет познания *(вишая)* становится самоочевидным. Следовательно, нет никакой необходимости в другой какой-либо прамане. Если сказать, что истинность познания определяется посредством другого познания, а это познание — посредством следующего познания и т. д., то произойдет ошибка в познании, именуемая *анавастха* (неустойчивость). Когда мы на дереве видим плоды, то мы посредством одного рода познания познаем эти плоды. Следовательно, нет никакой необходимости в другой прамане. Лишь при появлении сомнения *(сандеха)* возникает вопрос об обращении к помощи праманы. Так как истинность познания сразу же становится очевидной, то изыскание другой праманы является сизифовым трудом. Для познания объектов существует столько праман, сколько необходимо для их познания. Например, огонь из дыма. Прежде чем сделать вывод огня из дыма, мы должны обладать познанием дыма. Мы не можем посредством чувственного восприятия познать те чувства, которые дают нам познание о внешнем мире. Хотя различными средствами с помощью соответствующего наблюдения мы и можем воспринимать чувства, однако в этом нет никакой необходимости.

Согласно системе ньяя, субъект — это не нейтральный наблюдатель, он не только мыслит относительно объекта, но и благодаря достижению знаний находится под воздействием кармы. Субъект старается постигать приятные объекты и избегать неприятных. Желание, возбуждаемое познанием, движет субъект по пути *кармы* (деяния). Практикой проверяется истинность познания, но не объект познания. По мнению буддистского философа Дхармоттары, то, что способствует достижению нашего чувственного объекта, есть правильное познание *(самьяк-джняна)*. Достоверное *(ависамвадита)* познание и есть истинное познание *(самьяк-джняна)*. Если

для достижения воспринимаемого объекта мы используем реальный опыт познания и если это использование плодотворно, тогда познание становится известным как истинное познание. Критерием истины является успешность или неуспешность реального опыта, успешное или неуспешное достижение поставленной перед собой цели *(артхакрия самартха)*. Лишь при наличии памяти *(дхараны)* и сходства *(садришьи)* объектов возможно появление правильного познания *(самьяк-джняны)*. Согласно ньяйе, истина не есть что-то возникшее как результат реального опыта, истина — это то, что существует еще до опыта. Истина — это не то, что возникает в результате проверки, а то, что проверяется как истина. Первое условие какой-либо плодотворной деятельности есть достоверное знание *(ятхартха-джняна)*. Каким же образом мы поймем, достоверно ли это знание или нет еще до совершения плодотворной деятельности? В ответ на это Удьйотакара сказал, что в силу того, что мир не имеет начала *(ади)*, тщетно спорить о сравнительной первичности кармы и знания. Карма и джняна подобны семени и ростку, и бессмысленно спорить о том, что из них предшествует, семя или росток. Буддистский наяйик Дхармоттара проводит в данном случае различие между ними. Он различает два типа правильного познания: один, когда правильное познание предшествует совершению действия ради достижения цели *(прапти* или *артхакрия)*, и второй, когда, преодолев несколько промежуточных ступеней, правильное познание становится инициатором в деле совершения действия ради достижения цели. На том основании, что при первом типе правильного познания все вовлекается в действие, правильное познание не может быть объектом исследования. Согласно ньяйе, успешный опыт возможен не во всех областях. Оттого что мы приносим жертву огню, еще не известно, попадем мы на небо или нет.

Там, где благодаря реальному опыту не достигается успеха, мы впадаем в сомнение *(сандеху)* или заблуждение *(випарью)*. Когда, приняв какой-то предмет за монету, мы поднимаем его с дороги и видим, что это ракушка, мы убеждаемся в том, что наше познание является ложным *(митхья)*. Согласно ньяйе, наше ложное

знание, или заблуждение, зависит от субъекта. В самих внешних предметах никакого заблуждения не содержится. Заблуждение появляется в том случае, когда мы вместо одного предмета видим другой. Не всякое неправильное познание абсолютно лишено обоснованности. Эта теория известна под названием *«аньятха кхьяти»*. Согласно саутрантикам, поскольку на внешнем предмете откладывается отпечаток какого-то познания, имеет место заблуждение *(випарья)*. Согласно виджнянавадинам (субъективным идеалистам), заблуждение относительно предмета, являющегося внутренним объектом, заключено именно в обманчивости внешнего предмета. Их теорию называют *«атмакхьяти»*. Согласно веданте, когда мы ошибочно принимаем ракушку за монету, мы делаем это бессознательно. Эту монету называют *сат* (материальной) или *асат* (нематериальной). Согласно философской системе миманса, когда ошибочно ракушку принимают за монету, тогда у нас возникают два познания. Вначале происходит чувственное познание «идентичности» находящейся перед нами ракушки с монетой, затем при виде сходства ракушки с монетой в результате припоминания впечатления ранее виденной монеты наступает *смарана-джняна* (знание, основой которого является память) монеты. Оба эти познания есть правильные познания и ничего ложного не имеют. Эту теорию мимансы называют *«акхьяти»*. Согласно шуньявадинам, мы не воспринимаем ни внешних, ни психических объектов, всякое наше восприятие есть заблуждение *(бхранти)*. Их теорию называют *«асат кхьяти»*.

Ньяя говорит, что если бы теория «атмакхьяти» виджнянавадинов (субъективных идеалистов) была истинной, то познание происходило бы не в отношении «это монета», а в отношении «именно *я* есть монета». Согласно виджнянавадинам, познание объекта и объект едины. Субъективный идеалист Шантадхара в своем собрании истин говорил: «Согласно закону совосприятия *(сахопалабхи)*, восприятие синего и восприятие имеющего вид синего одно и то же». Последователь Шантадхары Камалашил в своем дневнике-сборнике истин говорил: «Познание и объект познания не отличаются друг от друга». Философы вайбхашики Бхаданта,

Шубхагупта и другие опровергли рассуждение виджнянавадинов. Так как объект *(джнея)* познания и познание не обладают определенной основой, то благодаря сомнению *(сандхе)* совосприятие знания и объекта познания является несовершенным. Вачаспати Мишра, приняв вывод буддистских философов, опровергал виджняна-ваду. Сладость меда и острый вкус коры и листьев дерева нима есть не форма познания, а совершенно реальное качество *(гуна)*. Здесь необходимо помнить, что, по мнению виджнянавадинов, всякий внешний предмет является ложью, стало быть, неведение *(авидья)* они считали бесконечным, а внешний предмет реальным в области практики. Когда авидья исчезает, тогда перестает существовать и внешний предмет. В отношении не поддающейся описанию теории кхьяти-веданты ньяя говорит, что если при отсутствии монеты возможно возникновение ошибочной мысли о монете, то почему же мы не можем видеть того, в отношении чего зарождается эта мысль *(дхарана)*. В данном случае не существовало бы никакого различия между воспринимаемыми объектами и впечатлением от них. Теория *«аньятха кхьяти»* ньяйи не связана с мышлением, потому что именно благодаря тому, что в ракушке мы видим монету, у нас не возникает заблуждения; заблуждение появляется только тогда, когда, увидев ракушку, мы приписываем ей ранее познанную форму монеты. В обоих случаях заблуждение зависит от познающего субъекта *(вишайи)*, но теория санведандхарми ньяйи не признает здесь сотрудничества субъекта. Оба познания мимансы, которые зарождаются на основе заблуждения, опровергаются ведантавадинами (приверженцами философии веданта). На самом деле «эта монета» является специфическим познанием, но не двумя познаниями.

Согласно ньяйе, предметы внешнего мира существуют независимо от нашего познания. Наше познание подобно этим внешним предметам. По мнению наяйиков, познающий субъект и объект познания абсолютно независимы друг от друга. Сознание *(чайтанья)* зарождается лишь в результате случайного воздействия познаваемого объекта на познающий субъект. *Джняна* есть свойство познающего субъекта. Согласно ньяйе, истина означает единство реального с идеей *(бхавой)*. Лишь в силу того, что идея *(бхава* или *дхарана)* сходна с реальным, она становится эффективной *(карьякари)*. Согласно Дхармакирти, идея не обладает сходством с объектом, являющимся содержанием *(адхейей)* истины, истина проверяется опытом *(абхиджнята)*, идея вдохновляет нас на деяния, и только тогда, когда мы воспринимаем желание, доказывается истинность идеи. Стало быть, сон является ложью, потому что всякая деятельность, основываясь на сне, становится бесплодной. Согласно Дхармакирти, хотя с точки зрения истины *(таттвы)* идея и объект сходны между собой, это еще ничего не значит, истина может быть познана лишь в результате доказательства ее посредством реального опыта.

Ньяя, подобно вайшешике, считает весь мир бесконечным творением, состоящим из скопления атомов, лишенных причинной связи. Согласно Ватсьяяне, время *(кала)*, пространство *(деш)* и действие *(крия)* существуют в непроявленной форме. Падает какой-нибудь предмет, тотчас же после его падения мы воспринимаем прошедшее время. Когда процесс падения возобновляется, наступает восприятие будущего времени. В момент протекания процесса падения происходит восприятие настоящего времени. Между зарождением и разрушением какого-либо существования необходимо наличие контактной связи. Если, подобно шуньявадинам, сказать: если что-либо существует *(асат)*, то зарождение общности *(скандха* или *самашти)* станет невозможным. Поэтому нельзя сказать, что всякое существование является относительным. В связи короткого *(храсвы)* и длинного *(диргхи)* невозможно установить одно из них при отсутствии другого. Если нет существования одного из них, невозможно установить взаимную связь. Согласно системе ньяйи, атом, пространство, время и акаша (эфир) суть субстанции, свойства которых постоянны. Следовательно, нельзя сказать, что в мире нет ничего постоянного. Перед нашими глазами протекает возникновение и разрушение множества вещей, следовательно, те, кто говорят, что в мире абсолютно все постоянно, тоже не правы. Целое, кроме того, не является совокупностью частей. Следовательно, те, которые считают, что

целое является совокупностью частей, заблуждаются. Мир не может зародиться из небытия. Росток не есть отсутствие зерна, понятие «зерно» является результатом перерасстановки категорий. Мир является не случайным творением, потому что в мире существует причинно-следственная связь. Не признавать эту связь — значит не признавать какой бы то ни было опыт. Происходит постепенное развитие мира из атома, мир — не творение бога.

Наше познание, страдание и удовольствие, желание и т. д. суть свойства, потому что они не обладают членами. Кто же является обладателем этих свойств? Согласно философской системе ньяя, обладателем этих свойств является атма. Основой идеи *я* является атма. Я вижу какой-то предмет, он привлекает мое внимание, я прилагаю все усилия, чтобы приобрести его,— источник наших различных действий есть единая атма. Если бы не было атмы, не существовала бы и наша память. Так как наша атма отличается от прочих атм, наш опыт также отличается от прочих опытов. Сознание не может быть качеством *(гуной* или *дхармой)* тела. Если бы тело обладало сознанием, то вся неодушевленная материя оказалась бы наделенной сознанием. Если бы сознание являлось качеством тела, то и труп оказался бы обладающим сознанием. Наше тело может познавать другое тело, но наше сознание не может познавать другое сознание. Именно это и служит доказательством того, что тело и сознание являются независимыми друг от друга. Тело — обнаруживающий механизм сознания. Особая связь тела с душой называется жизнью, или жизнеспособностью. Эта жизнь и сознание не одно и то же. Атма не есть чувство, она является управляющей чувством. Атма соединяет данные чувств. Именно атма связывает воедино различного рода восприятия. Глаза не могут слышать звук, уши не могут видеть, но я одновременно и вижу, и слышу, и обоняю. Чувство исходит из предмета, следовательно, чувство не обладает сознанием. Атма и манас отличны. *Манас* — это мыслящий механизм атмы. Сам манас произошел из атома. Атма существует и тогда, когда тело лишено сознания, когда органы чувств прекратили свою деятельность, когда манас спокоен.

Тело, чувство и манас суть объекты, лишь атма является познающим субъектом.

Познавательная способность, восприятие не есть атма. Познавательная способность не вечна, а атма вечна. Наше сознание подобно течению реки. В нем одно психическое состояние находится в скрытом состоянии, а другое — в проявленном. Так как внешние предметы изменчивы, изменчиво и наше познание. Познавательная способность является свойством атмы, следовательно, сама познавательная способность может познать самое себя. Душа *сарвадрашта* (всевидящая), *бхокта* (переживающая) и *сарванубхавакари* (всепознающая). Душа *нирваява* (не обладающая членами), *сарваваяпи* (всепронизывающая). Именно в силу атомарной природы манаса атма не в состоянии одновременно воспринимать много предметов. Атма неделима, атма бесконечна. Каждая атма обладает одним-единственным манасом. Именно на этом манасе откладываются отпечатки внешних предметов. Атм множество. Если бы атма была одна, каждый мог бы узнать мысли и желания другого. Несмотря на то, что сознание не существует без атмы, атма не есть сознание. В бодрствующем состоянии сознание зарождается лишь при условии контакта манаса с атмой. Зарождение плода в утробе матери происходит именно благодаря воздаянию за карму матери, отца и своей собственной. Связь тела с атмой означает жизнь. Нарушение связи тела с душой есть смерть. Действие, которое зародилось в атоме в начале сотворения, явилось причиной того, что атомы, объединившись, породили материальный предмет. Каждая душа обладает множеством рождений. Наша настоящая жизнь легко выводится из воздаяния за карму прошлой жизни, а будущее рождение — из вкушения воздаяния за карму настоящей жизни. Когда воздаяние за карму прекращается, наша душа освобождается от земного мира *(санскар)*, тогда больше не происходит перерождений, мы достигаем освобождения. Согласно ньяйе, освобождение *(мокша)* — это избавление от страданий. Освобождение не значит достижение блаженства, потому что блаженству постоянно сопутствует страдание. Человек не является ни только телом, ни только атмой, он совокупность тела и

души. Освобождение — это существование, лишенное страданий и желаний. Существуют три вида освобождения (*мокша* или *нихшреяс*). Избавление достигается познанием (*видьей*). В одном случае истинное познание (*таттва-джняна*) наступает благодаря науке вед, именуемой триадой (знание трех вед: *Ригведы, Самаведы* и *Яджурведы*), и молитвам. В результате правильного познания достигается небо (*сварга*). В другом случае безошибочное познание (*ятхартха-джняна*) земли благодаря сведениям о земледелии и торговле, называемым наукой *дживика* (наука о занятиях, дающих средства к существованию), является истинным познанием действительности. В этом случае избавлением будет именно постижение земледелия и торговли. В третьем случае истинным познанием действительности является знание применения смирения (*самы*), милосердия (*дан*), политика порицания всех различий, наказаний. Избавлением здесь является именно достижение власти.

Согласно системе ньяя, человек не желает невозможного. Лишь дети плачут из-за луны на небе. Мы желаем лишь те предметы, которые существуют в пространстве и которые достижимы. Обычно мы желаем те предметы, которые удовлетворяют наши желания. Так и в момент самоубийства человек, убивая себя, пребывает в уверенности, что свершается доброе дело. Возможно, что в момент самоубийства самоубийца находится не в здравом рассудке. Кроме того, самоубийство представляется ему в этот момент самым желанным. В отношении деятельности (*правритти*) и самоперемещающейся кармы мерка морального суда неприменима. Неправильно морализировать по поводу таких процессов, как голод, зачатие и др. Ватсьяяна не признавал вмешательства бога в какие-либо дела, в противном случае, по его мнению, ничего не было бы подобного формам нашего *я* (*пуруша*). Желания человека обладают действенностью, они лишь контролируются богом. Желания человека не абсолютно свободны. Без какой бы то ни было причины невозможна деятельность желания. Так как блаженству всегда сопутствует страдание, то высшей целью жизни является не достижение блаженства, а избавление от страдания. Хотя мир подчас и представляется прекрасным, в действительности он полон страданий. Именно избавление от мира является наивысшей свободой человека. Страдание вызывается рождением, рождение вызывается деятельностью. Всякая деятельность, хорошая или плохая, связана с нашим миром. Карма зарождается из симпатии, антипатии и безумного пристрастия к чему-либо (*рага, двеша* и *моха*). Из заблуждения возникают ненависть и преданность. Все вышеуказанные виды деятельности зарождаются именно из неправильного понимания атмы, блаженства и страданий. Если исчезнет ложное познание (*михья-джняна*), то исчезнут и все эти виды деятельности. Тогда прекратится перерождение. Освобождение от перерождений означает освобождение от страданий. До тех пор пока мы обладаем различным познанием (*вибхед* или *партхакья*), наша жизнь ограничена колесом смерти. От действия этого колеса мы не получаем освобождения даже тогда, когда скапливаем множество благочестивых деяний, достойных сана Индры, или божества. Наивысшее знание есть именно уничтожение всех различных знаний. Если бы существовало только правильное познание (*сатья-джняна*), то не было бы эгоизма (*свартхапарата*). Это правильное познание становится возможным благодаря изучению, размышлению и йоге. Согласно ньяйе, основное — это *бхакти*, бхакти сама по себе приносит плоды, божий перст здесь не имеет никакого значения.

Ньяя верит в карму. Некоторые виды кармы приносят плоды непосредственно, например приготовление пищи, вкушение ее и др. Некоторые виды кармы приносят плоды через некоторое время, например сев хлебов, посадка дерева и т. д. Жертвоприношение, подобно посадке дерева, приносит плоды лишь после смерти. Между получением результатов после жертвоприношения и после смерти карма пребывает в форме *дхармадхарма* (порока и добродетели). Именно эта дхармадхарма совершает затем воздаяние. Адришта не отличается от кармы; если бы это было так, то и после освобождения возможно было бы зарождение тела. С помощью атома атма перекочевывает из одного тела в другое. Так как манас атомарен, он невидим, следовательно, в момент смерти не заметно движения души внутри тела.

В философской системе ньяя есть случайное упоминание о боге. Ньяя Гаутамы атеистична, потому что бога нельзя постигнуть посредством интеллекта, или ума. Философия ньяйи является наукой-логикой. Она не признает ничего такого, чего нельзя постичь посредством познавательной способности *(буддхи)*. Вполне вероятно, что первая форма этой философии была вылеплена рукой Брихаспати, поэтому-то до сих пор говорят о познавательной способности *(буддхи)* Брихаспати. В эпоху династии Гупта, когда религия брахманизма вновь возродилась в форме религии индуизма, в философию ньяя влились некоторые идеалистические *(бхававади)* течения. Ватсьяяна, Удьйотакара и Вишванатха являлись сторонниками атеизма Гаутамы. Вачаспати, Удаяна и сын Гангеши Бардхаман были противниками атеизма. В последующую эпоху философия ньяя превратилась в фанатичную поборницу монизма *(екешваравада)*. Гаутама нейтрально относился к существованию бога, он не высказывал о нем никакого мнения. Умозаключение Удаяны в отношении существования бога состоит в следующем: наше блаженство и страдание обладают причиной; кроме того, каждая причина является следствием другой причины; как мир не имеет начала, так не имеет начала взаимосвязь причины и следствия. Различные следствия обладают различными разультатами. Причиной наших различных судеб не может быть такая общая причина *(садхарана хету)*, как бог или материя *(пракрити)*. Наша деятельность прекращается, но остается ее след — появление воздаяния *(пхала)*. Следствие добродетельных деяний называют *«пунья»* (благочестие), а следствие плохих поступков — *«папа»* (греховность). Совокупность греховности и благочестия называется *адришта*. Эта адриштa в надлежащее время, в определенном месте и объекте порождает благочестие и грех. Связь атмы с телом осуществляется не благодаря естественным законам. Именно благодаря адрište устанавливается соразмерность благочестия и греха в различных людях. Согласно Удаяне, лишенная сознания адришта не может приносить плоды без помощи какой-нибудь наделенной сознанием силы. Именно бог является покровителем адришты. Но нельзя объяснить мир только посредством

атома или кармы. Если бы природа *(свабхава)* атома была активной, то он оставался бы активным вечно. Если бы адришта управлялась силой времени, то время, лишенное сознания, было бы или постоянно деятельным, или бездеятельным. Самопроизвольное выделение молока у только что отелившейся коровы ничего не доказывает, потому что в таком случае и у мертвой коровы текло бы молоко. Предмет, лишенный сознания, может стать активным лишь благодаря предмету, наделенному сознанием. Индивидуальная душа не может быть регулятором адришты, в противном случае она сама оказалась бы способной избегать страданий. Адришта, которая властвует над судьбой человека, управляется богом. Бог не является творцом адришты, он не изменяет ее пути, но облегчает деятельность адришты. Бог обладает индивидуальной сущностью. В нем нет ни ложного познания *(михья-джняны)*, ни заблуждений *(прамад)*, ни недобродетельных деяний. Его достоянием являются добродетельные деяния, знание и самадхи (сосредоточение), поэтому он всезнающий *(сарваджня)*. Бог — бесконечно знающий. Как отец совершает карму ради своего сына, так бог совершает карму ради сотворенных им индивидов.

Шанкара говорит: «Если бы бог обладал телом, то бог был бы так же смертен, как человек и горшок. Если сказать, что бог совершает карму ради созданных им индивидов, то возникает вопрос: ради кого же он совершает карму, когда в период разрушения индивиды, созданные им, разрушаются? Мир происходит из самого себя, мы не знаем, следствием какой далекой причины он является. Если мы признаем какую-то отдаленную причину, то сам собой возникнет вопрос о том, что же является причиной этой отдаленной причины. Если бог является этой самой отдаленной причиной, то кто же создал бога? Если бог есть первопричина *(нимитти-карана)*, инициатор и регулятор сотворения, то его нельзя назвать вездесущим *(сарваджня)*: сам бог, подобно сотворенному, становится ограниченным. Ограниченный предмет *(шашима васту)* обладает зарождением; следовательно, нужно признать тогда и то, что бог также обладает зарождением. Откуда же происходит зарождение бога? Несомнен-

но, из пустоты (*шуньи*). Следовательно, шуньявада возникает тогда, когда мы представляем телесного бога в качестве регулятора адришты.

В ньяйе мы можем различить две стороны. Одна сторона — рассуждение о прамане, или источнике познания, другая — рассуждение о познании и мире. Концепции ньяйи, рассматривающие познание и мир, ничего особо нового собой не представляют, они являются лишь отголоском воззрений философии вайшешика. Наяйики по сравнению с вайшешиками больше внимания уделяют рассмотрению вопроса о познании. В одних местах обнаруживается сходство их концепций познания, в других — различие. Так, например, истинность познания проверяется посредством практического использования предмета познания. Даже здесь наяйики не могут подойти к сиддханте (выводу), связи и умозаключению, подобно тому как это делают саутрантики. Хотя в принципе их логика и является последовательной, все же истина у них предшествует реальному опыту. Перед механистическим материализмом, то есть перед вайшешикой и ньяйей, были открыты два пути: один — идеализм, другой — диалектический материализм. Наяйики эпохи, следующей за эпохой Удаяны, Вачаспати Мишры и т. д., избрали именно путь идеализма. В этом повинен большей частью сам общественный строй той эпохи. Во всей Индии происходило разрушение феодальной системы, вся Индия дробилась на мелкие княжества, повсюду царил хаос, с запада беспрерывно вторгались мусульмане. Разве есть что-нибудь удивительное в том, что во мраке хаоса и отчаяния даже наяйики-логики превратились в идеалистов?

Согласно ньяйе, небытие зерна не порождает ростка; росток является лишь следствием развития такой вещи, как зерно. По мнению наяйиков, в данном случае ничего нового не появляется. Ньяя признает количественное и качественное изменение предмета, но это изменение является только внешним. Внутри предмета никакого изменения не происходит, а раз изменение предмета происходит благодаря внешнему воздействию, то обязательно должна быть причина этого внешнего воздействия. Согласно ньяйе, эта причина не находится внутри формы, потому что предмет не обладает самоизменением. Следовательно, эту внешнюю силу должны были представить вне формы (*паддхати*). Эта внешняя сила и есть адришта. Адришта, подобно неодушевленной материи (*джары*), является лишенной сознания (*ачетаной*); следовательно, она не может служить причиной сознания. Таким образом, в последующую эпоху наяйики обращаются к богу. Если бы наяйики, подобно сарвастивадинам, признавали самоизменение предмета, то есть если бы они не были сторонниками механистического воззрения, а являлись, подобно сарвастивадинам, диалектиками, то им не пришлось бы прибегать к какой-то воображаемой внешней силе, дабы объяснить возникновение нового, появление сознания. Они смогли бы увидеть появление сознания на определенной ступени эволюционного развития материи.

Росток не есть только небытие зерна; постепенно подрастая, росток достигает нового, измененного состояния, и тут наступает небытие ростка. Росток риса есть небытие зерна риса; кроме того, когда происходит небытие этого небытия, то есть когда после того, как росток достигнет измененного состояния, наступит плодоношение, тогда он исчезает. Следствием этого небытия является не одно зерно, подобное прежнему, а сотни зерен. Наяйики не в состоянии видеть истинных связей материи из-за применения ими одностороннего индуктивного аналитического умозаключения.

В ньяйе чрезвычайно детально рассматривается вопрос о *прамане* — источнике познания. Наяйики во многих областях удалялись от истины именно в силу своего механистического воззрения. Их высказывания относительно общности и особенности очень далеки от истины. К ошибкам наяйиков приводило именно то, что они не использовали правильно синтез и анализ. Новонаяйики поняли эту ошибку, но и они не смогли полностью от нее избавиться. Они остановились на полпути.И им больше всего мешали именно их механистические взгляды. Поэтому-то хотя новонаяйики и не понимали общности, они в особенности (*вишеша*) видели *саманья-лакшану* (характерные признаки классов) и в форме сущности особенного они познавали реальность общности. Не только в отношении общности и особенности, но и в отношении истинности и достоверности познания мы рас-

сматриваем вместе и индуистских и буддистских наяйиков. Ватсьяяна, Удьйотакара, Удаяна и т. д. по отношению к буддистским наяйикам — Дигнаге, Дхармакирти и Дхармоттаре — это все равно, что карлики по отношению к гигантам. Иными словами, мы спрашиваем: разве основной причиной поражения буддистов в области философии не является «непогрешимое» умозаключение индуистских наяйиков? История поражения буддистов в области философии — это история, сочиненная самими идеалистами. А то незначительное поражение, которое было им нанесено, — это поражение призраков буддистской философии — субъективного идеализма *(виджнявады)* и нигилизма *(шуньявады)*. Ватсьяяна, Удьйотакара направили острие своей критики на субъективный идеализм и нигилизм. Истинная буддистская философия, подобная философии Вачаспати Мишры, близкого учению сарвасти-вады, наоборот, сильно выиграла в результате борьбы против субъективного идеализма. Вачаспати Мишра, отвечая на нападки Васубандхуры на теорию атома *(параману-вада)*, применяет именно умозаключение Бхаданты и Шубхагупты. Сказать, что *сарвасти-вада* (материализм) потерпел поражение, — значит заявить, что это поражение было нанесено не шастрами незрелой ньяйи, а мечом рода Михиры [1]. В этой науке сами философы-индуисты были чрезвычайно искусны. Мимансак Кумарила Бхатта убил своего гуру (духовного наставника), который был буддистом. Нам известно, что он одержал победу над своим гуру на диспуте и что на этом диспуте спор шел не на жизнь, а на смерть. Здесь возникает существенный вопрос: хорошо, буддистский наставник Кумарилы оказался побежденным во время диспута, а как же его племянник Дхармакирти? Разве когда-нибудь Кумарила мог победить на диспуте своего племянника, маханаяйика Дхармакирти? Об этом нам ничего не известно, известно лишь то, что по какой-то причине Дхармакирти, будучи исключенным из общины, стал буддистом.

Если какой-нибудь разумный человек беспристрастно

[1] Михира — один из мудрецов двора раджи Викрамадитья. — *Прим. перев.*

проведет сравнительный анализ буддистской и индуистской ньяйи, то без всякого труда поймет, что буддистская ньяя во много раз прогрессивней, во много раз реалистичней и научней индуистской ньяйи. Буддистский наяйик Дхармоттара жил в IX веке, а Ратнакирти — в XI веке. Следовательно, заявление о том, что буддистская ньяя, будучи побежденной индуистской ньяйей, исчезла из Индии, противоречит истории. Слушая рассказ о поражении буддистской ньяйи, нанесенном ей индуистской ньяйей, вспоминаешь слова поэта Бхаратачандры:

Гимн поет потоку камень, влекомый течением воды,
Увидишь — и не поверишь.

ПУРВА-МИМАНСА

Автор сутр пурва-мимансы Джаймини жил примерно в IV веке н. э. Основным вопросом, рассматриваемым философией пурва-миманса, являются ведийские жертвоприношения, то есть истинная сущность системы обрядов ритуалистической части вед. Джаймини говорил: «атхато дхармаджигьяа», то есть, изучив веды в доме гуру, должно познать *дхарму* (праведность) или постичь смысл вед. Что же такое дхарма? Во второй сутре говорится: «чоданалакшано артха дхарма». Чодана, то есть ведийские ритуалы, которые являются желанными для человека, и есть дхарма. Предписанные ведами различного рода жертвоприношения: *яга, дана, хома* и др.— есть дхарма, потому что только посредством них человек достигает желанного блага. Шабарасвами написал комментарий для того, чтобы объяснить сутры философской системы пурва-миманса, созданные Джаймини. Кумарила Бхатта написал комментарии к «Врихаттике», «Мадхьяматике» и комментарии под названием «Шлокавартика», «Тантравартика» и «Тупатика». Буддистский наяйик Дхармакирти был племянником именно этого Кумарилы Бхатты. Кумарила Бхатта жил в VII веке. Если верить молве, он для того, чтобы искупить грех убийства гуру, подверг себя сжиганию на медленном огне. У постели умирающего Кумарила Бхатты произошла его встреча с Шанкарой. Прабхакара Мишра — ученик Кумарилы. Он написал два комментария «Нибандхана» и «Вивараna». Его взгляды противоречат взглядам Кумарилы. По мнению многих, он являлся гуру Кумарилы. Благодаря влиянию буддизма, которое обнаруживается во всех его трудах, создается впечатление, будто он был предшественником

Кумарилы. Мандана Мишра также является одним из известных мимансаков. Он написал несколько книг под названием «Видхививека» и «Бхаванавивека». После поражения, нанесенного ему Шанкарой на диспуте, он предался аскетизму и стал членом общины Шанкары. Трактат монистической веданты «Брахмасиддхи» является творением Мандана Мишры. В святой обители он был известен как Сурешвара-ачарья. Великий поэт Бхавабхути тоже был учеником Кумарилы. Он написал два комментария: один на комментарий «Шлокавартика», другой на комментарий Мандана Мишры «Бхаванавивека». Известный философ Вачаспати Мишра написал высоконаучный комментарий на «Видхививека». Кроме вышеуказанных ученых, Партхасаратхи Мишра, Бхавадева Бхатта, Мурари Мишра, Гададхара Мишра, Мадхава-ачарья, Венкатанатх и многие другие писали трактаты и комментарии на мимансу.

Согласно Джаймини, существуют три вида праман: *пратьяша* (восприятие), *анумана* (вывод) и *шабда* (свидетельство). Наше знание зарождается тогда, когда душа *(атма)* входит в контакт с умом *(манасом)*. Именно посредством той самой невидимой адришты, которая зарождается в результате прежней кармы души, устанавливается контакт между душой и умом. Атма есть вкушающий деятель *(упабхог карта)*, тело — вместилище знания *(абхиджнята)*, органы чувств суть механизмы знания. Существует два вида знания: внутреннее — переживание радости и страдания, благочестие и неблагочестие *(дхармадхарма)* и т. д. и внешнее — гора, лес, камень и другие предметы. *Пратьякша* (восприятие) — это знание, которое возникает у познающего субъекта тогда, когда наши органы чувств входят в контакт с имеющимся налицо предметом. В силу того что при восприятии воспринимается предмет, имеющийся в наличии, оно не может быть основанием дхармы. Посредством чувственного восприятия воспринимается внешний предмет, но не воспринимается внутренний объект. Когда наступает контакт внешнего предмета с органом чувств, устанавливается связь между манасом и органами чувств, между атмой и манасом; таким образом, происходит чувственное познание у познающе-

го субъекта. Пространство *(деша)* разделяется на протяжение *(деша)* и направление *(дик)*. Протяжение и направление воспринимаются при чувственном восприятии как определяющие звук. Барабанная перепонка не входит в непосредственный контакт со звуком, подобно тому как свет глаза, выходя вовне, входит в контакт с предметом. Звук, распространяясь вместе с волнами воздуха, проникает в барабанную перепонку. Одновременно со звуком воспринимается и то, откуда этот звук исходит. Если звук доносится с близкого расстояния, он дойдет быстро, если же с дальнего расстояния — то медленно. Исходя из быстрого или медленного распространения звука, мы узнаем, близко или далеко находится источник звука.

Чувственное восприятие бывает двух видов: определенное и неопределенное. Неопределенное восприятие есть неискаженная форма предмета. При определенном восприятии воспринимается предмет и его свойства. Согласно Кумариле и Прабхакаре, реален класс *(джати)*, или общность *(садхарана)*. При виде коровы мы обычно воспринимаем класс коров. Согласно буддистским философам, реально именно особенное, а класс, или общность, является плодом мышления. Гангеша говорит, что восприятие общих свойств класса происходит через восприятие специфических особенностей отдельных вещей, а Кумарила говорит, что, когда мы воспринимаем какую-нибудь особенность, мы воспринимаем ее именно как входящую в состав класса. Восприятие может быть двояким: *вьявритта* (непоследовательным) и *анувритта* (последовательным). Так как общность не воспринимается отдельно от особенности, нельзя сказать, что общность нереальна. Бессмысленно спрашивать, полностью или частично класс, или общность, пребывает в каждом особенном, потому что такое различие возможно лишь в отношении особенного и невозможно в отношении неделимого целого. Класс, или общность, не отличен от особенного. В знании «это корова» идея «это» и идея «корова» существуют именно в связи. «Это» есть особенность, «корова» — общность. Кумарила Бхатта говорит: «То, чего наяйики желали достичь через класс, достигается именно через индивидуальное. Благодаря

этому идея *говади* (коровности) бессмысленна, потому что она достигается именно через особенное».

В философской системе пурва-миманса нет места интуитивному восприятию *(йогипратьякша)*. Одно из двух: или самосознание *(праджня)* порождается органами чувств *(индрияджа)*, или не зависит от органов чувств *(индрия-атита)*. Предположим, что оно порождается органами чувств, но ведь органы чувств не способны войти в чувственный контакт с прошлым и будущим временем, а равно и с дальним расстоянием. Как бы ни была велика обостренность органа чувств, природа его не изменится, а раз оно не входит в контакт с предметом, значит, не происходит и познания.

Причиной того, что мы воспринимаем предметы, относящиеся к прошлому, является память *(смрити)*. Радость, боль, благочестие и неблагочестие суть не предметы. Они не могут быть восприняты. А так как они не могут быть воспринятыми, значит, и йоги не могут их воспринимать. «Тот, кто желает уразуметь сущность благочестия и неблагочестия, должен следовать предписаниям и запретам шастр, никакого другого пути нет». *Шастры* — это фактические веды, а также *смрити* (предания), признанные учеными людьми. Именно в силу того, что существует духовное восприятие, знание никогда не может стать объектом *(вишая)* знания. Даже во сне мы видим обычно внешние предметы. Хотя во сне не происходит контакта органа чувств с внешним предметом, тем не менее существует связь атмы и манаса. Во сне мы видим обычно воздушные замки; именно в силу того, что воздух и замок в отдельности существуют, нам снится воздушный замок. В отдельности и воздух и замок являются истиной; ложью, получаемой во сне, является лишь их связь. Только в глубоком или крепком сне связь между душой и умом нарушается.

Согласно системе миманса, существуют два вида вывода: *пратьякшадришта* и *саманьятодришта*. Дхумат вахни — вывод о наличии огня из дыма и есть пратьякшадришта. Едва восприняв дым, мы делаем вывод об огне. Ввиду изменения расположения солнца на небе мы делаем вывод о том, что солнце движется. Подобный вывод называется *саманьятодришта*. Существуют два

других вида вывода: вывод *свартха,* то есть вывод для себя, и *парартха,* то есть вывод для других. Вывод о наличии огня из дыма называется *дришта свалакшана,* а вывод из него о силе горения *адришта свалакшана.* Так как миманса признает чувственное восприятие и логическое познание, оба эти источника познания не имеют здесь особого значения. Достижение небес происходит после того, как совершится жертвоприношение огню *(агништо м).* Неизвестно, посредством какого же источника познания происходит достижение небес: посредством ли восприятия или же посредством вывода. В познании праведности лишь веды могут служить источником познания. Устранением ложных мыслей обнаруживается лишь мирское значение различных источников знаний. Главное в ведах — именно совершение деяния. Различные части вед, которые не связаны с выполнением деяний, не используются. Авторитетность различных шастр измеряется тем, как они способствуют выполнению деяний. Так, в упанишадах те места, где есть слова, противоречащие выполнению деяний, совершенно не используются. Веды распадаются на два раздела — мантры и брахманы. *Видхи, мантра, намадхея, нишедха, артхавада* и т. д. суть подразделы вед. Существуют два вида *шабда-джняны* (знания, основанного на слове): знание слов, произнесенных сведущим человеком, и знание вед. Если изречения знающего человека заслуживают доверия и не противоречат ведам, они могут быть приняты как источник познания. Изречение вед уже само по себе является источником познания, здесь не может возникнуть никакого вопроса о вере или сомнении. Последующее познание может доказать ложность мирского знания, знание же, полученное из предписаний вед, всюду, везде, во всех случаях будет безошибочным.

Знание различных шастр, исключая веды, основывается на выводе. Следовательно, они не могут считаться источником познания. Веды не имеют автора, поэтому они совершенны. Так как все изречения, которые составляют веды, вечны, следовательно, и веды вечны. Веды не трудны для понимания. Шуньявадины обычно говорят, что приведенные ниже мантры лишены смысла.

«Только по причине заблуждения, лености и тому подобного обычно веды называют лишенными смысла. Смысл их познается через логический, этимологический и грамматический анализ». «Пусть те двое Ашвинов-принцев, которые преисполнены чувства *бхакти* (религиозного рвения), подобно тому как понукаемый анкушем, проявляющий доблесть, разъяренный, в битве убивший врага, в мгновение ока ловко уничтоживший его, подобно тому как ликует слон, подобно тому как радуется чатока, получившая воду, — сделают мое немощное смертное тело недряхлеющим и бессмертным» [1].

«Подобно тому как ярко пылает огонь на высохшей траве, сверкает твоя вечная спутница-молния, эта молния — твой муж, эта молния именно твоей милостью наш защитник. Подобно тому как дождь сбрасывает накопившуюся на небе влагу, не затопляя остров, ты сохраняешь нашу пищу, твой возлюбленный, друг Парджанья, наш защитник» [2].

Многие часто говорят, что из-за того, что в ведах имеется упоминание о невечных предметах, в мантре: кин те кринанти кикатешугавах и т. д. — под словом «кикат» разумеется страна, под словом «найчашакха» — город и под словом «прагаманда» — раджа. Говорят, что веды не могут быть вечными. В ответ на это следует сказать, что в ведах обо всех этих невечных предметах говорится условно и они не разумеются как невечные предметы. Кумарила Бхатта говорил, что на самом деле эти слова полисемантичны. «Кикат» означает «скупец», «прагаманда» — ростовщический процент, «найчашакха» — состояние ростовщика. Многие говорят, что противоречие, которое обнаруживается в мантре: «адитирдьяурадитирантарикшан» и т. д., — относительно, потому что мы и одного человека часто называем «ваше величество» или «родители». И хотя мы не знаем, кто этот один человек, отец или мать, мы в переносном смысле употребляем одно слово вместо другого. «Еко рудро на двитийоавастхе асанкхьятах сахасрани се рудре адхибхумьяма». Рудра один, рудр немного. Все противни-

[1] Ригведа, 1.106.6.
[2] Там же, 169.9.

ки вед, которые считают мантру противоречивой: «В мире бесчисленные тысячи рудр» и т. д., — ее смысла фактически не понимают. Разряды божеств соответствуют различным кармам. В ответ на вопрос Шакальи Яджнявалкья сказал: «Божеств триста три, три тысячи три, число их тридцать три». В конце он говорит, что божество одно, оно Прана, оно Брахма. Существование разрядов божеств обусловлено только различными названиями Брахмы. Кроме того, в самих ведах говорится: «Одну и ту же реальность брахманы обычно называют Индрой, Митрой, Варуной, Агни, Гарутманой, Ямой, Матаришвой и другими именами» [1]. Следовательно, обе мантры — и мантра, в которой говорится о том, что Рудра один, и мантра, в которой говорится, что Рудр тысяча, — не могут казаться противоречащими друг другу, не могут вызывать никакого сомнения.

Согласно системе миманса, связь между словом и его смыслом познается непосредственно. Вначале, когда мы слышим какую-либо фразу, но не можем понять ее смысла, нужно учесть то, что хотя в данном случае и существует связь между словом и его смыслом, отсутствует их помощник *(сахакари)*. Связь между словом и его смыслом непроизвольна. Так как и слово и его смысл вечны, вечна и их сущность. Может возникнуть вопрос: если связь между словом и его значением вечна, значит, и невежественные люди сразу же должны понять смысл слова, хотя и слышат его впервые? Хотя в темном доме стоит горшок, который был там и прежде, без света он не воспринимается. Но стоит внести светильник, наступает восприятие горшка. Подобно тому как нельзя сказать, что до внесения светильника в комнате не было горшка, нельзя утверждать, что из-за отсутствия идеи связи у невежественного человека при первом слышании смысл слова оказался непонятным. Связь между словом и его смыслом — это связь между сказанным и сказавшим *(санджнясанджнилакшана)*, она не является ни связью присущности *(самбандха-самавай)*, ни контакта *(саньйога)*, ни причинно-следственной связью *(карья-карана сам бандха)*. Смысл слова понимается лишь после того, как слово услышано, но не до этого; невозможно не согласиться с тем, что существует связь между сказанным и сказавшим. Согласно мимансе, именно буква «я» есть звук, потому что Упаварша сказал: «гакараукарависарджания», что значит вместо слова *гаух* (корова) существуют лишь три звука-буквы: *га, ау* и *висарга*. Говорящий о корове произносит три эти буквы — три элемента. Это доказательство не опирается ни на авторитет вед, ни на какой-нибудь другой источник познания, оно является аксиомой. Существуют два деления звуков: звуки-буквы и звуки-шумы *(дхвани)*. Все те звуки, которые произносятся благодаря контакту голоса с духом, называются буквами, а звуки, появляющиеся во время игры на барабане, называются шумами. Произнеся звук, мы не сотворяем его, а лишь способствуем чувственному восприятию того звука, который уже существует. Сразу же после произнесения звук не исчезает — он возвращается в непроявленное состояние. В мире множество предметов находится в непроявленном состоянии. Люди обычно говорят: «Мы создаем звуки»,— на самом же деле человек не создает звуки, он создает шум, проявляющий звуки. Точно так же, как в различных местах в различное время различные люди постоянно видят одно и то же солнце, в различных местах различные люди произносят один и тот же звук. Звук неизменяем, место одного звука занимает другой. Шабде не присущи сужение или расширение, и то и другое присущи дхвани. Сколько бы раз человек ни произнес слово «корова», он будет произносить одно только слово, и никакого изменения не произойдет. То, чему свойственно изменение, непостоянно, преходяще. Слово же вечно, так как оно не изменяется. Когда мы говорим: «Приведи корову»,— тогда мы разумеем именно класс коров, а не какую-либо определенную корову. «Привяжи корову, приведи козу», — повинуясь приказанию, мы совершаем действия, наблюдая их, и ребенок, даже если он до сей поры не понимал смысла слов «корова», «привязь», «коза» и т. д., способен постичь смысл всех этих слов. Человек в течение бесконечного времени одну и ту же вещь называет одним и тем же

[1] Ригведа, 1.164.46.

словом. Исходя из этого, мы можем понять, что слово вечно.

Согласно Джаймини, веды не являются творением бога. По его мнению, бога нет. Если же сказать, что творцом вед является бог, лишенный формы, то спрашивается, как же бог, лишенный формы, а следовательно, и речевого аппарата, смог произнести слова вед? Если же сказать, что по причине божественного проявления он становится телесным, подобно человеку, то в таком случае благодаря существованию неживой материи он становится ограниченным. Изречения же такого ограниченного бога не могут обладать никаким авторитетом. Таким образом, веды существовали прежде, чем что-либо появилось на свете, до сотворения. Колесо творения и разрушения вертится вечно. После разрушения в период творения творец, помня веды прежнего творения, дает поучения. Все те муни и риши, имена которых встречаются в ведах, не являются создателями вед, их имена встречаются в ведах постольку, поскольку они, изучив досконально веды, поучали других. Все те имена и названия, что упоминаются в ведах, универсальны, они не принадлежат одному человеку или какому-нибудь определенному месту. Например, Вишвамитра — это не имя какого-то отдельного человека, его значение — друг вселенной.

Согласно Прабхакаре, посредством познания познается одновременно и познающий субъект, и познаваемый объект, и само познание. Предложением: «Я знаю Раму» — разбуженное сознание вводит в чувственное восприятие одновременно и познающий субъект — *я,* и познаваемый объект Раму, и «знаю». Всякое наше знание есть знание предмета и атмы. При каждом познании атма способна познавать через посредство манаса. При каждом познании происходит чувственное восприятие атмы, но никогда она не сталкивается с познаваемым объектом. В случае *смрити* (памяти) и *ануманы* (вывода) познаваемый объект непосредственно не присутствует. При косвенном познании хотя объект прямо и не присутствует в сознании, однако в чувственном познании он, как правило, присутствует непосредственно. Знание может познать самое себя

посредством чувственного восприятия. Знание обнаруживает себя, точно так же как это делает свет. Знание не может чувствовать самое себя так, как мы чувствуем радость и боль. *Джняна* (знание) есть познающий объект *(вишая),* но не объект познания *(вишай).* Если бы знанию присуще было самопознание, оно познавалось бы посредством вывода. Наше знание появляется в результате восприятия объекта, высказывается нами именно вывод. Такого рода знание *(авагати)* хотя и является *прамеей* (доказуемым), не есть *санведья* (воспринимаемое). Оно может стать воспринимаемым только тогда, когда совершается наше восприятие. Так как знание не обладает формой, оно не может быть воспринимаемым. При выводе не происходит восприятия формы, а лишь делается вывод о ее существовании. Когда делается вывод о наличии огня из наличия дыма, тогда не воспринимается форма *(акрити)* огня, а познается лишь наличие огня. Знание, следовательно, связано с выводом. Знание, которое воспринимает какой-нибудь объект, не может быть ложным. Если бы знание не было истинным, то мы не опирались бы на знание. Знание само для себя является источником знания, источник знания зависит от механизма знания.

Согласно Прабхакаре, *анубхути* (восприятие) есть познание причины, а память — не есть познание причины. Так как смрити зависит от предшествующего ему восприятия, оно не может быть познанием причины. Правильным познанием является лишь то познание, которое вдохновляет на деятельность. Поскольку всякое познание самоочевидно, всякое знание есть истина. Когда по ошибке мы принимаем ракушку за серебряную монету, мы заблуждаемся, потому что не можем образ ракушки отделить от представления о монете. Мы смешиваем восприятие и представление по памяти. В нашем сознании существует знание «серебряная монета», но едва мы берем этот предмет в руки, нам становится ясно, что это не серебряная монета, а ракушка моллюска. Заблуждение подобного рода происходит из-за невосприятия *(анупалабдхи).* Оба предмета — и серебряная монета и ракушка — суть истина, заблуждение же происходит потому, что оба они резко не отли-

чаются друг от друга. Такое невосприятие происходит из-за нарушения деятельности органа чувств. Прабхакара не проводит разницы между двумя знаниями: «Я знаю» и «Я знаю, что я знаю». Совершенно очевидно, что на теорию познания Прабхакары оказала влияние буддистская философия. Поэтому-то мимансаки не придают большого значения теории «гурумата» Прабхакары. Мимансаки высоко расценивают теорию Кумарилы, известную под названием *«бхаттамата»*. Кроме двух вышеуказанных теорий, есть еще третья — теория Мурари Миширы. В отношении этой третьей теории ничего примечательного не известно.

Согласно Кумариле, в нашем знании содержится 4 фактора: *джнята* (познающий), *джнея* (познаваемое), *джняна-карана* (причина знания) и *джнятатва* (познанность). Знание познается не непосредственно, оно выводится из познанности, достигнутой посредством знания. Абсолютно в каждом знании существует связь между познающим и познаваемым, познающий есть деятель. Именно благодаря связи между познающим и познаваемым мы способны вывести знание из деятельности познающего объекта. Знание действительно самоочевидно, однако отношение атмы и неодушевленной материи является вопросом, подлежащим внутреннему восприятию. «Мною этот горшок познан»,— в этом знании мы можем узнать и относительно познающего, и относительно познаваемого, и относительно причины познания и познанности. Связь души и объекта познания относится к области внутреннего восприятия; именно благодаря этому восприятию доказывается существование знания. Несмотря на то, что объект знания способен проявляться, знание само невоспринимаемо. Знание само выводится, а не воспринимается, лишь через посредство знания мы можем познать объект. Знание самоочевидно. Если сущность познаваемого объекта самопротиворечива, если в механизме нашего познания содержатся дефекты, то в знании происходит ошибка *(бхрама)*. Мы ошибочно принимаем веревку за змею, затем, когда мы воспринимаем веревку, доказывается неправильность нашего знания змеи. Те, чьи глаза страдают желтухой, все предметы видят желтыми.

Когда же они смогут понять, что их глаза больны, они признают серебро белым и согласятся с тем, что их знание желтизны происходит из-за болезни глаз. До тех пор пока им не известно об этой болезни, они не сомневаются в собственном знании. Когда мы что-нибудь воспринимаем впервые на дальнем расстоянии или при тусклом освещении, у нас появляется сомнение; после второго или третьего восприятия сомнение исчезает и наступает правильное познание *(пракрита-джняна)*. Вдали виднеется какое-то белое животное, мы сомневаемся относительно того, является ли это животное коровой или лошадью. Затем по мере приближения животного, когда становится слышным цоканье копыт, мы уже не сомневаемся в том, что это животное — лошадь. Даже наше восприятие серебряной монеты вместо ракушки моллюска является правильным знанием *(ятхартха-джняна)*. При первом восприятии познающий субъект принимает ракушку моллюска за серебряную монету. Затем, правильно восприняв находящийся перед ним предмет, он отбрасывает знание относительно серебряной монеты. Когда из-за желтухи серебро кажется желтым, это знание желтизны есть правильное знание, потому что при этом знании глаза воспринимают желтый цвет. Когда, увидев вдали какой-то высокий предмет, мы сомневаемся, дерево это или столб, мы получаем правильное познание, потому что в знании подобного рода мы вспоминаем два высоких предмета. Наше заблуждение появляется в результате невосприятия или несовершенного восприятия *(анупалабдха и асампурна упалабдха)*. Посредством реального опыта —этого пробного камня — познается внешняя форма знания. Абсолютная истина — это внутренняя гармония *(абхьянтарика саманджасья)*. Знание с философской точки зрения является истинным лишь в том случае, когда оно правильно и достоверно *(сусаманджа* и *ананья)*. Когда мы говорим, что этот предмет — серебряная монета, то, хотя на самом деле этот предмет и не серебряная монета, в данный момент в нашем сознании никакого другого предмета нет, есть только знание серебряной монеты. Следовательно, в тот самый момент это знание серебряной монеты является достовер-

ным, полным, совершенным и истинным (*антата, сампурна* и *сатья*).

Согласно системе миманса, человек достигает небес в результате совершения благочестивых деяний, т. е. приношения различных жертв. Кто же достигает небес? После смерти тело человека из плоти и крови разрушается. Небес же достигает душа человека. Душа не зависит от тела, разума и чувств. Во время сна разум не присутствует, а душа присутствует. Когда органы чувств, будучи поврежденными, бездействуют, то и тогда остается сознание, следовательно, органы чувств и душа не зависят друг от друга. Тело есть соединение элементов, и при любом виде познания мы познаем познающего отдельно от тела. Все те элементы, из которых образуется тело, лишены сознания (*ачетана*). Следовательно, в теле, зародившемся из соединения элементов, не может быть сознания. Именно душа управляет телом. Тело — слуга души. Именно из потенциальной возможности памяти мы можем сделать вывод о существовании души. Душа перевоплощается в различные тела, но и после сотни перевоплощений сущность атмы остается неизменной. Знание означает действие, а это действие есть свойство души. Хотя душа и перевоплощается, она бессмертна. Душу нельзя объяснить такими категориями духовного состояния, как сознание, радость, страдание, память, желание и т. д. Несомненно, есть несколько таких предметов, в которых содержится возможность зарождения бытия и которые, являясь бессмертными, в то же время способны подвергаться перерождениям. Наблюдая изменения различных частей тела, можно сказать, что душа не атомарна. Душа всепронизывающа (*вибху*) и вездесуща (*сарвавьяпи*); покинув одно тело, душа может затем соединяться с другими телами. Причина движения тела есть душа. Из-за благочестивых (*дхарма*) и неблагочестивых (*адхарма*) деяний различные люди чувствуют по-разному, следовательно, атм множество. Когда же говорят, что одно-единственное солнце отражается в различных предметах, что одна-единственная душа наделяет различные тела различными качествами, мимансаки, возражая, заявляют, что те качества, которые обнаруживаются, являются качествами не солнца, а отраженного посредника. Кроме того, если бы это было так, то те качества души, которые обнаруживаются через посредство тела, были бы качествами тела, а не души. Но мы знаем, что радость и страдание суть качества души, но не тела. Следовательно, душа не одна, их множество.

Согласно мимансе, душа не обладает формой. Несмотря на то, что душа всеведуща (*сарваджня*), она приобретает опыт (*абхиджня*) того тела, в которое она переместилась в соответствии с прежней кармой. Она не знает того, что происходит в других телах. После освобождения душа существует как реальность (*сат*), тогда душа не обладает ни радостью, ни страданием, и такая душа вечна. Никакая причина не может вызвать ее перерождения. Так как абсолютно все атмы обладают сознанием, в упанишадах употребляется слово «единая». Единое — это единое сознание, качество души, а не количество. Знание — это следствие души, знание зарождается благодаря источнику познания (*прамане*). Душа самопроявляющаяся, ничто другое не проявляет ее. Будучи объектом познания, душа, подобно горшку, доказывается непосредственно. Душа воспринимается манасом. Душа есть и познаваемый объект знания и познающий субъект его (*вишай*). Душа вмещает в себе и предмет знания и идею (*бодх*) знания.

Согласно Прабхакаре, существуют восемь элементов: 1) *васту* (субстанция), 2) *гуна* (качество), 3) *карма* (деяние), 4) *саманья* (общность), 5) *паратантрата* (зависимость), 6) *шакти* (потенция), 7) *садришья* (сходство) и 8) *санкхья* (количество). Его концепция относительно *васту, гуны* и *кармы* аналогична ньяйе. По мнению Прабхакары, реальна общность (*саманья*). Общность целиком заключена в каждой особенности (*вишеше*) и относится к области органов чувств. Отдельно от особенности общность (*саманья* или *садхарана*) не существует. Когда мы предмет называем существующим (*сат*), мы говорим, как правило, именно о сущности объекта. Ни один предмет не воспринимается отдельно от своих качеств. Особенность и общность связаны между собой связью присущности (*самавая йога*), эта связь внутренняя. Когда происходит рожде-

ние нового, тогда в результате этой самой связи присущности осуществляется связь той особенности с различными особенностями того класса, связь класса с характерными чертами. Когда особенность разрушается, тогда разрушается и связь между особенностью и общностью, потому что присущность как связь не вечна. Сходство обнаруживается лишь через внутреннюю связь качеств. *Шакти, садришья* и *санкхья* — отдельные независимые категории. Они ни во что другое не превращаются. Все категории разделяются на два вида: бытие и небытие *(бхава* и *абхава)*. Бытие *(бхава)* бывает четырех видов: субстанция, качество, действие и общность. *Шакти* и *садришья* входят в состав *васту* (субстанция). *Санкхья* есть количество. *Шакти* подразделяется на разряды: простая и составная *(сахаджа* и *адхея)*. Когда в нескольких предметах обнаруживается одна и та же черта, тогда говорят, что между ними существует сходство. То, что обладает качеством, и есть вещь. Земля, вода, воздух, огонь, эфир, *атма, манас,* пространство и время — вот девять вещей. По мнению Кумарилы, *шабда* (звук) и *андхара* (темнота), земля, вода, огонь и воздух обладают качествами цвета и осязания *(варна* и *спарша)*. Различные предметы невидимы, но их существование познается с помощью вывода.

Основная цель жизни человека — блаженство *(сукха)*. Но это блаженство не земное, потому что такое блаженство мимолетно и тленно. Нам нужно быть готовыми к расставанию с атмой в этой жизни ради достижения вечного блаженства в другой жизни. Действия, от которых происходят вред и погибель, являются неблагочестивыми действиями *(адхарма)*. Исполнение ведийских ритуалов *(виддхи)* является благочестивыми действиями, только благодаря им человек достигает блаженства. Если мы пренебрегаем указаниями вед, то мы не только лишаемся блаженства, но и подвергаемся страданиям. Благочестие достигается лишь в том случае, когда действия совершаются в соответствии с законами и предписаниями вед. Это может произойти лишь благодаря законам смрити. В случае если между ведами и смрити возникает противоречие, веды являются авторитетом. Сразу же после смрити отводится место *садачаре* (морали). Все те действия, которые человек совершает, находясь во власти своих страстей, не являются благочестивыми. Для освобождения нам необходимо совершать утреннее, полуденное и вечернее богослужение и другие регулярные действия; когда же приходит время, чрезвычайно важно совершить периодическое действие. Если же это действие не совершается, то происходит прегрешение *(пратьявая)*. Только ради особых целей мы совершаем желанные дела. Лишь в том случае, когда мы отрешаемся от желанных поступков, мы в состоянии получить избавление от пасти ада. Только посредством совершения регулярной и периодической *кармы* мы можем достичь небес или освобождения. В философской системе миманса достижение небес аналогично освобождению.

Согласно Джаймини, правом на совершение жертвоприношения обладают брахманы, кшатрии и вайшьи. Поскольку шудры не имеют права изучать веды, они не могут и обладать правом совершать жертвоприношения. Потенции желаний человека многогранны; например, чувство долга, расположение к кому-либо, старание, действие и желание делать добро другим. Из них основное — именно чувство долга. Человеку присуща самостоятельная потенция желаний, в противном случае человек не был бы в состоянии вкушать плоды своей деятельности. Законы кармы не являются помехой на пути проявления потенции свободных желаний. Когда мы в каком-либо деле совершаем первый шаг, мы опираемся на свободу, но затем мы руководствуемся законами опыта. Веды дают наилучшее указание относительно долга, потому что веды не основываются на неопределенном указании относительно блага ближнего и общественного добра и зла. Сущность благочестивых деяний мы можем понять, исходя из деятельности великого человека. Согласно Кумариле, *ахинса* (ненасилие) буддистов заслуживает одобрения, но их хула на веды достойна порицания. Буддисты единым махом отбрасывают и истину и ложь. Истина буддистов подобна молоку, наполнившему суму из шкуры собаки. Несмотря на то, что убийство скота во всех других

случаях не соответствует предписанию вед, веды предписывают убийство скота при жертвоприношении. Потому что в результате этого животное достигает небес.

В Яджурведе сказано:

«О животное, от того, что тебя убивают, ты в действительности не умираешь, никакой боли не испытываешь, но таким образом отправляешься на небеса. Там, куда могут отправиться лишь благочестивые люди, куда нет доступа грешникам, пусть примет тебя бог Савитр» [1].

Философ-локаятик Дхишан говорил, что если убить животное ради совершения жертвоприношения, то оно достигнет небес, значит, если *яджамана* (приносящий жертву через жреца.— *Перев.),* убив собственного отца, принесет его в жертву, тот с легкостью может обрести состояние достижения небес. В ответ на это сказано: «Никому не ясно, что является результатом благочестивых деяний — рай или ад».

Религиозные ритуалы могут совершаться только в том случае, если следовать надлежащим образом тем советам относительно кармы, которые даны в шастрах. Жертвоприношение считается совершенным и животное достигнет небес только тогда, когда для жертвоприношения *джьйотиштом* убивается то животное, на которое указывается как на приносимое в жертву. Если же вместо указанного животного убить другое животное или живое существо, то жертвоприношение не состоится и само животное не достигнет небес. Это умозаключение мимансаков относительно убийства животного доступно пониманию детей. В таком случае, почему же отец Яджаманы не достигнет небес, если, как указывалось прежде, принести его в жертву? Согласно веданте, сколько бы мы различных жертвоприношений ни совершали, в результате их не может произойти наше внутреннее изменение. Если благочестие — внутреннее изменение, то для этого вовсе не необходимы различные жертвоприношения, здесь нужно самопожертвование и уничтожение эгоизма. Согласно веданте, в ведах говорится о вере, религиозной преданности и аскетизме, с этим никак не вяжется убийство животных для жертвоприношений. Согласно пурва-мимансе, причина для достижения небес появляется тогда, когда совершается какое-либо деяние. Прабхакара Мишра, по всей вероятности, был противником принесения в жертву животных, потому что, по его мнению, совершение регулярных действий не порождает достоинства, так же как совершение запретных деяний не порождает греха. Поэтому он говорил относительно Удаяны и Кумарилы: «Это действительно мнение гуру, но не традиционное ведийское мнение учеников гуру».

[1] Яджурведа, 2.6.9,49.

Человек совершает деяния только ради того, чтобы пожать их плоды. Между действием и его результатом существует необходимая связь. Если сегодня была совершена какая-нибудь карма, то в будущем она не может дать результат, какая-то невидимая сила в будущем воспроизведет этот результат. Одновременно с совершением жертвоприношения Яджамана не достигает небес, только после смерти он достигает их. Где же пребывает этот результат в промежуточный период после совершения жертвоприношения и до вкушения его плодов после наступления смерти? Согласно мимансе, этот результат пребывает в невидимой силе, так называемой *апурве,* которая в надлежащее время дарует результат совершенных деяний. Комментатор Кумарила Бхатта говорил: «До совершения кармы карма и результат, дающий плоды, не связаны между собой, сам человек также не связан с вкушением плода. Затем между ними устанавливается связь, которая называется *«апурва»*. Эта самая связь доступна только шастрам. Апурва является незримой связующей нитью между кармой и ее результатом».

В тот момент, когда Яджамана совершает карму, эта невидимая сила существует в нем постоянно, подобно многим другим силам; после его смерти она дает ему ожидаемый результат. По мнению многих, апурва пребывает не в Яджамане, а в действии. Апурва имеет много видов: *ангапурвака, утпаттипурвака, самудаяпурвака, парамапурвака* и т. д.

Согласно Джаймини, если человек совершает деяние, предписанное ведами, то после смерти он достига-

ет небес. В системе пурва-миманса идея освобождения отсутствует. По мнению Джаймини, бога нет, существуют только божества. К божествам взывают во время жертвоприношения, они незримо наблюдают за совершением жертвоприношения. Но сами они не дают результатов. Только благодаря апурве действие приносит результаты. Существование всеведущего бога нельзя доказать. Существование бога не познается ни посредством восприятия, ни посредством вывода, ни посредством свидетельства. Там, где говорится об одной реальности, разумеется единое сознание — качество множества душ,— но вовсе не имеется в виду единый бог. Джаймини не верил в сотворение и разрушение мира. Течение мира вечно, с этим течением непрерывно движется мир, происходит распад и зарождение *(винаш* и *утпатти)*. В мире нет ни конца, ни начала. Бог не имеет рук для того, чтобы сотворить тело человека и животных, это тело зарождается благодаря стараниям родителей. Каждая душа действует в каждом теле, следовательно, нельзя сказать, что атом, бесконечно малая частица *(параману)*, действует согласно желаниям бога. Атом не может быть телом бога. Если бы бог был телесным, то следовало признать и то, что в результате стараний бога в его теле появилось стремление к деятельности. В результате бесконечной деятельности сам атом превратился бы в вечно активный. А раз атом вечно активен, то не может быть и речи о разрушении. Бог не является регулятором благочестия и неблагочестия, потому что подобное руководство присуще разуму. Любой человек не может быть настолько гениальным, чтобы познать благочестие и неблагочестие другого. Руководство бога вы не можете назвать ни *саньйогой* (контактом), ни *самавайей* (присущностью). Следовательно, бога нет — вот что доказывают эти слова.

Если вы говорите, что именно бог сотворил мир, в таком случае кто же во время этого сотворения был тому свидетелем? Далее, каким же образом бог сотворил мир? Если он телесный, то следует признать идею о другом творце, который создал тело бога. Если тело бога вечно, то из каких же элементов изготовлено это тело? Потому что до сотворения не могли зародиться

пять элементов. Если вы скажете, что создание мира имело свою особую цель, то мы можем спросить, какая же цель могла быть у бога, ради которой он сотворил этот многострадальный мир? Если станут говорить о том, что бог относится ко всему с состраданием, что он сотворил мир, находясь во власти сострадания,— значит, в мире благодаря состраданию бога никто не может быть несчастным. Если же вы скажете, что бог сотворил мир из радости, то вы не сможете назвать бога радостным, потому что если бы бог был радостным, то из радости он не смог бы выполнять действия. По вашему мнению, бог абсолютно счастливый. Хорошо, если это так, то из-за какого же несчастья он примет на себя такое бремя сотворения мира? Если вы скажете, что он сам же является разрушителем, то трудно понять, какое его желание служит причиной разрушения? Если творец с точки зрения благочестия отличен от других, то следует признать, что это благочестие становится возможным лишь благодаря ведам. В таком случае вы будете вынуждены признать, что веды существовали до сотворения. Если вы скажете, что мир движется согласно желаниям бога, то встает вопрос, как же возникает это желание у бога? Если вы скажете, что возникновение этого желания происходит благодаря причине, подобной адриште, то ведь в таком случае сама эта причина способна стать основанием и регулятором мира. Затем, если скажете, что бог зависит от какого-либо другого предмета или силы, в таком случае ваш бог, не будучи свободным, превратится в подчиненного чему-то другому.

Божества не обладают телом, они не создают результаты деяний. Джаймини утверждал, что божества реальны. Другие же мимансаки не признавали их реальность. Совершающие жертвоприношения придают силу мантрам, а не идолам божеств. Возможно, что божества не существуют самостоятельно без мантр, которые произносятся ради них, но для того, чтобы получить результат, следует обращаться к ним. У божеств нет ни образа, ни тела; если бы они обладали и тем и другим, то все божества, о которых в мантре «ванаспатибхья сваха, мулебхьях сваха...» говорится как о лишен-

ных сознания, следовало бы признать наделенными сознанием и телом. «Гунатве деваташрутих», то есть «именно благодаря тому, что при совершении жертвоприношений божества наделяются качествами, им приписывают *шрути* (слух) и *вакья* (речь)». Несмотря на то, что чувства говорят о наличии тела у божеств, о вкушении священного топленого масла, приносимого в жертву, о наслаждении, тем не менее раз у Вачаспати и других лишенных сознания божеств нет сознания и образа, следовательно, наличие тела у божеств не доказано.

В совершении жертвоприношения основное — это апурва, сущность качеств этой самой апурвы — божество шрути. По мнению Кумарилы, именно шабда есть Брахма, именно Брахма шабды есть веды. Кроме того, в системе миманса содержатся толкования множества религиозных таинств, говорится о том, кто обладает правом на жертвоприношения и кто не обладает; о том, какие касты обладают правом на изучение вед; о том, что для совершения жертвоприношения сожжения животного жертвой может быть только коза; о том, что очищенный ногтем ячмень для совершения жертвоприношения не пригоден (для этой цели ячмень следует очищать только палкой и ничем иным) и т. д. С точки зрения философии все эти толкования не имеют никакого значения.

Система пурва-миманса является удивительным смешением субъективного идеализма *(бхававады)* и метафизического объективного идеализма. Субъективный идеализм философской системы пурва-миманса зиждется на вечности слова или буквы. По их мнению, *к, кха*[1] и остальные буквы бессмертны. Поскольку бессмертны слова, то и группы слов — изречения вед — бессмертны. Изречения вед не возникают. Концепция пурва-мимансы относительно слов основывается на ложном умозаключении. Обессилев от тяжкого страдания, человек или какое-либо другое живое существо стонет, и благодаря этому зарождается звук (буква) или слово. В неодушевленном мире звук зарождается только в результате трения предметов. Предмет есть причина звука — вначале предмет, а затем и возникновение звука. Веды не вечны, потому что в шрути сказано: «са талоатапьята тасмат тапасте панат трайо веда аджаянте», то есть он предался аскетизму; именно из этого аскетизма возникли три веды. Предмет, обладающий возникновением, подвергается уничтожению. Следовательно, без *лаукика праманы* (мирское доказательство) даже посредством *шабда праманы* нельзя доказать вечность вед. Когда в ведах встречаются имена исторических лиц или названия местностей, и те и другие употребляются в универсальном значении; высказывать предположение относительно принадлежности того или иного имени тому или иному лицу или того или иного названия местности тому или иному району — значит искажать истину. Все те пророки, имена которых соединены с мантрами вед, являются собирателями или составителями мантр. Подобно тому как мы не знаем имен составителей многих деревенских песен и стихов, нам неизвестны и авторы всех гимнов, которые в течение многих столетий переходили из уст в уста, и имена составителей, память о которых была стерта неумолимой рукой времени. Никто не может назвать имен авторов таких популярных стихов, как «Схеле гхумоло пара джурало варги эло деше» или «Агадом багадом гхорадом садже», и многих других. Кроме того, сами мантры, или гимны вед, не являются высокохудожественными произведениями. Нечего и надеяться на то, что в них можно встретить глубокие идеи; в них важно увидеть лишь неопытность разума. Подобно тому как дети, увидев красивую вещь, захлебываются от радости, поэты вед из благодарности к силам природы в мантрах выражали свои собственные порывы мысли. Идеи, которые можно встретить в брахманах, носят сугубо светский характер. Предписания, содержащиеся в брахманах, которые призваны указать, что можно делать для совершения кармы и чего нельзя, не грешат глубокомыслием или великими идеями. Поскольку упанишады не восхваляют совершение кармы, и миманса не признает их.

Миманса исходит из незыблемости и извечности вед.

[1] *К, кха,* — начальные буквы бенгальского алфавита. — *Прим. перев.*

Для того чтобы доказать извечность вед, мимансаки извратили немало слов и положений. Не считаясь с простой истиной, что слова *джарбхари, турпхари* и *парпхари* трудны для понимания, они придали им следующие значения: постепенно развивающий *(вихрама пракаша кари),* совершающий насилие *(хинсакари)* и убивающий врага *(шатрубадхакари).* Когда же спрашивают о том, из чего и согласно каким грамматическим законам выведены такие значения, мимансаки вынуждены говорить в ответ, что это архаизмы. В шрути встречается выражение *«джанашрути путраяна»,* что означает, что какой-то шудра в результате познания вед достиг освобождения. Выражаясь языком Бадараяны, можно спросить: «Разве шудра когда-нибудь обладал правом на изучение вед?» В данном случае слово «шудра» означает «подавленный горем», а не касту шудр, это же слово выводится из первичного корня. Если спросить Бадараяну и мимансаков, согласно какому закону грамматики выводится слово «шудра» из первичного корня, они скажут, что это архаизм. Вполне вероятно, что Кумарила только благодаря насилию над грамматикой слову *«кикат»* придает значение «скупой», слову *«прагаманда»* — «профессия ростовщика». Именно в результате того, что мимансаки и ведантисты не признавали той простой истины, что веды создавались в различное время различными людьми в различных районах страны, им приходилось прибегать ко лжи и обману.

В своем толковании мира и в своей теории познания мимансаки опираются на опыт *(абхиджнята).* Подобно тому как при обосновании вечности вед они применяли лишь односторонний логический метод дедукции, так при рассмотрении мира и знания они применяли только односторонний логический метод индукции. Благодаря этому они впадали в различные ошибки. В данном случае мимансаки ничем от объективных идеалистов не отличаются. Их мировоззрение в данной области так же метафизично, как и санкхья и вайшешика; поэтому они не могли увидеть зарождения сознания на определенной ступени постепенного развития материи и вынуждены были ввести в свою теорию независимо существующую душу для того, чтобы объяснить зарождение

сознания. Но каким же образом происходит соединение атмы как сознания и неодушевленного тела — этот вопрос система миманса замалчивала. Мимансаки не в состоянии дать ответ на основной вопрос всех философских систем — отношение между материей и сознанием, между неодушевленными предметами и индивидами, наделенными разумом. Тот убийственный вывод, к которому пришли мимансаки, несмотря на свои многочисленные высокопарные сентенции о боге, во много раз реакционней любой другой философии. На земле наша жизнь кратковременна, следовательно, не стоит заботиться о кратковременном земном счастье; каждый человек должен отказаться от самого себя во имя достижения небес. Искушение людей достижением небес и наставление их на отречение от всего в мирской жизни — вот надежное оружие, при помощи которого реакционная, наделенная властью рука держит в повиновении народ. Поэтому, несмотря на свой атеизм, философская система миманса пользуется таким почетом. Сам Шанкара, приверженец чистого знания, дает хвалебные отзывы о теории Джаймини, которая является столь эффективной в мирских делах. Если кратковременна жизнь, кратковременно счастье земной жизни, то тщетна борьба против угнетения. Стоически вынося любое притеснение в течение своей короткой жизни на земле, человек должен трудиться во имя бесконечной жизни и бесконечного счастья на небесах. Именно благодаря этой вредной, лживой доктрине мимансаки с помощью правителей-реакционеров оказались в состоянии угнетать буддистов. Излишне говорить, что доктрина, находящаяся под влиянием религиозных предрассудков, их выводы относительно знания и мира встречают противодействие.

ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТА

Создателем сутр философской системы веданта был Бадараяна, или Ведавьяса. Бадараяна был современником Джаймини и считался его учителем. Жил Бадараяна приблизительно в начале IV века до н. э. Философия веданта называется также уттара-миманса, брахма-сутра и т. д. Пурва-миманса основывается на мантрах и брахманах вед. Философия веданта зиждется на упанишадах. Шанкара, Рамануджа, Мадхва, Баладэва, Виджнянабхикшу и многие другие пандиты писали комментарии к сутрам веданты. Все эти комментарии в основном отличаются друг от друга тем, что каждый комментатор по-своему трактует сутры, обосновывая свою особую религиозную доктрину. Шанкара комментирует сутры, руководствуясь своими взглядами, не для обоснования какой-нибудь особой религиозной доктрины, а для доказательства существования Брахмы. Поэтому-то комментарий Шанкары чрезвычайно распространен и пользуется уважением в среде пандитов. Другая причина огромной популярности комментария Шанкары состоит в том, что Вачаспати Мишра написал комментарий «Бхамати», который является комментарием на комментарий Шанкары. Хотя Вачаспати Мишра и писал комментарии и множество книг, разъясняющих учения всех шести философских систем, однако сам он был приверженцем веданты. В комментарии «Бхамати» Вачаспати Мишра проявил достаточную эрудицию, ничуть не меньшую, чем эрудиция Шанкары, автора основного комментария. По мнению многих авторов, именно благодаря комментарию Вачаспати Мишры философия веданта столь популярна в Северной Индии.

Философия веданта состоит из четырех разделов. В первом разделе речь идет о Брахме; во втором — опровергаются различные философские доктрины; в третьем — говорится о мирских деяниях живых существ, их различных состояниях, о различии и тождестве божества, о приобретении и неприобретении качеств, об освобождении с помощью правильного познания действительности, об источниках познания, о различных принципах познания и, наконец, о том, что освобождение есть единственная форма воздаяния за благие дела; в четвертом разделе подробно рассматривается вопрос о результате познания Брахмы. В общей сложности философия веданта содержит 555 сутр. Первый раздел веданты называется «Саньвая», второй — «Авиродха», третий — «Садхана» и четвертый — «Пхаладхьяя». Все эти сутры настолько кратки, что подлинные намерения Бадараяны остаются непонятными. Кроме того, так как сутры веданты были записаны в эпоху династии Гуптов или в следующую эпоху, многие из этих идей оказались не только в веданте, но и в других философских системах. Основной целью философии веданта было обоснование бытия Брахмы. Создатели основных комментариев и создатели комментариев на основные комментарии имеют противоречивые мнения о том, является ли Брахма наделенным качествами (сагуной) или он лишен их (ниргуна), перевоплощается ли он *(са-акар)* или не перевоплощается *(ниракар)*. Комментаторы, составляющие основные комментарии, и те, кто комментирует эти комментарии, придерживаются либо монизма *(адвайтавады)*, либо дуализма *(двайтавады)*. Несмотря на то, что сам Рамануджа называет свою философию ограниченным монизмом *(вишишта адвайтавадой)*, его учение благодаря наличию в нем крупиц дуализма считают дуалистическим. Баудхаяна, Упаварша, Мадхва и др. являются приверженцами чистого дуализма. По мнению Шанкары, основной целью различных упанишад является доказательство бытия какой-то недоступной, неощутимой, не поддающейся описанию сущности *(падартхи)*. В этом учении нет и крупицы дуализма. По той причине, что комментарий Шанкары принято считать авторитетным в философии веданта, с него мы и начнем наше обозрение.

«После того он познает Брахму»[1]. Этими словами Бадараяна начинает свою философию веданта. После чего? После религиозного познания *(дхарма-джняна)*. Дхарма (религия) основана на совершении религиозных обрядов. Для этого необходимо положение домохозяина. Шанкара говорит: «Лишь после выработки качеств *шама* (душевное успокоение), *дамами* (подавление чувств), то есть по истечении периода брахмачарьи (годы религиозного ученичества) в доме гуру (духовного наставника), человек может принять образ жизни аскета (последняя, четвертая стадия жизни индуса) для того, чтобы познать Брахму и достичь освобождения. Для этого пригодны не все периоды жизни *(ашрама)*». Во второй сутре говорится: «Тот, от кого произошел мир и все предметы, есть Брахма».

В разделах вед — брахманах и мантрах — нет подобного объяснения Брахмы. И, хотя в последнюю эпоху создания вед появляется объяснение единой субстанции *(ека сат)*, тем не менее эта субстанция не называется Брахмой. Поэтому Джаймини говорил, что душ множество, а сознание *(чайтанья)* — единственное качество души. Эта самая субстанция *(сат)* и является сознанием, то есть качеством души. В различных упанишадах встречаются различные воззрения на Брахму. Шанкара говорит, что Брахму можно познать лишь при сопоставлении всех концепций, встречающихся в упанишадах.

Но и при сопоставлении этих различных концепций невозможно определить Брахму, ибо в упанишадах имеются и материалистическое и идеалистическое мировоззрения. Брахму можно определить лишь при неверном истолковании концепций упанишад, придавая им превратный смысл. Шанкара избрал именно этот путь.

Шанкара жил в конце VII — начале VIII веков н. э. Он родился в семье брахмана в Намвудрипаде, в провинции Керала на Декане. В то время в Индии сильно было влияние школы махаяна. В результате нашествия гуннов в Западной Индии разрушается буддийская община сарвастивадинов. Несмотря на то, что община сарвастивадинов распалась, их мировоззрение не исчезло. В IX веке Дхармоттара возрождает философию саутрантиков. Учителя Шанкары звали Говинда, а учителя Говинды — Гаудапада. В мировоззрении Гаудапады отчетливо видны следы влияния субъективного идеализма и учения шуньявада. И сам Шанкара не совсем свободен от их влияния. Субъективный идеализм он заменяет объективным идеализмом. В своих рассуждениях Шанкара применял дедуктивный метод. Чтобы установить истину, он шел от общего к частному, от причины *(караны)* к следствию *(карье)*. В результате применения одностороннего дедуктивного метода Шанкара, подобно Платону, заранее знал, каков будет вывод.

[1] «Философия веданта», 1.1.1.

Само собой разумеется, этот метод не предусматривает деятельности сознания *(виджняны)*. Вначале субъект проводит анализ *(вишдешан)* явления *(гхатана)* или предмета *(васту)* с помощью индуктивного метода мышления. Ему не известно, каков будет вывод из полученных данных. Затем, когда он с помощью синтеза и анализа устанавливает взаимную связь данных явлений, получается вывод. Сочетание индукции и дедукции при нахождении истины является единственным правильным методом логического мышления.

Философам-идеалистам — Платону, Шанкаре и др. — присуща одна особенность: благодаря тому, что в их силлогизмах вывод предопределен, они не останавливаются перед искажением действительности и истины ради получения желаемого заключения. Несмотря на диалектичность своего мировоззрения, Нагарджуна в результате следования одностороннему дедуктивному методу мышления пришел к учению шуньявада. Нигилист Нагарджуна, до конца следуя дедукции, приходит к учению о пустоте *(шунье)* и эту пустоту провозглашает истиной. Его теория настолько ошибочна и сам он так запутался в области логического мышления, что даже его враги не в состоянии выдвинуть столько возражений, сколько ошибок содержится в его учении. Но Платону и Шанкаре чужда та честность мысли, которую мы можем наблюдать у Нагарджуны, — в противном случае им, как последователям дедукции, пришлось бы прийти к выводу о том, что все есть пустота, как это вышло у Нагарджуны.

Вот почему Шанкара вынужден был неправильно истолковывать многие исторические явления и многие части упанишад. «Ахахаре твам шудрам тавайва саха габхирасту» — этим изречением св. писание признавало право шудр на познание Брахмы. Выше мы уже говорили, что в своей сутре, гласящей: *«шугасьятаданадараширавананаттада драванат сучьете хи»,* слово «шокарта» («подавленный горем») Бадараяна употребляет в смысле «шудра». Шанкара в комментарии на эту сутру говорит, что слова *«джанашрути паутраян»* надо понимать в том смысле, что человек, который достиг познания Брахмы, не *шудра,* а *кшатрия.* Доказательство? По мнению Шанкары, это доказывается связью слов — так из связи слова *«читраратха»* («разукрашенная колесница») со словом *«кшатрия»* (воин, сражающийся на колеснице) познается принадлежность этого человека к касте кшатриев.

Иосиф находился вместе с Рамой. Рама — индус. Следовательно, раз христианин Иосиф находился с индусом Рамой, значит, и Иосиф — индус. Удивительное умозаключение! Кроме того, Видура, Дхармавьядха и другие шудры, которые достигли освобождения, шудрами являются не от рождения, а как результат воздаяния за деяния в прежней жизни. Вы утверждаете, что создатель упанишад Сатьякама Джабала — брахман, но ведь его каста неизвестна. В присутствии гуру Гаутамы Сатьякама Джабала сказал истину о своей касте. Отсюда-то и выводится заключение о том, что Сатьякама — брахман: ведь если бы Сатьякама не был брахманом, разве Гаутама попросил бы его собрать дрова для совершения жертвоприношения? Заключение удивительное! Словно честная речь — монополия брахмана! Капила, Канада, Гаутама и другие философы и создатели упанишад признают право шудр на постижение вед и приобретение познания. Лишь в эпоху Гуптов происходит отвратительный заговор, целью которого было лишить шудр их прав. Поэтому брахманы цитировали отрывки из книги, созданной Рамачандром о ракушке, убийстве и пр. Излишне говорить, что эта часть сутры, подобно многим другим частям, является инкорпорированной. Считая, что раз Махабхарата, Рамаяна, самхиты и др. созданы человеком, брахманы, переписывая их, искажали оригинал, как им заблагорассудится. Только веды и

веданта были сохранены, так как они считались откровениями бога. Капила — отнюдь не Шанкара, он был предшественником Ведавьясы и Джаймини. Капила говорил не о том, что у шудры нет никакого права на познание вед, а о том, что шудру следует лишить права на приобретение такого познания. Конечно, шудр можно было лишать права на постижение вед, если оно у них было. Считая несправедливым умозаключение о том, что «джанашрути паутраян» относится к шудрам, он, ссылаясь на смрити, говорил, что существует закон, по которому шудре следует вырезать язык, если он читает веды, а если он слушает их, то уши заливать расплавленным свинцом. Но он же говорит *«шрутирева гарияси»* (именно шрути наилучшие), то есть если сопоставить шрути и смрити, то изречениям шрути придется отдать предпочтение. А ведь в шрути говорится о достижении освобождения шудрой, познавшим шрути *(джанашрути паутраян),* но с этим он не согласен.

В упанишаде «Шветашватара» говорится:

«Тот, кто посредством познания вскормил рожденного раньше других всезнающего Капилу, он [Капила] видел в рождении» (5. 1. 2).

Сам Ведавьяса в «Бхагавадгите» восхваляет Капилу как наилучшего среди прославленных. Если сочинение Капилы считается авторитетным, то следует признать, что из Брахмы ничего не зарождается, что мир произошел именно из первичной материи *(пракрити).* Поэтому Шанкара говорит, что Капила — это лишь *садхарана шабда* (обыкновенное слово) и никакого конкретного человека оно не означает. Кроме того, по мнению многих авторов, в упанишаде «Шветашватара» Капила выступает как саманьяшрути. Следовательно, раз это изречение саманьяшрути, то ничего важного оно собой не представляет. Мудрый Шанкара нигде не упоминает имени Брихаспати — основателя индийского материализма, — не считая его достойным упоминания. А в Ригведе постоянно восхваляется не саманьяшрути, а учение Брихаспати. Больше того, Шанкара не останавливается и перед тем, чтобы «вывести» фальшивое умозаключение, что-де нет уверенности в том, является ли этот Капила Капилой — создателем философской системы санкхья — или же это

Сагар-Сантаннаши Васудэва[1] и т. д. Наконец Шанкара говорит, что, хотя в шрути и можно беспрепятственно узнать о существовании Капилы, этот Капила не является Капилой — глашатаем санкхьи.

Пора и прекратить изложение подобных неучтивых высказываний! В древние времена всякий последователь любой философской системы с должным уважением относился к представителям других философских школ. Несмотря на то, что Ведавьяса был создателем философии веданта, он, не задумываясь, восхвалял Капилу. Именно с эпохи династии Гуптов брахманы начинают нетерпимо относиться к другим мировоззрениям и начинают придерживаться одного ограниченного вида мировоззрения. Хотя Буддхадэва и не был единомышленником всех философских школ, которые были распространены в его время, он никогда не порицал этих школ, за исключением детерминизма *(ниятивады)* Мокшали Гошалы. Благородство, которое в прежние времена было присуще индийским ученым, в эпоху Гуптов, в период становления феодального общественного строя постепенно исчезает. Все то, что казалось Шанкаре хоть малейшим препятствием на пути развития подымающейся буржуазии, он или вытравил из шастр, или же комментировал превратно.

Для того чтобы доказать истинность изречения шрути о том, что зарождение живого существа происходит без сексуальной связи, Шанкара так комментирует эту сутру: «При раскатах грома и при отсутствии полового бессилия у чувственной женщины происходит появление зародыша». Дриштадьюмна, Сита, Кришна, Дрона родились не из утробы женщины. Никто из ученых-философов не имеет такой уверенности, как Шанкара! Раскаты грома — ужасное бедствие! Если это не так, то откуда же взялся Брахма? Хотя история рождения Дриштадьюмны, Дроны и т. д. является предметом дискуссии, однако теперь каждому ребенку известно, что от раскатов грома у чувственной женщины никакого зародыша не появляется.

Мудрый Шанкара не утрудил свой ум человеческим примером. Кроме того, утверждение, что именно Брахма является причиной мира, или то, что мир зарождается из

[1] Васудэва — умертвивший сына в океане. — *Прим. перев.*

Брахмы, противоречит шрути. В первой сутре второй брахманы первой главы упанишады «Брихадараньяка» сказано: «Здесь прежде ничего не было, все было скрыто смертью, принявшей образ голода». «Я — смерть из-за смерти смерти стану духом, — так подумав, *карья* (следствие) создало дух, способный к глубокому размышлению». Здесь, совершенно очевидно, говорится о том, что до создания духа *(манаса)* была смерть или неодушевленная, лишенная сознания материя *(джара)*. Посредством смерти смерти, то есть посредством небытия небытия, что в западной философии называется отрицанием отрицания, из материи, лишенной сознания, зарождается не материя, лишенная сознания, а жизнь. Это заключение упанишад находит подтверждение во всех науках: и в математике, и в химии и т. д. Отрицание величины a есть отрицательная величина a; отрицание этой отрицательной величины a, то есть — $a \times a$ есть не только положительная величина a, это квадрат положительной величины a. Создателям упанишад была известна эта математическая формула, поэтому они употребили изречение *ашанаяяашаная* («смерть смерти»). Само собой разумеется, что здесь *ашаная* (голод) означает смерть *(мритью)*. Это признают даже идеалисты.

Джара означает отсутствие сознания. Если сознание зарождается из небытия небытия *(абхавер абхав)*, то где же существует бессмертный Брахма? Поэтому Шанкара и другие превратно толковали это изречение упанишад. Они утверждали, что здесь речь идет о видимом мире *(дришья джагат)*. А мир, сознание, Хираньягарбха зарождается до его появления. Именно Хираньягарбха здесь называется *мритый* (смертью). Хираньягарбха зарождается из Брахмы. Следовательно, именно в Брахме зарождается весь мир. Подобное толкование служит ярким примером тому, как глубоко может проникнуть бесчестность в область мысли.

В шестой шрути третьей брахманы второй главы упанишады «Брихадараньяка» автор упанишады, описывая многообразные формы Брахмы, говорит: «адешо нети нети на хьетасмадити нетьяньят парамастьятха намадхеян сатьясья сатьямити прана вай сатан тешамеша сатьям». После чего Брахма объясняется как *нети нети* (отрица-

ние отрицания), потому что нет лучшего изречения, чем изречение *нети* (не есть). «Он — истина истин, *Пранасатья* (истина жизненных элементов). Он — их истина». Брахма есть отрицание отрицания, небытие небытия. Шанкара, превратно комментируя это изречение, говорит, что здесь словами «отрицание отрицания» объясняется Брахма, не имеющий перевоплощений *(ниракар)*, то есть говорится о небытии обеих форм Брахмы: бессмертной и смертной. Яджнявалкья по этому поводу говорит относительно форм души: «нети нети атма» (душа — отрицание отрицания). Сущность души или сознания объясняется именно исходя из отрицания отрицания. Шанкара, придерживаясь дедуктивного метода, уже заранее знает, что объектом его суждения является Брахма, и поэтому он, как Яджнявалкья и другие, неправильно, искаженно комментирует совершенно ясные изречения упанишад.

Противники философии веданта спрашивают: если мир происходит от беспредельного, бесформенного Брахмы, то каким же образом мир, ограниченный известными пределами и причинно-следственной связью, может зародиться от беспредельного и беспричинного Брахмы? Если имеющий предел мир ограничен и изменяем, то и не имеющий предела Брахма, войдя в замкнутый круг мира, сам неизбежно становится ограниченным. Разве в какой-то определенный момент безграничное не изменит своей формы в результате необходимости стать ограниченным?

В ответ на это Шанкара говорил, что мир не сотворен, что он не может развиваться. Брахма не отличается от мира, а тождествен с ним. Как солнце постоянно светит независимо от того, можем ли мы видеть его или нет, так в мире вечно присутствует Брахма. Между Брахмой и его проявлением нет никакой разницы. Это и одно и то же и в то же время разное. По мнению Шанкары, Брахма не превращается в мир, потому что, если бы Брахма превращался в мир, мог бы возникнуть вопрос, целиком ли он превращается в мир или частично. Если бы он целиком превращался в мир, то Брахма постигался бы через мир, находящийся перед нами. Тщетно было бы искать его вне мира. Если же сказать, что Брахма, будучи, подобно миру, наделенным формами, одной своей частью обратится в мир, а другая останется неизменной, то изречение шрути: «Брахма лишен порока, действия, он пребывает в покое — безупречный, Всевышний», окажется ложным. Поэтому Шанкара говорит, что у Брахмы нет частей, следовательно, у него не может быть и частичного превращения. Между Брахмой и миром существует связь, совершенно непохожая на связь между деревом и веткой, между океаном и волной, ибо связь между деревом и веткой — это связь целого и части, а между океаном и волной — связь предмета и его качества. Связь между Брахмой и миром не является ни связью типа *саньйога* (контакт), ни типа *самавайи* (присущность). Связь этого, ограниченного мира с тем, неограниченным Брахмой недоступна для нашего сознания, непостижима для человека. Как спящий видит во сне колесницу, коня и дорогу, хотя на самом деле их нет, так и в Брахме могут создаваться различные образы, отчего сущность его не уничтожается. Именно под влиянием глубокого сна, поддерживаемого Брахмой, погруженные в этот иллюзорный глубокий сон индивиды не могут осознать свою сущность. Этот глубокий сон называют иногда майей, иногда пракрити. Это — невидимая майя.

Какова же, далее, сущность майи? Реальна майя или нет? Если майя реальна или действительна, то, кроме Брахмы, следует признать еще какую-то реальность — поэтому майя не считается реальной. Однако разве майя нереальна или ложна? Если это было бы так, то ведь из ложного невозможно зарождение чего-нибудь. Поэтому Шанкара говорит, что майя ни реальна, ни нереальна, она невидима, неописуема; майя проявляется в многочисленных названиях и формах. Совокупность всех этих форм и названий и есть мир. Майя в этих многочисленных именах и формах хранит Брахму. В результате правильное познание *(сатья-джняна)* становится невозможным — наоборот, зарождается неправильное познание *(митхья-джняна)*. Завуалировав действительность, майя раскрывает перед нами нереальный мир. Многообразный мир укрывает от нас Брахму, поэтому майю называют *авидьей* (неведением). Когда майя проецируется на Брахму, тогда последний превращается [в наших глазах] в Ишвару (бога). Процесс воображаемого приписывания чего-нибудь тому, что этого не имеет, называется проекцией *(адхьяса)*.

Майя — потенция бога, именно бог ее вместилище. Если майя видима, происходит сотворение мира. Бог по сравнению с Брахмой нереален; а различные предметы мира нереальны по сравнению с богом. Именно бог в период сотворения придает форму бесформенному и наделяет качествами бескачественное. Этот невидимый регулятор иногда называют *акаша* (эфир), иногда Акшара (Всевышний), иногда *майя* (магическая сила). «Это божественное мужское начало (*пуруша*), внешнее и внутреннее (*вахьябхьянтарварти*), свободное от перерождения, лишенное жизненных элементов (*апрана*), лишенное органов чувств, материи (*пракрити*) и духа, чистое и наилучшее» [1].

«Божество, которое сотворяет множество предметов, принадлежащих к одному классу (*варне*) и связанных с различной силой, божество, из которого все в мире сначала рождается и затем исчезает, наделяет нас чистым сознанием» [2]. Здесь, в этих изречениях упанишад, говорится о сущности (*сварупе*) Брахмы.

Мы живем в многообразном мире. В нем больше многообразного, чем единого. Луна, солнце, планеты, звезды, горы, леса, растения, животные и человек отличны друг от друга. Что же реально — многообразное или единое? По мнению большинства философов, видимые материальные предметы являются изменчивыми и невечными. В этом мире есть лишь одна реальная действительность. Идеалисты говорят, что реальная действительность — это абсолютный дух, или *Парама Брахма* (Верховная душа). Материалисты же говорят, что реальная действительность — это материя, лишенная сознания (*джара*), первоначальная материя (*пракрити*), атом (*параману*) или постоянно самоизменяющаяся материя (*нитья атмапаривартенашил васту*).

«Бхоктрапаттер вибхашчет сьяллокават» [3].

Комментируя эту сутру, Шанкара говорил: «В океане есть вода, и мы считаем эту воду одной и той же, одинаковой (*абхинна*). На самом же деле вода обладает

[1] «Мандукья-упанишада».
[2] «Шветашватара-упанишада».
[3] «Философия веданта», 2.1.13.

многими формами. Именно благодаря многообразию форм воды в океане зарождаются волны, пузыри и пена. Парама Брахма и мир — едины так же, как един океан, хотя он и обладает различными формами: волнами, пузырями и пеной».

«Та дхананьятвамарамбхана шабдадибхьях» [1].

Познав какой-нибудь глиняный сосуд, мы тем самым познаем все глиняные предметы. Все предметы из глины — это видоизменение (викара) глины. Все глиняные предметы — это глина. У всех этих предметов есть различные названия: *гхат* (глиняный горшок для воды), *каласа* (глиняный кувшин для воды) и т. д. На самом же деле все эти названия не являются реальностью, реальность здесь лишь глина. Дерево одно, а веток на нем много, океан один, а волн на нем много, так и Брахма один, а наделен он множеством *шакти* (сил) и *правритти* (деятельностей). Реальность свободна от всяких противоречий, а наш мир полон ими. Поэтому мир не может быть истинно реальным. Пространство, время, причина и следствие — все это различные формы опыта (*абхиджняны*). То, что реально, одновременно не может быть другим. В мире все предметы изменчивы. В мире все, что порождено, будет и уничтожено.

В этом изменчивом мире ничего нет — ни абсолютного бытия, ни абсолютного небытия, существует лишь *бхава*, или *утпадьяман* (внутреннее предрасположение, потенция бытия). Именно эта потенция и дает плоды. Процесс развития мира стремится к достижению беспредельности, но не может достичь ее. Все предметы, имеющие предел, разрушаются. Разрушается наше тело, когда-нибудь исчезнут Луна и Солнце, которые мы считаем вечными, потому что они не являются абсолютно реальными. Явления нашего видимого мира реальны относительно.

Какова же связь относительно реального мира с абсолютно реальным Брахмой? Если сказать, что именно беспредельный Брахма создает имеющий предел мир, то это значит, что Брахма ограничивает посредством неограниченного времени. Согласно Шанкаре, между Брахмой и миром не может быть причинно-следственной связи, по-

[1] «Философия веданта», 2.1.14.

тому что причинно-следственная связь существует лишь между ограниченными предметами. Мир нельзя связать с Брахмой. Связь единичного со множественным недоступна пониманию. Словами «недоступная пониманию» называют майю. Брахма не является причиной *(карана)* мира, он является вместилищем мира. Мир зависит от Брахмы, но ничто в мире не может затронуть Брахму. Бог (Ишвара) сотворил мир именно посредством майи.

По мнению Шанкары, мир познается посредством *авидьи* (неведения), а Брахма познается посредством самопознания *(сваджни)* или мудрости *(праджни)*. Психическое искажение познания смертной души есть *авидья* (неведение). Единая реальность дробится на сто миллионов частиц. Подобно тому как из-за нашей зрительной ошибки мы принимаем веревку за змею, так из-за неведения Брахму принимают за мир. Как скрывается в пустоте змея, когда мы принимаем веревку за змею, так скрывается в пустоте мир, принимающий форму невидимости, когда мы познаем Брахму. Но неведение — это не отсутствие познания; на самом деле авидья — это неправильное познание. Именно ограниченность человеческого ума является причиной неведения, каждый человек сам понимает, что он еще многого не знает в мире. Незнание — не небытие, потому что неведение существует в любом нашем опыте. Но неведение и не абсолютно, оно уничтожается посредством самопознания. Неведение заключено не в индивиде и не в Брахме. Брахма по сути своей — совершенное познание *(сампурна джняна)*, поэтому неведение не может пребывать в Брахме. Неведение является причиной индивидуального и особенного, и поэтому оно не может находиться и в индивиде. Неведение, подобно майе, не описуемо (анирвачания). Мы можем познать связь души и неведения, а дальше этого наше ограниченное познание пойти не может.

Если единственной реальностью является Брахма, то в таком случае окружающий нас видимый мир должен быть либо нереальным, либо совершенно ложным. Поскольку Шанкара не субъективный, а объективный идеалист, он говорит, что мир и не ложен и не реален, а объективен. Однако этот объективный мир подчинен Брахме, ибо только Брахма является абсолютной реальностью,

мир же реален относительно. Те, кто и увидев не видит и услышав не слышит; кто при виде кирпича, куска дерева, камня говорит, что это не кирпич, не кусок дерева и не камень, а отражения ума; кто, услышав зов другого, говорит, что он не слышит, называются нигилистами *(митхьявадинами)*. Согласно Шанкаре, наше зрение, слух, наш ответ не являются абсолютными. Они пригодны для нашей жизни. Тот, кто вечен и абсолютен, познается лишь посредством самопознания, или чувства, обходящегося без внешних органов. По мнению Шанкары, неведение не является причиной мира, неведение, подобно материи Капилы, лишено сознания. Неведение есть психическое воображение, созданное сознанием субъекта. В учении же Нагарджуны нет ни материи, ни сознания, ибо он является шуньявадином. Шанкара не является и приверженцем доктрины моментальности кшаникатвавады и диалектики. Если бы Брахма был совершенно пассивен в отношении мира, а сущность души отлична от состояния бодрствования, сна и глубокого сна, то невозможно было бы постичь истину. Поэтому Шанкара говорит, что Брахма присутствует во вселенной, но не облекается в ее форму. Мир не реален, но и не совсем ложен. Бесплодная женщина не может родить сына ни в действительности, ни в воображении. Если бы мир был абсолютно ложен и не опирался бы на что-нибудь реальное, то ничего реального не существовало бы — даже Брахмы. Несмотря на то, что мираж не является реальностью, он все же имеет реальную основу, так же и мир имеет реальную основу, не будучи сам таковым. Хотя мир и зиждется на Абсолюте, сам он не является абсолютным. Хотя мир и не является материальной природой Брахмы, он считается реальным ввиду реальности явлений, ограниченности нашего опыта. Освобождение — это не разрушение представления о многообразии и множественности мира, а такое состояние, когда это многообразие мира уже не может вести нас по ложному пути. Такое состояние называется *дживанмукти* (освобождение при жизни). При состоянии дживанмукти то, что порождено желанием, скрывается в пустоте тьмы, а субъект сосредоточивается на созерцании труднопостижимой материи. По мнению Шанкары, следствие подобно причине, но это отнюдь не означает, что причина

подобна следствию. Мир может быть подобен Брахме, но нельзя сказать наоборот, а именно, что Брахма подобен миру. Значит, хотя мир и изменчив, Брахма не изменяется. Мир реален, действителен лишь относительно, а Брахма реален, действителен абсолютно.

Согласно Шанкаре, душа не является творением внешнего мира так же, как и внешний мир не является творением души. Душа — это совершенное, чистое сознание *(пурваджняна сварупа)*. Душа превращается в неведение точно так же, как Брахма превращается в мир, обладающий пространственно-временной и причинно-следственной связью. Знание достигается через неведение точно так же, как Брахма постигается через внешний мир. Субъективная сторона нашего опыта и есть неведение, а объективная его сторона — майя. Субъективная сторона называется неведением, так как последнее побеждается посредством познания. Объективная сторона называется майей, потому что даже при полном разрушении мира *(пралайе)* майя не уничтожается, а поглощается Брахмой. Шанкара не разграничивает майю и неведение, другие же монисты трактуют майю как атрибут бога, а неведение — как атрибут индивида.

Познать *(авагати)* Брахму можно двояким способом. Во-первых, посредством атрибутов, различных имен и форм, и, во-вторых, посредством отвлечения от всякого рода атрибутов. Именно в результате такого двойственного познания *(двайта джняна)* мы контролируем друг друга. А кто кого контролирует, когда происходит самопознание? Тот, благодаря которому мы не видим и не слышим другое, есть *диргхи* (долгий), тот же, благодаря которому мы видим и слышим другое, есть *храсва* (короткий). Хотя во всех индивидах, одушевленных и неодушевленных, существует единая душа, тем не менее, постоянно сравнивая наделенные сознанием объекты с единой неизменной душой, мы приобретаем удивительную способность воспринимать своеобразное.

«Явадвикаранту вибхаго локават» [1].

В отношении способности у акаши сотворения мирового пространства (эфира) не должно быть сомнения.

[1] «Философия веданта», 2.3.7.

В этом мире все предметы: глиняный горшок, часы, золото, браслет, серьга, игла, стрела и т. д. — существуют в своеобразной форме, неизменной и в то же время различной. Акаша отличен от земли, потому что ему присуща способность сотворения. Пространство, время, ум, атомы и т. д. — все это способно к сотворению. Душа отлична от акаши, так как она наделила этой способностью акашу. Из акаши возникает воздух, из воздуха — огонь, из огня — вода, из воды — земля, и из всех этих элементов возникают все предметы земли. Акаша является причиной всех элементов, и именно в нем все они растворяются после разрушения. Поэтому в сутре говорится:

«Акашасталлингат» [1].

Поэтому небо, воздух, огонь, вода и земля называются вечными и нетленными. Согласно Шанкаре, акаша — не отсутствие покрова, а материя *(васту)*. Из акаши возникает слово. Из ветра — слово и звук, из огня — слово, слеза, свет и жар, и из земли, кроме последних четырех качеств, появляется запах. Тонкие тела *(сукшма васту)* атомного строения не имеют, они суть простые тела, а грубые *(стхула васту)*, даже не имеющие атомного строения, являются сложными. Именно в грубых телах происходят превращения. Все эти тела не обладают сознанием. А лишенные сознания вещи не обладают способностью к саморазвитию. Бог изменяет или преобразовывает вещи в соответствии с их прежним состоянием. Во время распада земля становится водой, вода — огнем, огонь — воздухом, воздух — акашей, а акаша вновь возвращается к богу. И тело человека, подобно другим вещам, является продуктом смешения трех элементов: земли, воды и огня. Огонь, воплощенный в крови, обладает качеством жара, а огонь, воплощенный в сперме, обладает качествами воды и земли. Наше тело подвержено ревматизму, разлитию желчи и катару. Именно исходя из этого, мы можем понять, что наше тело является следствием земли, воды и огня. Если бы наше тело было только водой, то оно не являлось бы следствием земли и огня. В действительности в нашем теле обнаруживается значительная доля земли, однако ее не больше, чем воды. Семя тела — это спер-

[1] «Философия веданта», 1.2.22.

ма и кровь. Сперме и крови присущи многие качества жидкости, она сходна с водой. В неорганическом мире господствует один закон. В страхе перед этим законом горит огонь, солнце дает тепло, совершают свою работу воздух и смерть.

Шанкара говорит: «В органическом мире неизбежно обнаруживается иной закон». Камень не способен к росту, а растение растет. В надлежащее время при благоприятных условиях на растении появляются листья, цветы, а затем плоды. Жизнь животного по сравнению с жизнью растения еще более совершенна. Растение не может отыскивать благоприятные условия для своего роста, а животное может. Животное обладает способностью к передвижению, поэтому оно называется движущимся. На самом высоком уровне находится жизнь человека. Человек может не только расти и двигаться, но и с помощью размышления о плохом и хорошем познать тленное и вечное, если он при этом сумеет сорвать покров майи, окутывающий весь мир. На более высокой ступени по сравнению с человеком находятся божества. Они испытывают лишь бесконечное блаженство. Человек испытывает и блаженство и страдание. Животное лишь страдает. Душа появляется из Брахмы, как искры из огня: как искры не могут вернуться в огонь, так душа не может вернуться в Брахму.

Я бесконечно мало̀ *(ану)* и не обладает членами *(ниравайва)*. Несмотря на то, что *я* представляет собой тонкое тело, оно способно действовать в человеческом теле благодаря тому, что оно пронизывает это тело своим качеством — сознанием. Если спрашивают, существует ли качество отдельно от своего носителя, то Шанкара отвечает на это: как аромат цветка, отделившись от него, распространяется повсюду, проникая даже туда, куда не может попасть цветок, так и *я*, хотя оно и бесконечно мало, не может проникнуть всюду, а его качество — сознание — проникает всюду. Благодаря неведению *(авидье)* интеллект и т. п. являются атрибутом *я*. Через посредство интеллекта и т. п. в мире обнаруживается деятельность *я*. *Я* руководствуется собственной любовью, ненавистью и заблуждениями. Так как *я* располагает всем необходимым для своей деятельности, оно в своих действиях ни на кого не опирается. Крестьянин, выполняя свою работу, обходится без бога. В своей работе крестьянин использует быка и различный инвентарь. На бога ему не приходится рассчитывать. *Я* — творец самого себя. Если бы творцом *я* был бог, то его сочли бы безжалостным. Кроме того, именно бог стал бы причиной многострадального мира. Если бы бог был творцом, то все люди поровну вкушали бы плоды его деятельности. А раз этого не происходит, бог превращается в творца несправедливости. Если же сказать, что бог создает *я* в соответствии с тем, как *я* действовало в прежнем рождении — совершало ли оно благочестивые поступки или грехи, — то бог фактически избавится от обвинения в жестокости и пристрастии, а вина бога попадет в зависимость от кармы *я*. Если бы карма зависела от бога, то у бога появилось бы чувство благородных и неблагородных поступков. Бог не может зависеть от кармы. Если сказать, что бог проявляет благосклонность к индивиду, не анализируя прежней кармы индивида, то виной его будет *акритья бхьягама*. *Я*, совершая деяния, не получает результатов, а затем в течение длительного времени, не совершая деяний, получает результаты прошлых поступков. Поэтому деятельность *я* самостоятельна, она не зависит от бога. Подобная концепция является яркой иллюстрацией уверенности в своих силах подымающейся буржуазии.

Различные индивиды действуют по-разному. Поэтому и различны плоды их поступков. Бог — общая причина *(садхарана карана)* всех результатов действий. Из зерна риса вырастает рис, из зерна пшеницы — пшеница. Без дождя не могут уродиться ни рис, ни пшеница. Как дождь есть общая причина роста всех злаков, так и бог есть общая причина плодов различных поступков *(карм)*. Благодаря наличию сознания между богом и *я* нет разницы. «Ты — женщина, ты — мужчина, ты — юноша, ты — девушка, в старости ты ходишь, опираясь на палку; ты рождаешься, ты первоначальный» [1]. Как нет разницы между температурой огня и искр, так нет разницы между сознанием бога и живого существа.

Человеческое тело — грубое тело, поэтому после смер-

[1] «Шветашватара-упанишада».

ти душа оставляет тело. Жизненные элементы и тонкие тела созданы из тонких частиц элементов. Именно эти тонкие тела являются семенем человеческого тела. В тонком теле заключено пять органов восприятия, пять органов действия, пять жизненных форм, ум (*манас*) и интеллект (*буддхи*). Хотя тонкое тело и содержит столько элементов, оно прозрачно. Поэтому-то незаметен переход *я* из одного тела в другое. До тех пор пока существует жизненная сила, подобная тонким телам, существует мир. Если тонкое тело входит в растение, то в растение входит жизненная сила, а органы восприятия и действия, а также самосознание (*антахкарана*) не развиваются. Органы восприятия, органы действия и ум тонки и ограниченны, Именно жизненные элементы являются жизненной силой существования. Когда душа ограничена телом, ее называют «джива» (живое существо). Именно это *я* испытывает страдания и наслаждения, а Параматма (Верховная душа) вечно свободна от таких переживаний.

Как жар и свет являются сущностью огня, так сознание является сущностью *я*. Между сознанием и *я* нет качественной разницы. Душа не бесконечно малая частица, она — вездесуща, всепронизывающа. Бесконечно малая частица — атрибут души. Если бы душа было бесконечно малой частицей, то боль, появившись в одном месте тела, не могла бы распространиться по всему телу. В состоянии бодрствования, когда наши органы восприятия активны, мы посредством ума и органов восприятия познаем предметы. В состоянии сна со сновидениями органы бездеятельны, но ум активен. В этом состоянии ум воспринимает предметы через посредство всех тех впечатлений, которые фиксируются в органах чувств в состоянии бодрствования. В состоянии глубокого сна и органы чувств и ум пассивны, а душа возвращается к своей сущности. Карме присущи беспрерывность и самовозвращение (*дхаравахикта* и *атманусарана*). Именно в состоянии глубокого сна появляется зерно неведения, поэтому-то после пробуждения *я* может вернуться к своему прежнему существованию. Так как при освобождении это зерно неведения разрушается, *я* больше не возвращается к существованию. Если бы после глубокого сна возвратилась к жизни другая душа, то не могло бы зародиться воспоминание: «Я и сегодня тот же». После сна восстает именно та душа, которая уснула. *Я* пробуждается в том же теле, что и уснуло. В едином теле — единое *я* (Паратма), а в разных телах — разные *я*.

Как отражение Солнца в воде не есть Солнце, а его отблеск, так и *я* является отблеском Брахмы, а не самим Брахмой. Так же как трепетание отражения Солнца в одном водоеме не означает трепетания его отражения в другом водоеме, воздаяния за карму одного *я* не касаются другого *я*. Неведение порождает привычку (*абхьясу*). Основание неведения в этом опирающемся на отсвет мире постоянно кажется разумным. Едва лишь неведение разрушается, обнаруживается конечная цель. *Я* проявляется в двух аспектах: с одной стороны, оно нерально, с другой — реально, с одной стороны, оно — наблюдатель (*сакхи*), с другой — действующий.

«Две дружащие птицы свили гнездо на одном дереве или ветке. Одна вкушает его сладкие плоды, а другая, будучи голодной, наблюдает» [1].

Я, отождествляя тело с душой, при ощущении слабости впадает в уныние. Но когда *я* видит другое *я* и величие этого *я*, его горестное состояние исчезает. Когда в практическом мире *я* вместе с самосознанием получает неправильное знание, оно становится эгоистичной душой. Именно эта эгоистичная душа есть следствие кармы.

Связь искры с огнем подобна связи коня с колесницей и общего с частным. Это не абсолютное тождество и не абсолютное различие. Так же и человек не абсолютно тождествен с Парамой (Верховным) Брахмой и не абсолютно отличен от него. Человек отличен от Брахмы и в то же время тождествен ему. Согласно Оруломи, человек совершенно отличен от Брахмы благодаря тому, что ему присущи тело, ум, интеллект и т. д. Индивидуальная и верховная душа — это не одно и то же. Индивидуальная душа с помощью познания и созерцания покидает тело и ум человека и, озаряясь светом всевышнего, объединяется с Высшей душой. По мнению Касакритсмы, индивидуальная и верховная душа — одно и то же, поэтому-то верховная душа познается как тождественная индивидуаль-

[1] «Шветашватара-упанишада», 4.6.

ной. *Я*, вступая в верховную душу, обнаруживает форму, название, и, значит, именно верховная душа существует в форме живого существа. Всеведущая душа существует, создавая все формы, проявляя все названия. Шанкара поддерживает мнение Касакритсомы. *Я* отлично от верховной души, а верховная душа отлична от *я*; подобное обособление является неправильным познанием действительности. Единая верховная душа, дробясь, порождает множество душ с различными названиями и формами.

Согласно Шанкаре, бог всеведущ, всемогущ, вездесущ, а *я* несведущее, малое и бессильное. Бог свободен от неведения. Майя подчинена богу. Как стекло не может скрыть сущности находящихся за ним предметов, так и майя не может скрыть качеств бога, хотя она и окутывает его. Несмотря на то, что майя ограничена лишь богом, она не является ни чистой реальностью, ни неведением, ни самосознанием. Майя помогает богу в деле созидания и разрушения. Майя, или сила самопроявления бога, превращается в многообразие этого мира. Именно этот мир рождает в *я* ложную веру в то, что мир и душа различны. Неведение — плод майи. Когда майя соединяется с Брахмой, обладающим совершенным сознанием, тогда Брахма называется богом. Когда же майя соединяется с неведением, Брахма называется *я*. Бог не заинтересован в сотворении мира, поэтому-то он не является творцом. Здесь творцом является именно *я*. Бог — объект поклонения, а *я* — субъект поклонения. Это отношение схоже с отношением господина и слуги или связью целого и части. Связь, существующая между богом и *я*, является взаимной связью. Такова же связь между хозяином и слугой, господином и подчиненным. Эта связь подобна неразрывной связи между огнем и искрами. В отношениях бога с *я* последнее является управляемым, а бог — управляющим. *Я* действительно является частью бога. *Я* — это часть Брахмы, так же как искры являются частью огня. Может возникнуть вопрос: «Как же у неделимого Брахмы могут быть части?» Как с точки зрения температуры огонь не отличается от искр, так и с точки зрения наличия сознания *я* и бог не отличаются друг от друга [1].

[1] См. «Шветашватара-упанишада», 2.3.43.

По мнению Шанкары, *я* не едино, а множественно. Сущность *я* — ум — обладает неведением. А раз индивидуальных сознаний много, значит, много и *я*. Неведение и интеллект связаны между собой. Ум управляет этой связью. Если много умов, много и *я*. Многие думают, что существует только одно *я*. По их мнению, у Брахмы нет никакой заинтересованности в сотворении мира. Дело сотворения мира для него — забава. Хираньягарбха — отображение Брахмы. Различные *я* являются отображением единственного *я* — Хираньягарбхи.

Согласно Шанкаре, Брахма обладает двумя формами: конкретной и абстрактной (*мурта* и *амурта*). Конкретная форма не вечна, абстрактная — вечна. Брахму отличают от других субстанций особенные, одному ему присущие черты. В упанишадах говорится: «Истинное познание — это отрицание отрицания». С помощью этого отрицания отрицания познается противоположная форма положительного бытия. Отрицание кого? Отрицание не Брахмы, а его двух форм: конкретной и абстрактной. Шанкара говорит, что если бы Брахма был непостижим, то мы не называли бы его ни лучшим, ни достойным поклонения. Именно с этой целью в шрути употребляется вышеприведенная фраза. Но едва признав это изречение, Шанкара извращает его. Он говорит: «Если это отрицание отнести и к Брахме и к его форме, то это неизбежно приведет к шуньяваде». Человек в самой веревке отрицает змею — ведь если бы ничего не было, разве имело бы место отрицание? Таким образом, если отсутствует абсолютное бытие, то как же можно отрицать небытие? Отрицать можно только конечное, смертное. Если все отрицать, то ничего не останется. А если ничего не останется, то и отрицать будет нечего. Поэтому нельзя не отрицать. Отрицание Брахмы невозможно, так как это противоречит изречению: «Ты — Брахма». Шрути действительно говорят о непостижимости Брахмы для ума, но не говорят о небытии Брахмы. Изречение *нети нети* (отрицание отрицания), отрицая иллюзионную форму Брахмы, считает его существующим. Есть Брахма, и ничего больше нет — вот в каком смысле употребляется изречение «отрицание отрицания». Воображаемая форма Брахмы может отрицаться, но сущность — не может — таково исходное положение. Все, что есть

следствие, и объект, стремящийся к бытию *(утпадьямана васту)*, зависят от Брахмы. Именно поэтому все отрицается Брахмой с точки зрения несовершенного познания *(авичарита-джняна)*, все есть достояние Брахмы, но с точки зрения абсолютного познания *(парамартха-джняна)* все есть иллюзия.

Мы уже говорили, что последователи дедуктивного метода для доказательства своего вывода, заранее принятого за истину, прибегали ко лжи. Создатели шрути говорят не о небытии Брахмы или сознания *(чайтаньи)*, а о небытии небытия. Шанкара или не понимал того факта, что отрицание отрицания *(абхавер абхава)* есть не пустота *(шунья)*, а существование более прогрессивного, или истолковывал это изречение шрути в своих интересах:

«Все в мире постоянно течет и изменяется. В мире ничего нет застывшего, все течет, подобно волнам на реке». Согласно Шанкаре, в этом беспрерывном течении единственно реальным, единственно истинным является Брахма. Причина бывает частная или общая *(свабхава* или *садхарана)*; следствие бывает обусловленное *(авастха)* или особенное *(вишеш)*. В мире множество сущностей, обладающих сознанием или лишенных его, наделенных определенными особенностями. Все эти сущности *(садхарана* или *саманья)*, переплетаясь друг с другом, входят в одну великую *(маха)* сущность. С помощью познания этой великой общей сущности познаются все входящие в нее особенности. На земном шаре существует множество рек, носящих различные названия, но все эти реки впадают в океан. Впадая в океан, река утрачивает свою форму и название. Река теряет свои воды в водах океана. Так же точно все предметы мира в Брахме утрачивают свою собственную индивидуальную форму и название. Брахма неделим *(нираваява)*, пассивен *(нишкря)*, спокоен *(шанта)*, непорицаем *(аниндита)*, незапятнан *(нирлипта)*. Он ни грубое, ни тонкое тело, он ни короткий, ни длинный. Он — внутри и снаружи. Так как Брахма бессмертен, у него нет рождения. Он великий, не подверженный рождению; он душа, не стареющая, не умирающая, лишенная страха и совершенная. Отрицание отрицания — конечная сущность всех отрицаний. Брахма не является причиной зарождения мира, а также причиной существования и распада мира. Он не обладает ни формой, ни силой. Тот, кто является добычей смерти, видит в Брахме различие многообразных форм. Человек своим ограниченным умом не может понять Брахму. Если бы человек мог это сделать, то либо наш ум был бы бессмертным, либо Брахма оказался бы ограниченным. У Брахмы нет никаких качеств, нет действия, он ни с чем не связан. Брахма лишен сходства или отличия, подобного тому, какое обнаруживается на земле у одного предмета по отношению к другому.

Лишь в человеческом опыте *(абхиджнята)* познается целое и части, ограниченное и неограниченное, конечное и бесконечное. Брахма находится вне этого опыта. Воспринимаемый объект появляется, затем изменяется, а воспринимающий субъект остается без изменений при всех превращениях объекта. Брахма лишен качеств, лишен материальности, но он — не пустота. Познание является его свойством *(дхармой)*, его сущностью *(сарам марма)*. Так как его совершенство не связано со временем, он бесконечен. Он ни реален, ни ложен, он — существующий *(сат)*. Брахма не лишен сознания, он, наоборот, наделен им. Так как по природе своей он не является страдающим, он пребывает в блаженстве *(ананда)*. Поэтому-то он — *саччинанда* (пребывающий в блаженстве). У него нет начала, нет конца. У него нет появления, нет роста, нет изменений, нет проявления. Он реален, а не иллюзорен. У Брахмы нет частей, он едино сущий. В таком случае разве он не существует? Шанкара сказал: «Реально то, что существует». Брахма лишен направления, пространства, качеств, движения, результатов и различий. Он — Нарамартха, существующий и единственный (*адвайта*). Невежде он представляется в форме несуществования. Тот, кто понимает Брахму, на все вопросы о том, что такое Брахма, хранит молчание, ибо Брахма не поддается описанию.

Брахма двоякий: высший и низший *(пара* и *апара)*. «О истинный Брахма, тот, который существует как пара и апара Брахма». Там, где отрицаются возможности познания формы и названия, а Брахма объясняется посредством неуловимых *(сукшма)* слов, Брахма выступает как Парабрахма (Высший Брахма). Апарабрахмой (невысшим Брахмой) он является тогда, когда в молитвах на-

деляется атрибутами формы и названия. Этот Апарабрахма известен как Маномая, Прана, Шарира и т. д. В этом отношении в шрути говорится, что «второй Брахма подобен первому». В таком случае Брахма становится нереальным *(митхья)*. Шанкара говорит, что в результате признания наличия формы и имени Брахмы мы по неведению впадаем в дуализм. Именно в результате неполного уничтожения неведения форма и название Брахмы считаются существующими в мире. Так как все их многообразие ограничено атрибутом пространства, то благодаря времени форма и название Брахмы связаны с движением. Хотя душа и вездесуща *(сарвагата)* и всепроникающа *(сарваваяпти)*, подобно эфиру *(акаше)*, ее движение становится известным благодаря движению интеллекта и других ее атрибутов, аналогичных акаше. Брахма, которого мы постигаем посредством логического мышления, есть бог. Именно через посредство познания бога в уме человека возникает образ бессмертного, реального Парабрахмы. В действительности Брахма является Ниргуной, но в мире опыта благодаря существованию атрибутов формы и имени он представляется наделенным качествами, то есть Сагуной. Такой Брахма — истинный и реальный — недоступен нашему познанию.

Ишвара (бог) — название именно Брахмы Сагуны. Бог самостоятельно не существует. Если бы он существовал самостоятельно, то его счастье было бы подобно бытию различных предметов. В таком случае бог стал бы ограниченным. Совершенный бог благодаря тому, что он пребывает в состоянии полного удовлетворения, не нуждается в мире. Мысль о том, что бог в форме господина природы и человека яляется причиной мира, неверна. Основная причина мира — это именно отсутствие правильного познания Брахмы. Если сказать, что, будучи независимым от мира, бог создает низшие, средние и высшие существа, то бога придется обвинить в пристрастии. Излишне говорить, что тот, кому присущи низменные чувства — гнев и ненависть, — создает лишь вредные предметы. Если богу свойственны гнев и ненависть, то он перестает быть богом, а уподобляется нам. Если сказать, что деятельность бога протекает согласно деяниям живых существ, а деятельность их соответствует желаниям бога,

то вывод из этих посылок будет неизбежно ошибочным. Бог ничего не совершает по своему желанию, но нельзя сказать, что деятельность живых существ заставляет его делать что-либо. Деятельность несознательна, следовательно, она не стимулирует, значит, трудно установить, кто кого побуждает действовать. Если сказать, что сотворение наилучшего, среднего и худшего извечно происходит в соответствии с результатами действий кармы, неизбежно впадешь в обычную нелепую ошибку. Без гнева или ненависти ни один индивид не действует в своих или чужих интересах. Действительно, в мире некоторые совершают деяния в интересах другого, но и здесь они действуют для себя. Если считать бога стимулом к действиям *(прерак* или *прайоджак)*, то он, обретя пороки зла и ненависти, уподобится нам.

По мнению Шанкары, если кто-нибудь говорит, что хотя бог лишен страстей, но он все же стимулирует действия, мы должны будем сказать, что подобное утверждение может сделать лишь сумасшедший. Если бог независим от природы и человека, то он без связи *(самбандха)* не может управлять природой и человеком. В данном случае эту связь нельзя будет признать ни связью типа *саньйога* (контакт), ни связью типа *самавая* (присущность). Согласно Капиле, природа, человек и бог всепроникающи и неделимы *(сарваваяпти* и *нираваява)*. Связь типа саньйога присуща лишь делимым *(саваява)* сущностям, у неделимых субстанций подобная связь отсутствует. Все предметы не зависят друг от друга и не подчинены один другому, следовательно, между ними невозможна и связь типа самавая. Между цветком и его ароматом, водой и ее прохладой существует связь типа самавая. В вышеуказанном случае нет и подобной связи. Неправильно сказать, что бог, будучи творцом, созидает мир точно так же, как это делает гончар, создавая горшок, ибо невидимый и лишенный форм бог не в состоянии стать деятельным. Можно сказать, что бог, будучи невидимым и лишенным форм, управляет материей так же, как душа, лишенная доступных восприятию форм, управляет органами чувств. То, что органы чувств управляют душой *(атмадхиштхита)*, становится известным из переживания радости, боли и т. д. Но переживания бога неизвестны. Если сказать,

что причиной ощущения того, что нами кто-то управляет, является то, что нами управляют, и если сказать, что бог управляет материей, то божественная душа станет способной к переживаниям, подобно мирской душе. А если это так, то бог должен представляться как обладающий телом, ибо без тела нельзя переживать ни радости, ни боли. Но существование тела у невидимого бога доказать нельзя. Если нет сотворения, то нет и зарождения тела, тело не может существовать до сотворения, речь о теле может зайти лишь после сотворения. Если невидимого бога назвать лишенным оболочки, то он не может стимулировать что-либо или чем-либо управлять. Лишь сознание, воплощенное в теле, может являться стимулирующим, сознание же, не облеченное телом, не может быть стимулирующим что-либо. Того, что никто никогда не видел, невозможно вообразить. Невозможно вообразить и не поддающегося познанию интеллектом бога в какой-либо ощутимой телесной оболочке. Если кто-нибудь с помощью логического вывода доказывает телесность бога, то его бог становится тленным. У бога нет зарождения, нет причины, нет следствия. Если бы бог был следствием, то, как и все, происшедшее из эфира, лишившись души, он превратился бы в ничто. Представление о том, что богу свойственно перевоплощение, приводит к ошибке, именуемой *анавастха дош* (ошибка в умозаключении).

Поэтому, согласно Шанкаре, бог творит абсолютно безо всякой материальной причины. Бог посредством своей бесконечной силы преобразовывает себя во многие деяния. При этом он совершенно не нуждается в каком-либо внешнем мире. Бог превращается в мир так же, как молоко превращается в простоквашу. Благодаря богу происходит сотворение многообразно проявляющегося мира, поэтому он обладает правом на бесконечную силу. Сотворение мира является сущностью бога точно так же, как вдох и выдох — сущностью человека. Бог и мир, то есть причина и следствие, не тождественны. Брахма — это ни субъект, ни объект познания. Он — само познание. Если весь мир считать объектом познания бога, то он станет не абсолютным, а относительным богом. Над относительным богом стоит Брахма. Брахме не присущи ни тождество, ни различие. В нем благодаря совершенному познанию содержится абсолютный субъект и абсолютный объект познания. Человеческое мышление никогда не может выйти за пределы субъекта и объекта познания. Понимание того, что субъект и объект тождественны,— вот предел, которого в состоянии достичь человеческое мышление. За субъектом и объектом познания стоит Парабрахма.

Согласно философской системе веданта, существуют три источника познания: *пратьякша* (восприятие), *ануманa* (логический вывод) и *шабда* (свидетельство). При непосредственном восприятии *(пратьякша прамана)* субъект входит в соприкосновение с объектом через посредство органов чувств. Таких способов соприкосновения субъекта и объекта существует шесть видов. Когда связь устанавливается между глазом и объектом, ее называют контактом *(саньйога)*. Когда происходит связь субъекта с явлением, ее называют *саньюкта тадатмай.* Когда связь происходит с категорией явления, ее называют *саньюкта бхинна тадатмай,* когда же связь происходит с шабдой в форме качества *акаши* (эфира), ее называют *тадатмай.* Когда происходит связь со свидетельством свидетельства, ее называют *тадатмай бхинна,* и когда, наконец, связь происходит между особенным объектом и его качеством, ее называют *вишешья вишешанабхав санспраша.* Когда мы наблюдаем явление, наш внутренний орган чувств выходит наружу; будучи освещенным внутренним светом, он воспринимает форму предмета и видит ее. Подобная модификация может происходить на небольших расстояниях, поэтому мы не воспринимаем отдаленные предметы. Такая модификация органа чувств объединяет субъект с объектом. Когда эта модификация принимает форму веса, мы воспринимаем вес, когда — форму цвета, мы воспринимаем цвет. Мир опыта обособлен от мира сновидений. Анализ реальности, основанный на длительных наблюдениях, отвечает условиям реального пространства, времени, причины и связей. Содержание снов и миражей не отвечает всем этим условиям. Мир снов не является реальностью, какой является мир, воспринимающийся в бодрствующем состоянии. Едва наступает пробуждение, объекты сна исчезают, пробуждаются различные способности *(вритти),* заблуждения снов исчезают. Заблужде-

ния исчезают, но не из-за самопознания реальности *(баставер санджня)*. Когда мы познаем ракушку, исчезает заблуждение в том, что мы считали ее серебряной монетой. Сознание во сне является своего рода памятью *(смрити)*, следовательно, чувственное познание отличается от него.

Вывод делается благодаря познанию *вьяпти* (отношения неизменного сосуществования среднего и большого терминов, которое является логической основой вывода. — *Ред.*). Именно познание вьяпти есть следствие и причина вывода. Где есть дым, там есть и огонь. Согласно веданте, вывод бывает двух видов: *свартха* (вывод для себя) и *падартха* (вывод для других). При выводе падартха существует *пратиджня* (первое, нечто утверждающее суждение), *юкти* (умозаключение) и *дришtанта* (пример).

Для монистов свидетельство *(шабда* или *агама)* представляет собой самостоятельный источник познания. Свидетельством является какое-нибудь предложение, смысл которого нельзя опровергнуть никакими способами познания. Согласно Шанкаре, шабда — это буква *(акшара)*. Шабда обусловливает общее понятие *(джати)*, но не обусловливает частное понятие *(вьякти)*. У частного понятия есть зарождение и уничтожение, а у общего понятия нет ни зарождения, ни уничтожения. По той причине, что шабда связана с общим понятием, она тоже вечна, как и общее понятие. Следовательно, сторонники теорий, именуемых *спхотавада* и *дхванивада*, грешат фантастическими заблуждениями. Если сказать, что при соединении получаются звуки, а эти звуки приобретают определенный смысл, то это будет глупостью. Дело не в произношении букв, а в наличии общих букв *(садхарана акшар)*. Соединение букв приобретает определенный смысл благодаря наличию общих букв. Поэтому шабда — это сочетание вечных букв *(нитья акшар)*.

По мнению Шанкары, веды — источник бесконечного познания. Веды не созданы человеком. Ригведа — это дыхание великого прошлого. Содержание вед неизменно — после распада, в период созидания веды вновь изрекаются богом. Веды зарождаются подобно эфиру до сотворения мира, а в период распада они ликвидируются. Веды являются совокупностью букв, слов и предложений. По

той причине, что буква вечна, веды тоже называют вечными. Действенность вед не отвергается ни при каком сотворении. Как солнечный свет является видимым нами средством для восприятия формы, так и сила вед видима и самопроизвольна. Если изречения смрити тождественны изречениям вед, смрити являются достоверными. Если между изречениями вед и смрити обнаруживается противоречие, то изречения смрити в данном случае являются неприемлемыми, приемлемыми будут изречения вед. Но действие вед заключается в добродетельных и недобродетельных объектах. Действие вед сказывается и в области восприятия логического вывода самого знания. Веды не могут выйти за пределы знания отношения предмета и его свойства. В ведах заключена как раз действенность знания.

Шанкара не сводит внешний мир к данным опыта. Мы воспринимаем внешний мир после того, как он вступит в контакт с нашими органами чувств. Если бы внешний мир не существовал вне ума, то не было бы таких понятий, как «подобный внешнему миру», «внешний», «похожий на» и т. д. Если бы не было головы, разве кто-нибудь пожаловался бы на головную боль? Даже в заблуждении в искаженной форме существует внешний мир. То бытие, которое мы видим, чувствуем, обоняем, осязаем, то, что наделено соответственно свойством ощущаемости, обоняемости, осязаемости, представляет собой внешний мир. Однако объект не существует сам по себе. Если предметы не являются объектами нашего сознания, то они существуют в форме объектов сознания бога.

Согласно Шанкаре, наша душа отлична от тела и органов чувств. Сознание и материя, лишенная сознания, — две различные сущности, они не могут превращаться друг в друга. Душа и органы чувств — не одно и то же. Если бы они были тождественны, то душ существовало бы столько, сколько существует органов чувств. А если душ было бы столько, сколько и органов чувств, то мы могли бы одновременно воспринимать и слово, и запах, и ощущение, и т. д. Но в действительности в определенный момент мы воспринимаем что-нибудь одно. Если бы душа была вечным психическим состоянием, то мы не обладали бы способностью запоминать и познавать. Если сказать, что все

является пустотой, то придется сделать предположение о наличии пустоты и самоочевидце *(свасакши)*. Дума существует и в глубоком сне. Если бы это было не так, то человек после пробуждения не смог бы помнить, что он пребывал в глубоком сне, лишенном сновидений. Даже мое *я* не есть душа, потому что само *я* является объектом познания, а не субъектом, предшествующим знанию. Душа не является и потоком сознания *(чайтанья правaха)*, потому что поток сознания — это лишь часть сущности атмы. «Это я знал, то было известно», — таким образом, тот, кто знает познанное, есть свидетель *(сакши)*. Этот свидетель не приходящий, он вечен. И это вечное есть душа. Причиной материи, лишенной сознания, является неограниченная душа. Хотя ограниченное сознание, представляющее себе множество предметов, и присутствует в этом или том индивиде, оно существует и в неограниченном сознании, или Брахме. Душа не обладает действием. Лишь тогда, когда душа ограничена телом, она наделена действенностью. Всякое ограничение нереально. Истинная душа пронизывает все и ничем не ограничена. Душа не предмет, следовательно, ее нельзя объяснить словом. Она не является и объектом, подобно какому-нибудь явлению *(гхато)*, следовательно, ее нельзя познать посредством логического познания. Душу невозможно объяснить как свойство или характерную черту класса *(дхарму* или *лакшану)*. По той причине, что душа бездейственна, она никак не проявляется. У атмы нет частей, она неделима. Душа не обладает никакими особенностями. Так как в нас заключена всеобщая душа, мы в состоянии воспринимать действительность.

Объектом психической деятельности является не познание внешнего мира, а само познание. Познание самопроявляется. Познание происходит благодаря наличию источника познания *(упайи)*, который и выявляет действенность познания. Всякое познание является истиной. Познавательная способность человека опутана желаниями и страстями, поэтому-то появляется ложное познание (*бхранти* или *митхьяджняна*). Реальность какого-либо предмета зависит от сущности данного предмета, а не от человеческого мышления. Реальность и нереальность присущи предметам, но не уму. Истинный объект один, и это Брахма. Поэтому наши достоверные и недостоверные суждения о земных объектах несовершенны. Соответствие *(сангати* или *саманджасья)* является критерием истинности. Познание, в котором нет несоответствия, истинное познание. В воде прямые предметы кажутся искривленными. Если мы прикоснемся к предмету, наше заблуждение исчезнет и мы сможем узнать, что предмет прямой. Никто не в состоянии полностью познать мир и жизнь. Прошлое неясно, будущего мы не знаем, настоящее огромно и многообразно. Познание в бодрствующем состоянии не соответствует познанию в состоянии сна, а постижение Брахмы не соответствует познанию в состоянии бодрствования. Постижение Брахмы и есть истинное познание, потому что другие виды познания не противоречат ему. Когда тождество субъекта и объекта становится реальным, тогда познается абсолютная истина *(чарам сатья)*.

Согласно Шанкаре, в мире нашего опыта тождество субъекта и объекта познания скрыто неведением; сорвав пелену неведения посредством логики, мы можем познать самопроявляющуюся сущность истины. Лишь посредством законов логического мышления уничтожаются предрассудки. Реальность не является какой-либо обособленностью. Но и субъект и объект познания и само познание в опыте являются самостоятельными. Все связанные мысли несовершенны. В этом отношении человек не отличается от животного. Когда слово доносится до уха животного, животное познает это слово. Если слово неприятное, животное отказывается от работы; если слово приятное, животное выполняет работу. Когда человек поднимает палку, животное, подумав: «человек ударит меня» — убегает; если же добрый человек зовет животное, оно приближается к нему. При установлении объектов познания (*прамея*) с помощью достоверного познания человек ведет себя так же, как животное. В случае с животным восприятие порождается инстинктом, оно неразумно; в случае с человеком это происходит разумно.

Процесс приписывания какого-либо качества какому-либо предмету, лишенному этого качества, носит название *адхьяса* (проекция). Познание этой проекции *(адхьяса-джняна)* есть познание всех ограниченных предметов. Ни мир, ни первичная материя нереальны, существует

лишь проекция реальности. Как тьма и свет взаимно противоположны, так невозможно связать воедино душу и недушу. Если бы они были едины, то имело бы место противоречие. Как тьма и свет являются противоречивыми объектами *(вируддха падартха)*, так и объект и субъект, воспринятые познанием смысла «я» и «ты», наделены взаимным противоречием. Душа и не-душа — противоречащие объекты. Между ними нет никакой связи. Душа — наделенная сознанием сущности, не-душа — лишенная сознания материя, душа — вместилище страдания и блаженства. Если мы говорим: «Я — счастливый» или «Я — несчастный» — и тем самым приписываем душе такие чувства, то имеет место неправильное познание *(митхья джняна)*. Всякое непроизвольное познание души и своего *я* зарождается, опираясь на истину или на заблуждение. Превращение субъекта и его качеств в объект и превращение объекта и его качеств в субъект с точки зрения логики бессмысленно. Но человек под влиянием неправильного познания устанавливает качество и его носителя, не размышляя о взаимосвязи качеств. До тех пор, пока не будет познана высшая цель *(парамартха)*, будут действенны источники познания *(прамана)*. Последние именно в силу ограниченности знания обладают относительной ценностью. В действительности всякое наше познание есть неведение, знанием является лишь постижение Парабрахмы.

Согласно Шанкаре, всякая мысль желает отыскать истину, открыть реальность. Мысль может познать реальность, увязав ее с чем-нибудь другим. Реальность не является ни истиной, ни заблуждением. Реальность — это чистое бытие. Во время восприятия реальность связана с чем-нибудь, до восприятия и после восприятия она отсутствует. Хотя мысль не может целиком выявить реальности, однако в некотором смысле выявляет прошлую реальность. Объектом всякого нашего познания является бытие. Как бы мы ни толковали бытие, сущность его остается неизменной. Глиняный горшок — это лишь изменение внешнего вида глины, а золотое ожерелье сделано из золота, и, как бы велико ни было внешнее изменение, глина и золото остаются самими собой. Стало быть, неведение — это незнание того, что находится в нас. Наше

бытие тяготеет к неведению. В этом-то и заключается наша ограниченность. Оковы привязанности к земному падут тогда, когда мы сможем познать сущность неведения. Хотя неведение и естественно, но присуще нам не неизбежно. Если бы оно было неизбежно нам присуще, то наша борьба против неведения оказалась бы бесплодной. Так как мы можем подняться над нашим опытом, мы в состоянии победить неведение. Неведение побеждается с помощью знания *(видьи)*. Знание бывает двух видов: высшее *(пара)* и низшее *(апара)*.

В упанишадах сказано:

«Познавшие Брахму говорят: «Заслуживают изучения два вида [знания] — высшее и низшее». Из них низшее знание — это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, Шикша, Кальпа, Нирукта, грамматика, стихосложение и астрономия. Высшим знанием, то есть знанием упанишад, является знание, посредством которого познается Всевышнее существо».

Здесь совершенно ясно мантры и брахманы вед называются неправильным познанием. Шанкара также придерживался этого мнения.

Наш ограниченный ум не может мыслить о безграничном. Из-за неудовлетворенности, которая испытывается при познании с помощью логики, мы можем понять, что у нас есть более совершенное познание. Интеллект не может преодолеть известный предел, из чего мы можем понять, что имеется беспредельная область, недоступная нашему разуму. Согласно Шанкаре, познать эту беспредельную область возможно лишь посредством самопознания. При самопознании субъект и объект познания не различаются, и поэтому мы можем познать Брахму. Восприятие Брахмы недоступно уму — оно является Высшим познанием. В этом случае человек преодолевает свою ограниченность, его интеллект и неведение разрушаются. Человек осознает, что душа и *я* едины. Такое познание называется полным, или совершенным, познанием *(самьякджняна* или *самьякдаршана)*. Всевышний Брахма есть *онкар* (мистический слог «ом»). Посредством онкар следует размышлять о Верховном *Я (парама пуруше)*. Те, которые размышляют о Всевышней душе, опираясь на онкар, достигают мира Брахмы *(брахмалоку)*. Благодаря

достижению мира Брахмы происходит полное познание. Органы чувств воспринимают лишь внешний мир, но не могут проникнуть во внутреннюю душу *(антаратма)*. То духовное очищение *(саттвашуддхи)*, что происходит благодаря нашим деяниям при отрешении от всяких желаний, носит название чистого познания. Благодаря религиозному рвению и созерцанию разрушаются наши страсти. Состояние погружения в религиозное рвение, созерцание, состояние отрешенности, безмолвная молитва и т. д. называются *арадхана* (служение богу). Йоги во время такого служения богу познают непроявленную и неиллюзорную *(нишпрапанча)* душу.

Несмотря на то, что врата самопознания открыты для всех и самопознание, или познание, души, является достоянием всех людей, познание души доступно лишь ограниченному кругу лиц, но логическое мышление общедоступно мыслящим людям. Познание *(абхиджнята)*, которое получается посредством восприятия и логического вывода, не является ни иллюзией *(майей)*, ни заблуждением. Это практическое *(лаукика)* относительное познание. Практическое познание сопоставляется с трансцендентным *(парамартхер джняна)*. Благодаря трансцендентному познанию мы убеждаемся в относительности практического познания. Посредством такого познания невозможно отчетливо понять сущность реальности.

Согласно Шанкаре, существует три вида реальности: трансцендентная *(парамартхика)*, эмпирическая *(вьявахарика)* и эфемерная реальность *(пратибхасика)*. Трансцендентная реальность — это Брахма, эмпирическая реальность — это мир, обусловленный пространством и временем, причиной и следствием, и эфемерная реальность — это заблуждение, когда, например, ракушку принимают за серебряную монету. Эфемерная реальность не способна к действиям, не универсальна и обнаруживается лишь время от времени. Хотя действительная форма эфемерной реальности и видна, тем не менее она не существует. Эмпирическая реальность стоит на более высоком уровне по сравнению с эфемерной реальностью. Внешний мир существует независимо от практической души и мысли. Практический внешний мир и мир практической души обусловлены причинной связью.

Изучение вед, подаяние, жертвоприношение, пост и аскетизм — вот путь к познанию. В результате наше поведение становится чистым, проникновение — глубоким, а интеллект приобретает духовную силу. В практическом мире модификация интеллекта, которая происходит благодаря выполнению ежедневных деяний, благоприятна для понимания Брахмы. Посредством совершения деяний, предписанных ведами, достигается благополучие, но не освобождение. Освобождение достигается лишь благодаря познанию Брахмы. Как вода не поглощается листьями лотоса, так и грешные деяния не поглощаются познающим. Как шелковый кокон сгорает от огня, так при наличии знания сгорают накопленные грехи. Результатом благих деяний является достижение рая. Это зависит от пространства и времени. Освобождение достигается навечно, и оно незримо. Рай достигается не навечно и нескрыто. Если мы познаем Брахму, все грехи уничтожаются. Лишь посредством познания происходит освобождение, все остальное лишь способствует познанию. Воздержание, культура поведения и т. д. — это внешние аксессуары йоги, внимание *(дхарана)* и созерцание *(дхьяна)* — внутренние аксессуары йоги. У йоги появляется понимание различия тленного и вечного *(шашвата* и *ашашвата)*. Отрешившись от земного и небесного, постоянно совершенствуя качества душевного успокоения *(шаму)*, подавляя чувства *(даму)*, обуздывая страсти *(упарати)*, воспитывая терпение *(титикшу)*, сосредоточение *(самадхи)* и т. д., йоги будят в себе неукротимое желание освободить собственный ум. В результате этого зарождается совершенное познание.

Шанкара глубоко чтил институт каст и кастовых различий. По его мнению, шудры не имеют права на познание вед и поэтому они недостойны освобождения. Только три касты: брахманы, кшатрия и вайшьи — достойны освобождения. После периода религиозного ученичества *(брахмачарьи)* наступает период домохозяйствования *(гархастхья)*, затем наступает жизнь в лесу *(ванпрастха)*, а после этого — аскетизм *(санньяс)* — таков обычный порядок жизни. Однако если хочешь познать Брахму, то на какой стадии следует уединиться? И домохозяин может постичь Брахму. Но самый подходящий момент для

познания Брахмы — аскетизм. Шанкара по примеру «братства нищих», буддистского братства святых храма Вихар, учреждает свое братство. Аскеты этого братства, молясь за очищение мысли и живя в бедности, освобождались от мирских оков. Женщинам вступать в эту общину было запрещено. Бедняки, изгнанные из своей касты, или шудры могли только поститься, выполнять религиозные обеты и молиться. Если же на то была милость божия, они получали освобождение. Те, которые благодаря своим усилиям получали освобождение еще при жизни, своим примером вдохновляли других. У освобожденной души разрываются мирские оковы, и в результате этого освобождения душа становится бесстрастной. Тем душам, что еще остались мирскими, надлежит исполнять деяния, предписанные ведами. Знание сильнее кармы. Тем, кто жаждет спасения или освобождения, не нужно совершать деяния. К людям, жаждущим достичь освобождения, не может быть применима мерка мирских законов.

Неведение есть познание нашего *я (ахам)*. В результате этого познания зарождается *деха пуджа* (поклонение телу). Желание и есть поклонение телу. Именно от мысли о возможности причинения боли телу зарождаются страх и другие чувства. Желание происходит от неведения, деяние — от желания. Благодаря внимательному чтению вед и обучению у духовного наставника мы приобретаем неполное знание *(парокша джняна)*. Посредством самопознания достигается полное знание самих себя *(пратьякша джняна)*. Когда стремящийся к освобождению человек, превращаясь из ученого *(пандита)* в ученика, а из ученика в аскета, давшего обет молчания, отрешается от всякого счастья и богатства — от всего, кроме Брахмы, — появляется познание Брахмы. Посредством различных жертвоприношений и деяний нельзя достичь освобождения, знание является единственным путем к освобождению. Точно так же, как в состоянии бодрствования сон кажется заблуждением, как раскрывается неправильное познание змеи, когда мы за нее принимаем веревку, так после достижения освобождения мир представляется иллюзорным. Останки нашего тела, которое некогда обуревалось столькими желаниями и заботами,

превращаются в прах. Это последнее превращение единственно любимого нами тела. Тело, сотворенное из земли, в конце концов смешивается с землей. Следовательно, этот мир не вечен. В нем нет никакой незыблемой основы для надежд и веры. Лишь уповая на Брахму, человек может идти вперед по пути к освобождению. Освобожденная душа не возносится на небеса, или в мир Брахмы, она погружается в Брахму. Те, кто посвятили себя познанию Брахмы, после смерти, поднявшись с божьей помощью с высокой на наивысшую ступень, отправляются в мир Брахмы. Те, кто совершает добродетельные деяния, направляются в царство луны, и, пока действуют результаты наших деяний *(кармы)*, они там вкушают их. Еще до полного окончания действия карм они оставляют царство луны и в соответствии с их кармой продолжают рождаться в разных телах. Те же, кто не принадлежит ни к той, ни к другой группе людей, рождаются в низких существах в виде кустарника. Они лишены возможности попасть в царство луны.

Начиная с первой сутры и вплоть до 45 сутры второй пады второго раздела философии веданта, проводится критический анализ различных философских воззрений и прилагаются усилия к тому, чтобы доказать, что единственно истинным воззрением является монизм *(адвайтавада)*. Шанкара в комментариях к этим сутрам отклонялся от истины и чрезвычайно искажал ее. Эта сутра начинается с критики философской школы санкхья. Согласно санкхье, пракрити — это название естественного состояния трех гун: *саттва, раджас* и *тамас*. Ради необходимого для наделенного сознанием пуруши блаженства происходит изменение различных форм пракрити в соответствии с разнообразными состояниями. В результате этого изменения и происходит зарождение мира. Шанкара наносит удар именно по этой слабой стороне механистического материализма. Шанкара говорит, что объект, лишенный сознания, никогда не сможет действовать без помощи субъекта, обладающего сознанием. Для изготовления горшка из глины необходим горшечник, наделенный сознанием. Колесница, лишенная сознания, не двигается сама по себе — для этого необходим возница, наделенный сознанием. Хотя действие объекта, ли-

шенного сознания, является его собственным действием, оно совершается лишь при помощи сознания. Конечно, без дров нет огня, но вместе с тем следует признать, что для их сожжения нужны не только сами дрова, но и огонь, который их подожжет. Если сказать, что хотя молоко и лишено сознания, оно свободно течет из вымени коровы в рот теленку, лишенная сознания вода течет вниз ради народного блага. Но ведь причиной выделения молока у коровы является сосание наделенного сознанием теленка, а вода течет благодаря ее связи с наклоном земли. Вода не является совершенно независимой, поэтому деятельность ее зависит лишь от сознания.

Но вывод Шанкары о том, что без сознания в объекте, лишенном сознания, не обнаруживается деятельности, не совсем свободен от искажения истины. В примере с водой и вода и наклонная поверхность земли лишены сознания. Хотя в течении воды и существует зависимость воды от наклона земли, однако земля не является объектом, наделенным сознанием. От течения реки размываются ее берега. И течение реки и ее берега — объекты, лишенные сознания. Зависимость не признается философией санкхья. Кроме того, объект у Капилы не лишен движения, ему присуще движение только в период распада, когда он временно приходит в состояние равновесия. Узреть в течении воды по склону земли или в разрушении берегов реки под воздействием ее вод действие бога, наделенного сознанием, можно разве лишь в нетрезвом состоянии. Согласно философской системе санкхья, трава, побеги и вода превращаются в теле коровы в молоко самопроизвольно, без какой-либо зависимости от обладающей сознанием материальной причины. Таким образом, и пракрити самопроизвольно превращается в интеллект, *я (ахам)* и т. д. По мнению Шанкары, превращение травы в молоко происходит не самопроизвольно, а в зависимости от внутренней материальной причины. Если поедает траву корова, у нее вырабатывается молоко, а если ее ест бык, молока у него не появляется. Согласно Шанкаре, неправильно говорить, что раз человек по собственному желанию не может создать молоко, то, значит, он не является материальной причиной появления молока. И человек соответствующим образом

может из травы сделать молоко. Если человек, желая получить необходимое количество молока, станет скармливать корове много травы, то он получит много молока. Такое умозаключение может сделать и младенец. Если корова съест меньше травы, она даст меньше молока, а если съест больше, то будет больше и молока,— именно таким образом регулируется увеличение или уменьшение количества надоя молока, — и никакого другого предмета не появляется. Капила хочет доказать, что если корова, имеющая теленка, ест траву, то самопроизвольно, независимо от какой-либо причины, трава превращается в молоко. Если бы молоко имело материальную причину, то, познав эту материальную причину, человек смог бы сам изготовлять молоко из травы. Следовательно, изменение объекта, лишенного сознания, происходит самопроизвольно, а потому нет никакой необходимости в материальной или духовной причине. В конечном итоге общий вывод Капилы сводится к следующему: если, скажем, мужчина или бык съедят траву, у них в теле молоко не появится. В результате поедания травы или других растений в теле коровы или в теле самки другого какого-нибудь млекопитающего травоядного животного эта растительная пища совершенно самопроизвольно превращается в молоко. Это превращение не зависит ни от желания, ни от сознания человека, потому что и у дикой коровы и у буйволицы в результате поедания травы происходит образование молока.

Когда Шанкара нападает на философскую систему санкхья, вопрошая, каким же образом устанавливается связь между неживой материей, лишенной сознания, и наделенным сознанием пурушей, санкхья испытывает трудности в ответе на этот вопрос. Согласно философской системе санкхья, превращение происходит внутри одного предмета и никакой новой вещи не зарождается. Сознание зарождается вовсе не в процессе развития первичной материи *(пракрити)*. Оно зарождается вне этого процесса развития благодаря присутствию внешней силы — пуруши. Пуруша, подобно пракрити, вечен, следовательно, присутствие внешней силы тоже вечно. А если вечно это присутствие, то нет ни сотворения, ни распада. Сторонники санкхьи говорят, что сущность ве-

данты заключена в доктрине освобождения. Больше того, в философской системе веданта отсутствует различие между аскетизмом и аскетом, между страданием и страдающим, между субъектом и объектом. А если нет этого различия, то кто же освобождается и для кого существует наставление о достижении освобождения? Шанкара считает, что в философии веданта аскетизм и аскет, страдающий и страдание не различаются, ибо они тождественны. Согласно Шанкаре, они различаются из-за неведения, и это различие не является абсолютным. В практическом мире объект и субъект различаются, но этот мир окутан неведением.

Теперь спрашивается: что же такое неведение и какова его сущность? Шанкара не дает сколько-нибудь логически обоснованного ответа на этот вопрос. Он говорит, что неведение нельзя описать, оно полно таинственности. Во всяком случае, как бы ни было высоко место этой теории таинственности в учении о *бхакти* (религиозном рвении), в философии эта теория не занимает особого места. Шанкара не мог точно установить связь между материей, лишенной сознания, и душами, наделенными сознанием. Связь между миром и Брахмой, то есть между материей, лишенной сознания, и душами, наделенными сознанием, называется майей. Эта майя, не поддающаяся описанию, полная таинственности сила. И Шанкара, подобно Капиле, не сумел обосновать эту связь. Применяя лишь индуктивный способ мышления, Капила и Канада видели лишь объект и, обходя поле сознания, вводили искусственные связи, тогда как Шанкара, применяя дедуктивный способ мышления, видел лишь сознание и, наоборот, обходя роль объекта, вводил искусственные связи.

Подобно тому как Платон в своем «Диалоге» нарисовал сатирическую картину диалектического материализма Гераклита, Шанкара сделал сатирический очерк буддийской доктрины мгновенности *(кшаника вада)*. Буддхадэва говорил, что этот мир изменчив и текуч. В нем ничего нет истинного — ни бытия, ни небытия, единственной истиной является *утпадьямана* (внутреннее предрасположение, стремление к бытию). Следовательно, в этом мире все текуче, а становление, стремление к бытию является его скрытой истиной. Кроме того, философы-сарвастивадины говорили, что зарождение нового означает небытие, или разрушение, старого. Если существует зарождение нового, то основными являются качества нового, а качества старого, разрушающегося, являются второстепенными по отношению к новым. Буддийская доктрина мгновенности отнюдь не означает, что цветок розы, находящийся в моей руке, меркнет оттого, что я долго смотрю на него, и поэтому его красный цвет невозможно воспринять. Буддисты этим положением хотели сказать, что по истечении двух — десяти дней роза увянет, померкнет и лепестки ее осыплются. Это изменение происходит каждое мгновение, и на определенной стадии красный цвет розы вдруг меркнет, и мы видим это. Такое изменение идет непрерывно, оно накапливается со дня рождения цветка.

Обвинение Шанкары, выдвинутое им против буддийских философов, заключается в том, что у сарвастивадинов и внешний атом и внутренняя группа *(антарер скандха)* изменяющихся элементов лишены сознания. И внешний атом и внутренняя группа изменяющихся элементов не имеют лишенного сознания творца — они действуют самопроизвольно и выполняют свою работу. А если это так, то сотворение будет совершаться беспрерывно, разрушение мира и освобождение станут невозможными. Согласно сарвастивадинам, мир никем не создан. Объект непрерывно изменяется, и в результате этого изменения совершается не только внутреннее изменение, но и происходит сотворение нового. Именно согласно этому закону, на определенном этапе развития лишенной сознания материи из последней появляется сознание. Между материей, лишенной сознания, и сознанием существует отношение присущности. Поэтому благодаря признанию связи между лишенной сознания материей и сознанием сарвастивадинам не приходится воображать какую-то внешнюю силу: *пурушу* (как это делает Капила), или *адришту* (как это делает Канада), или *майю* (как это делает Шанкара). В философских системах санкхья и вайшешика принижается роль сознания, а в веданте принижается роль объекта. Лишь сарвастивадины правильно установили

связь между объектом и природой сознания. Благодаря одновременному использованию индукции и дедукции они сумели отдать должное и роли объекта и роли сознания. Связь объекта и сознания, причину которой не замечал Шанкара (а если и замечал, то принижал ее значение), устанавливается благодаря признанию внутреннего изменения объекта.

Буддисты считали, что душа представляет собой непрерывный поток психических состояний. Шанкара говорил, что если вечная душа не существует, то было бы невозможно возникновение памяти *(смрити)*. Современная наука отвергает бытие вечной души. При вскрытии головы обнаруживается серое вещество, называемое мозгом. Деятельность этого вещества и есть ум. Ученые доказывают, что если вскрыть голову животного, вынуть это серое вещество и, искусственно подкармливая подопытное животное, сохранить ему жизнь, то обнаружится, что это животное потеряет подвижность и уподобится растению. Оно лишится способности двигаться, видеть, издавать звуки. Следовательно, причиной нашего сознания является особым образом организованное серое вещество, называемое мозгом. Никакой вечной души — части верховной души — не существует. Следовательно, и в этом отношении Шанкара заблуждался, мнение же сарвастивадинов оказалось правильным.

Шанкара говорил, что бытие не зарождается из небытия, потому что если бы это было так, то не было бы необходимости в каких-либо особых причинах. Сущностью зерна или какого-либо предмета кажется разрушение, тогда как сущность зерна или какого-либо предмета есть сущность реальная, но не разрушение. Зерно, постепенно разрушаясь, порождает последующее состояние — побег, то есть причиной побега следует признать неразрушающиеся частицы, зависящие от зерна. И здесь Шанкара искажает очевидную истину. Зарождение побега из зерна происходит лишь после его разрушения. Разве до настоящего времени кто-нибудь наблюдал, что появление цыпленка из яйца происходит без разрушения яйца, то есть без превращения его в небытие? Зерно и побег, яйцо и цыпленок — не

одно и то же. Зарождение побега происходит лишь тогда, когда предмет, именуемый зерном, становится небытием. Зерно и побег — разные вещи. Побег — это новый предмет. Зерно является причиной побега, зерно постепенно уничтожается, и появляется побег. Согласно Дхармакирти, качества зерна в побеге присутствуют как второстепенные. Шанкара видел в побеге только изменение зерна, но не видел в нем появления нового предмета. Если ни один объект не зарождается из небытия, исчезнет и искусственный Брахма Шанкары! Согласно Шанкаре, если Брахма есть мир, то мир может зародиться лишь после превращения Брахмы в небытие. В таком случае вечность Брахмы не утрачивается. Сказать, что небытие Брахмы не наступит и в то же самое время произойдет зарождение из него всех предметов, равносильно признанию того, что из любого предмета можно получить что угодно. Именно поэтому приведенное положение не истинно. Пример о земледелии и хлебах — неправильный пример, он ничего не дает. И ребенку известно, что хлеба не родятся из уничтожения земледелия. Пример о небытии применим лишь в отношении существ.

Мы уже прежде говорили о мнении Шанкары относительно идеализма. Действительно, он резко критиковал и идеалистов и шуньявадинов, но разве его собственная философия так уж далека от идеализма и нигилизма? Идеалисты говорят, что истинно существует только сознание, а внешний мир нереален. По той причине, что неведение есть извечный поток, внешний мир кажется истинным. Хотя в практическом мире и признается относительная истинность внешнего мира, но сознание начинает считаться единственно истинно сущим, когда исчезает неведение, а внешний мир нереальным. Одним словом, сущее — это сознание, а сущее, зависимое от сознания,— это внешний мир. И сам Шанкара почти вторил этой доктрине. Согласно ему, единственно сущее — это Брахма, а мир — сущее, зависимое от Брахмы. У идеалистов слово *виджняна* означало сознание, а у Шанкары *Брахма* означает сознание.

В отношении практического мира учение Шанкары

немного больше отличается от эмпириков, чем от идеалистов. Согласно Нагарджуне, пустота — вот что является истинно сущим. Это сущее лишено качеств. Оно — ни бытие, ни небытие, ни то, ни другое вместе и ни что-то отличное от них обоих. И Брахма Шанкары лишен качеств и членов, недвижим и пассивен. Разве этот Брахма очень далеко ушел от пустоты? Пустота Нагарджуны в философии Шанкары превращается в Брахму, наделенного сознанием. С этой точки зрения Шанкара ничего оригинального в область философии не вносит.

Нам скажут: но ведь Шанкара, победив всех философов, придерживающихся буддийских или каких-либо других доктрин, и высоко подняв победное знамя веданты, пронес его по всей Индии. Как же философия веданта ничего нового не содержит? Учение Шанкары является удивительным смешением идеализма шуньявады и ведийской религии. Саяна приводит несколько небылиц относительно того, как Шанкара завоевывал мир своей философией. В ту эпоху Дхармакирти был всемирно известным сторонником философской школы буддийской ньяйи. Он был ровесником Шанкары. Известен рассказ о диспуте Шанкары с родным дядей Кумарилой в то время, когда последний прощался с жизнью, но до нас не доходили слухи о диспуте героя-завоевателя мира с Дхармакирти. У брахмана из Кералы был вполне трезвый ум. В ту эпоху механистические материалисты во многих частях Декана и Цейлона являлись ярыми сторонниками буддистов. И хотя Цейлон был чрезвычайно близко расположен к родине Шанкары, несмотря на то, что буддийскую философию наводняли атеисты, мудрый Шанкара избрал полем своей деятельности именно Северную Индию. Причиной этому послужило то, что махаяна, превратившись в мантраяну и сахаджаяну, оказалась непонятной народу, и благодаря этому не представляло большого труда нападать на махаянистов. Несмотря на это, в восточных провинциях Индии сразу же после смерти Шанкары усилилось влияние буддийской религии, принявшей форму махаяны, которое продолжалось в течение двухсот лет. Наяйики-идеалисты Шантаракшита и Камалшила жили после Шанкары. Следовательно, то, что буддийская религия исчезла в Индии в результате распространения философской системы веданта, является просто бредовым вымыслом. Сама история дает противоречащие этому факту свидетельства. Дхармоттара, являющийся сторонником саутрантической теории, жил после Шанкары. Он жил в IX веке.

Причиной распространения не уважающего человечество и презирающего интеллект философского мировоззрения в стране Капилы, Канады, Гаутамы, Буддхадэвы, Нагасены, Буддхагхоши, Васумитры, Кумаралабдхи, Шубхагупты, Дигнаги, Яшомитра, Умасвати, являющихся почитателями человечества и интеллекта, можно найти в том, что в Индии начался процесс «первоначального накопления капитала». Вачаспати Мишра, написав комментарий под названием «Бхамати», сделал философию веданта популярной в Северной Индии. В X веке одновременно с наступлением мусульман во всей стране складывается положение какой-то неопределенности. Затем вместе с потерей независимости утрачивается и свобода мысли. В эпоху глубокого мрака отчаяния угас светоч разума, его место заняли безрассудные душевные переживания. Вся страна, опьяненная религией бхакти, медленно двигалась к зубастой пасти смерти. Группа разумных людей, которые не смогли признать учение чистой бхакти, нашла прибежище в философии мистицизма, потому что мистицизм обосновывался посредством мышления. Однако и здесь в очень малой степени затрагивался интеллект. Как когда-то в трудные дни Афин Платон своей идеалистической философией преградил путь к прогрессу всей своей нации, так и в ту эпоху по всей Индии распространилась страшная реакция философии Шанкары. И сегодня еще вся страна расплачивается за ошибки этой ложной философии. В эпоху реакции и мрака в Мутхи, в Бенгалии и Андхре можно встретить небольшую горстку людей, почитавших интеллект и логику. Вплоть до XVII века они поддерживали готовое угаснуть пламя измененной ньяйи. Но и этот интеллект понимался превратно, мышление было окутано впечатлением *(санскара)*, логика была отягчена мертвым грузом прошлого. Поэтому

они и не смогли пресечь царившую в области мышления путаницу, которая пронизала всю страну.

Мы уже говорили о том, что в Индии с VII по X век протекал процесс первоначального накопления основного капитала. Этому накоплению противодействовали политические изменения в Индии, происходившие в стране в результате нашествия чужеземцев. Под властью тюрков и моголов феодализм зажил новой жизнью и просуществовал вплоть до XVIII века. Не случись этого, капитализм в Индии развился бы гораздо раньше. Шанкара и Вачаспати Мишра явились идеологами подымающейся буржуазии. В ту эпоху капитализм был чрезвычайно слабым, и в общественной жизни он шел на компромисс со старым, уходя в область философии Шанкары, и пел дифирамбы величию интеллекта и знания; во многих случаях он совершал полюбовную сделку с кармой и чувственностью. С XI века возрождается старая феодальная система, идеологом ее становится Рамануджа.

Рамануджа

Рамануджа родился в 1027 году на юге Индии, в местечке, называемом Шриперумбудур. Он написал основной комментарий к философии веданта, озаглавленный «Шри». Именно Рамануджа прежде других в индийской философии признал превосходство душевных переживаний над разумом. До появления Рамануджи и философы-идеалисты и материалисты для обоснования своего мнения обращались к интеллекту и логике. Когда же идеалисты не могли привести достаточного доказательства, они извлекали его из вечных шастр (вед, пуран, философских и других древнеиндийских трактатов по различным видам знаний). Вообще в философском анализе главное место отводилось именно логическому мышлению *(юкти)*. Подобно тому как мышление является свойством разума, так переживания являются свойством души *(тары)*. Страсти не подчиняются разуму, не признают никаких его запретов, они самоуправляются своей безрассудной силой. Французский философ Руссо тоже был почитателем души. На западе эта идеалистическая философия приняла форму романтизма, но наивысшего развития она достигла у Ницше. Истинный смысл этой философии проявился в деяниях Гитлера и Муссолини.

Индийский идеализм перерос в религиозное движени бхакти. Религия бхакти оказывается столь же древней, как и душевные переживания. Следовательно, Рамануджа не проповедовал никакой новой религии, он лишь подвел философский фундамент под уже существующую религию бхакти. Рамануджа принес последнюю жертву тому разрушительному огню, который зажег Шанкара, чтобы уничтожить всю страну и народ. Из области человеческого мышления был изгнан интеллект, а логика оказалась подчиненной слепым переживаниям души. Как в Европе, так и в Индии из-за проповеди главенствующей роли душевных переживаний над интеллектом философия стала клониться к полному упадку. Алогичная и неразумная религия бхакти в Индии вылилась в омерзительные сексуальные забавы вишнуитов обоих полов, а в Европе переросла в фашизм. С одной стороны, посредством религии, с другой стороны, с помощью политики человек, наделенный интеллектом и способностью мыслить, опустился до уровня дикого зверя. Рамануджа по-новому комментировал сутры веданты с тем, чтобы буржуазную философию Шанкары приспособить к феодальному обществу, полному средневековых предрассудков.

Шанкара говорил в своем комментарии: «На пути познания лишь через посредство интеллекта благодаря самопознанию человек познает Брахму». Рамануджа говорил: «Область распространения интеллекта человека простирается не столь далеко, и, следовательно, не посредством интеллекта, а лишь с помощью бхакти можно достичь Брахмы».

По мнению Рамануджи, имеется не три, а четыре источника достоверного познания: восприятие, вывод, память и шастры. Согласно Рамануджа, при неопределенном чувственном познании *(нирвикальпа пратьякша джняна)* мы можем познать особенное *(вишешу)* и его сущность *(свабхаву)*, а при определенном восприятии *(савикальпа пратьякша)* мы можем познать не одну

только частность, а сущность всех частностей, то есть общее понятие. Если мы несколько раз уже воспринимали особенное, то мы можем понять и сущность класса, к которому оно относится. По мнению Рамануджи, лишь особенное реально; лишь исходя из сходства *(садришья)* многих частностей, мы обычно воспринимаем общее *(садхарану)*. Согласно Рамануджа, йоги достигают чувственного познания только с помощью органов чувств. Следовательно, восприятие йоги не является независимым от чувственного восприятия. Восприятие йоги не может быть эффективным, ибо оно оторвано от всего опыта *(абхиджняты)*.

Есть один независимый источник познания — память *(смрити)*. Если нигилисты *(вируддхавадины)* говорят, что смрити обусловлена восприятием, значит, умозаключение нельзя назвать самостоятельным источником познания, ибо оно зарождается из предшествующего ему чувственного познания. По мнению Рамануджи, сравнение не является самостоятельным источником познания, оно входит или в память, или в умозаключения. Возможно, и постулирование входит в вывод.

По мнению Рамануджи, лишь благодаря познанию шастр становится возможным познать Брахму как Высшую Реальность, как причину мира. Если смрити вед, эпоса и шастр для посвященных являются истиной, то и предания можно считать шастрами. С помощью логики мы не можем познать Высшую Реальность. Также и веды в этом отношении могут дать лишь неполное познание. Лишь посредством преданности бхакти можно приблизиться к этой Реальности. Согласно Рамануджа, всякое наше познание есть правильное познание. Однако почему же блестящая ракушка кажется нам серебряной монетой? Рамануджа говорил: «Все предметы материального мира являются сложными химическими соединениями. Именно потому, что в каждом предмете присутствуют основные элементы, в одном — в большем количестве, в другом — в меньшем, мы можем отличить одну вещь от другой. В воде содержатся три основных элемента: земля, вода и огонь. Но в ней наблюдается превалирование элемента воды. В мираже мы видим воду, ибо в нем превалирует огонь,

и в то же время в нем присутствуют в небольшом количестве и земля и вода. При желтухе белые предметы кажутся желтыми, потому что желтый цвет глаз, смотрящих на предмет, окрашивает этот предмет своей желтизной. Так же и сны создаются в соответствии с грехами и благочестием человека для того, чтобы во сне порадовать его или причинить ему боль».

Согласно Рамануджа, хотя всякое наше познание и является правильным, оно неполно. Когда ошибочно мы принимаем блестящую ракушку за серебряную монету, мы видим лишь некоторые черты ракушки. Это заблуждение происходит именно потому, что мы не можем видеть остальных ее признаков. Когда же белая ракушка нам кажется желтой, мы не можем видеть белизны. Все объекты, которые человек воспринимает во сне, являются его собственными и не связанными с другими людьми. Так же и в правильном познании человек игнорирует все те объекты, которые не имеют практической ценности. Посредством правильного познания мы достигаем своей цели, а посредством ложного познания эта цель не достигается. В противном случае оба познания — и истинное и ложное — оказались бы неполным познанием. Мираж является обманом не оттого, что в нем нет воды, а оттого, что наша жажда не утоляется той водой, которая в нем есть. В мире истинно то, что действительно и обладает практическими качествами. Лишь когда наше познание освобождается от всех ошибок, становится возможным совершенное познание *(сампурна-джняна)*. В этом мире совершенное познание невозможно, однако человек стремится к этому невозможному. Человек может обрести полное право на такое познание лишь благодаря достижению освобождения, когда его *я* освободится от мира.

По мнению Шанкары, там, где есть единичное, и там, где есть тождество, не может быть связи. Связь означает ограничение. Рамануджа спрашивает: «Почему? Сосуществование неделимости и связи возможно. Мы говорим: небо синее. Теперь это синее небо уже не единичное, не обособленное. Наступило сосуществование неба и его качества (синее). Существует не два мира познания, а один. Развитие единого составляет мир по-

знания. И бог и мир одинаково реальны. Они друг от друга не зависят. Через различие к тождеству, через обособленность к единству, через множество к единичному».

Согласно Раманудже, следствие возникает из причины. У субстанции есть два состояния: бытие *(аститва)* и небытие *(анаститва)*. Небытие всегда относительно, не абсолютно. Оно обладает качествами и поэтому является субстанцией. Вместилище *(адхара)* есть субстанция, содержимое *(адхея)* не является субстанцией. Предмет — субстанция, его качества и связь не являются субстанцией. Лампа — субстанция, пламя лампы — качество и субстанция. Интеллект — субстанция, потому что он является качеством души, интеллекта может быть больше или меньше. Первичная материя, время, познание свойств, *я* и бог суть субстанция. Первичная материя, время, познание свойств, *я* и бог наделены сознанием. *Я* и бог обладают познанием *лакшана-джняна,* потому что *я* и бог могут проявить себя и внешний мир. Познание — качество души, поэтому познание является познанием свойств *(дхармабхута-джняна)*. Когда наши органы чувств вступают в контакт с внешним миром, тогда благодаря познанию душа познает различные объекты. Субъект и объект не зависят друг от друга, они связываются благодаря познанию. Любые качества не являются субстанцией.

Хотя знание, по мнению Рамануджи, и является самопроявляющимся *(свапракаша)*, оно не может быть ни знанием, ни объектом познания. Даже Шанкара вынужден признать совершенное *(сампурна)* познание как бесконечное самообнаружение. Душа не есть самообнаруживающееся познание, душа — субъект познания. Никто не говорит: «Именно я — сознание», обычно говорят: «Я — обладающий сознанием». Из души происходит познание самопроявляющейся сущности познания. Сказать, что субъект познания входит в объект познания, все равно, что мать Рамы назвать бесплодной женщиной. Как познание не может быть субъектом познания, так и мое *я* не может быть субъектом познания, ибо *аханкара* (себялюбие) есть результат лишенной интеллекта материи. Душа — сущность познания, познание —

качество и бесконечность души. Познание не всегда видимо, оно может сужаться *(санкочана)* и распространяться *(прасарана)*. Когда познание, будучи управляемым различными органами чувств, подчинено влиянию деяний, происходит его сужение. Лишь будучи свободным от влияния деяний, познание распространяется.

Хотя, согласно Раманудже, сознание и является объектом познания, оно не утрачивает своей сущности. Сознание одного человека не может быть объектом познания другого. Обычно мы получаем представление о сознании какого-либо человека, исходя из его дружеского или враждебного отношения к нам. Прошлое состояние нашего сознания не может быть объектом познания в настоящее время. Сознание не является самопроявляющимся *(сватахпраманита)*, оно не обнаруживает само себя, когда происходит обнаруживание предмета, лишенного сознания. Вечность, атомарность *(паранвик вистрити)* и другие качества души не являются самообнаруживающимися, они обнаруживаются посредством познания. По мнению Рамануджи, каждая ограниченная реальность есть проявление какой-нибудь неограниченной реальности. Ниргуна Брахма не может быть познан посредством восприятия, вывода или шастр. Если источник всякого познания является относительным, то он не может установить какой-нибудь бывший предмет из своего опыта. Если шастры нереальны, то и Брахма, описанный шастрами, становится нереальным. Брахма — своеобразная целостность, включающая в себя лишенную сознания материю *(джару)* и единичные наделенные сознанием души. Материя, сознание и состояние блаженства — характерные черты Брахмы. Брахма — обнаруживающий индивидуальность *(вьяктитва пракашак)*. Познание Брахмы не зависит от ощущений, оно воспринимается непосредственно. Брахма — Верховный Пуруша, а *я* — несовершенный пуруша. Бог не зависит от внешнего мира, так как он обладает всем опытом, он — *Сампурна* (совершенный). Поскольку для индивидуализирования необходимо различение, Брахма обладает им. Познание, сила и милосердие суть основные его качества. Именно благодаря милосердию он создает мир, творит законы. Тем, кто желает стать со-

вершенным, он помогает опять-таки благодаря своему милосердию. Связь бога со всеми его качествами объективна и неизменна. Лишенная сознания материя и сознание — специфические качества бога; познание, сила и милосердие — неспецифические его качества.

Хотя богу, по Раманудже, и присуще перерождение, чувство страдания ему не присуще. Страдание существует лишь благодаря действиям *(карме)*, а бог свободен от них. Он Властелин кармы, дарящий ее плоды *(кармапхаладата)*. Страдание индивида в мире или видоизменение предметов его не касается. *Я* — внутреннее тело бога, а внешний мир — внешнее его тело. Хотя тело и является атрибутом души, оно обладает и собственными качествами. В этом причинно-обусловленном мире лишь Брахма лишен этой обусловленности. Несмотря на то, что Брахма является первопричиной *(нимитта)* несовершенного мира, сам он *Сампурна* (совершенный). Брахма есть Вишну, он существует и как Брахма, и как Шива. Брахма — субстанция, мир — атрибут. Творение мира есть его обнаружение, разрушение — необнаружение. Даже при разрушении *я* и лишенная сознания материя остаются в форме тонких тел как качества бога. Хотя мир и конечен, освобождение возможно для всякого человека. Когда наступает освобождение, индивид становится безупречным и предстает перед лицом бога. Хотя бог и един, он проявляет себя через многообразные, многочисленные образы.

Для Шанкары изречение шрути: «Это — ты» — означает абсолютное тождество *я* и Брахмы. По мнению Рамануджи, «это — ты» означает связь субстанции и атрибута. Если между двумя предметами нет различия, то разве мы можем сказать, что один из них похож на другой? Согласно Раманудже, изречение Бамадэвы: «Я — человек, я — солнце» — означает, что Брахма является сущностью всего. Так как Брахма заключен во всем, языком религиозного экстаза можно сказать: «Брахма — мое *я*, все, что вне меня и внутри меня». Все наши изречения трактуют Брахму или как воспринимаемого, или как скрытого *(парокша)*. Согласно Шанкаре, *я*, или индивидуальная душа, является отражением

Верховной души. По мнению Рамануджи, эта душа вечна, ни с чем не сравнима, реальна, наделена интеллектом и сознанием. Душа лишена частей, изменений, она невидима и атомарна. Она независима от тела, органов чувств, жизненных элементов *(прана)* и интеллекта. В человеке она соединена с грубым его телом с помощью десяти органов чувств и ума. Деятельность ума — это настойчивость *(адхьявасай)*, эгоизм *(абхимана)* и размышление *(чинта)*. Сердце — местопребывание атомарного *я*. Так же, как пламя свечи, хотя и невелико, освещает множество предметов, душа, хотя и бесконечно мала, чувствует боль и радость во всем теле. Больше того, в душе заключена сила, которая способствует пониманию отдаленного пространства и времени. Именно из различия страданий и радости познается то, что *я* много. До тех пор пока не произойдет освобождение, душа неразрывными узами связана с лишенной сознания материей — средством передвижения *я*. Именно наше тело препятствует душе познавать бога, ее неограниченности и близости к богу. Хотя душа множество раз избирала и жизнь и смерть в этом мире, сущность ее оставалась неизменной. Несмотря на то, что при каждом распаде разрушается особенная форма души, общая форма ее не разрушается. Так как индивиды освободились от результатов кармы прошлой жизни, в новом рождении они появляются с соответствующими достоинствами. До тех пор пока не наступит освобождение, душа не может получить освобождение от объятий смерти этой жизни. Так как память не может выйти за пределы данного тела, она не может быть свидетелем кармы прошлой жизни.

Согласно Раманудже, бытием души является именно сознание *я*. Если бы это было не так, не было бы никакого смысла стремиться к освобождению. Пока душа связана с телом, желания, управляемые кармой души, едва только тело достигнет освобождения, сбываются лишь как желания души. *Я* и Брахма — не одно и то же, *я* является атрибутом Брахмы. Карма *я* в результате существования Брахмы в *я* непогрешима. Все же одиночного усилия *я* недостаточно — следовательно, необходима помощь бога. И хотя обладающий сознани-

ем индивид в результате стараний может подняться над законами природы, однако только бог является свободной личностью. *Я* благодаря карме зависит от бога. Именно бог провозглашает бытие и небытие, одаряет душу телом, именно бог является абсолютной причиной скованности и освобождения души. Бог не является причиной страдания и радости индивида — он сам совершает деяния ради собственного добра и зла. Закон кармы — выражение воли бога. Несмотря на то, что бог обладает силой, способной препятствовать действию закона кармы, он не проявляет подобного желания. Бог поддерживает добродетельных и наказывает порочных.

По мнению Рамануджи, существует три вида *я*: вечное, свободное и зависимое. Вечные *я* свободны от кармы и материи, обитель их — рай. Вечные *я* вкушают блаженство. Все *я*, достигающие освобождения в результате благочестия *(пуньи)*, бхакти и познания, суть свободные *я*. Все *я*, которые обитают в мире, из-за собственного невежества и корысти суть зависимые *я*. Кроме того, в мире выявляются четыре вида *я:* божество *(атиманава)*, человек *(манава)*, животное *(прани)* и растение *(стхавар)*. Несмотря на то, что душа едина, из-за существования различных тел она кажется различной. Различие каст существует именно из-за различия телесных оболочек *я*.

Душа — человек, не божество, не брахман, не шудра. Пока существуют оковы, душа входит в различные тела. Свободные души передвигаются по небесам с помощью богов, добродетельные — с помощью предков. Зависимые души вновь возвращаются в мир существ *(саттвар сансаре)*. Так как мир не имеет начала, то не понятно, каким же образом *я* зависит от кармы. Согласно Рамануджe, поскольку пракрити невидима, ее нельзя познать посредством восприятия и вывода. Пракрити познается лишь посредством единственного источника познания — шастр. Время является объектом чувственного познания; оно существует самостоятельно. На связи с временем основано деление на дни, месяцы и годы. С помощью пракрити через посредство игры *(лилавибхути)* проявляется сила бога, с помощью чистого бытия *(шуддхататтва)* через посредство вечного величия *(нитья вибхути)* проявляется трансцендентальное бытие бога. Пракрити, время и чистое бытие — триада, лишенная сознания. Все лишенные сознания объекты полностью подчинены воле бога.

Рамануджа был ярым противником теории Шанкары о неведении. По его мнению, у неведения нет никакого основания. Брахма совершенен, следовательно, он не может служить основанием для неведения. Поскольку Брахма самообнаруживающийся, неведение не может скрывать его. Неведение ни реально, ни нереально. Если сказать, что оно не поддается описанию, это будет противоречить логике. Ни восприятием, ни выводом, ни шастрами невозможно постичь существование неведения. В шастрах упоминается о майе как о магической силе бога. Вечное нереальное неведение никак не связано с ней. Если сказать, что неведение прекращается благодаря познанию Ниргуны Брахмы, то мы вынуждены будем сказать, что такое прекращение невозможно. Форма реального познания, подобная прекращению *авидьи* (незнания), не может быть уничтожена нереально. Мир полон обширных и бесконечных целей *(артхапурна)*, следовательно, его нельзя с легкостью отвергнуть как разультат неведения. *Я* и мир считаются отличными от Брахмы, подобное заблуждение — поистине неведение.

Согласно Рамануджe, *я* действует в соответствии со своим желанием. Когда *я* заблуждается и попадает в зависимость от бога, тогда богу приходится напоминать ему о страдании, которое он получает через деяние. Тот бог, что заключен внутри человека, напоминает человеку о признании грехов и достижении помощи бога. Тело человека является обителью сотен грехов. Не посредством познания и действий, а именно посредством бхакти и достижения милости бога человек может обрести освобождение от страданий. Знание означает созерцание *(дхьяна)* и повторное сосредоточение *(нидидхьясана)*. До тех пор пока не уничтожатся грехи, не может наступить познание. Результат совершения жертвоприношения кратковремен, но познание бога нетленно. Если карма совершалась согласно предписа-

нию, то вознаграждение кармы помогает после освобождения. В результате бескорыстной кармы *я* становится очищенным *(саттвика)*. Джняна и карма — единственный путь к бхакти. Бхакти, подавив в человеке чувство эгоизма, очищает его и придает ему новые силы. В результате этого *я* обретает вечный покой. Достижение бхакти происходит не сразу — для этого нужно подготовлять себя в течение многих дней. Чистота пищи, преданность богу, безустанное поклонение ему, желание счастья и благополучия другому человеку, честное выполнение обещанного, милосердие, пожертвования, ненасилие, неуничтожение, надежда и т. д. — вот ступени этого приготовления. Бхакти — название любви к богу всем сердцем и умом. Достижение бога — ее цель.

В результате бхакти душа обретает познание бога, постепенно совершенствует себя. Тогда нет ни самовлюбленности, ни самодовольства, ни чего-нибудь подобного — все полно богом. При второстепенной бхакти человек оказывается на низшей ступени проявления религиозных чувств: занимается идолопоклонством и молитвами. При основной бхакти *я* поклоняется Абсолютному Богу. Бхакти доступна лишь брахманам, кшатриям и вайшьям. *Прапатти* — путь к освобождению — доступен всем — добродетельным и порочным, ученым и невеждам. Для прапатти нет необходимости в познании и карме. Благодаря наставлениям гуру посредством прапатти тоже достигалось освобождение. По той причине, что *я* не относится ни к какой касте, Рамануджа не признавал различия каст. Согласно Рамануджа, после смерти душа постигает природу бога. Тогда атма становится всеведущей, постоянно воспринимает бога. Так как тогда исполняются все желания души, она больше не подвергается перерождениям. Так как душа больше не зависит от кармы, она становится самоуправляемой *(сварат)*. По мнению Рамануджи, так как нет условий для *дживанмукти* (освобождение еще при жизни), то достижение освобождения возможно лишь после смерти. Брахма Рамануджи, подобно гегелевскому Абсолютному Духу, перевоплощаясь, проявляется в форме вселенной. Его Брахма обладает качествами, поэтому учение Рамануджи называют вишиштадвайтавада, то есть единство обладающего свойствами.

Несмотря на то, что философия Рамануджи содержит несколько истин, его теория как философия не имеет особой ценности. Нет сомнения в том, что авидья Шанкары противоречит шастрам как источнику познания и логическому мышлению *(юкти)*, но представление Рамануджей бога как обладающего формой *(са-акар)* также противоречит шастрам и логическому мышлению. В мантрах вед и в брахманах нет представления образа божества, даже в упанишадах Брахма представляется как не обладающий формой *(нир-акар)*. Капила и философы-буддисты ясно показали, почему это противоречит логике. Если бог персонифицирован, то у него непременно должны быть любовь и ненависть. Бог, будучи ограниченным формой, нисходит на уровень человека. Здесь необходимо вспомнить несколько фактов из истории индийских религий. Эта религия бхакти, в особенности вишнуитская религия, не является ведийской религией. Эта религия была распространена среди чужеземцев, неариев. В последующий период ведическая религия стремится к изгнанию вишнуизма. Совершения кармы: *яг, яджня* (жертвоприношения) и другие — являются душой ведийской религии, но в вишнуизме все это отсутствует. Поэтому Рамануджа говорил, что с помощью вед мы познаем Брахму лишь опосредованно, а с помощью бхакти — непосредственно. Основатель религиозного общества Лингаята Сампрадай в общем не признавал превосходства вед и брахман, хотя сам он был брахманом. Не только вишнуизм, но и все те религии, что в настоящее время распространены под названием индуизма, то есть и шактизм и шиваизм, являются религиями неарийских племен. Ведийская религия не имеет с ними никакой связи. Во всех этих религиях и намека нет на ведийские ритуалы. В них господствуют бхакти, слепое верование и суеверие, без всякой примеси логической аргументации. Ведийские брахманы, хотя и убивали животных для жертвоприношений, в конце концов как-то логически обосновывали это, но для приверженцев бхакти, для сердец, переполненных чувством религиозного экстаза, всякое логическое мышление, всякие

шастры оказываются захлестнутыми водами бездонного океана веры. Для невежественных существовала лишь исступленная пляска сердечных переживаний. В результате огонь познания угас. Вся страна покрылась тьмой неведения. Следуя за Шанкарой, в Индии стали сооружать гробницу для философии. Последующие идеалистические школы правильнее называть не философией, а религиозными сектами. Философия Рамануджи явилась идеологическим отражением феодального общества.

Философия шиваизма и шактизма

По мнению шиваитов, Брахмы нет. Абсолютной реальностью является Шива. В Ригведе Шива означает Мангал (Процветание) и не является именем какого-нибудь божества. Рудра существует как божество, истребляющее скот. Рудра представляется и в форме отца ветров *(марутов)*, божества, устраивающего бури. В Ригведе нет никакого упоминания о Шиве как о божестве. Рудра, которого называют Шивой, есть божество низшего разряда. В Атхарваведе Рудра выступает под именем Пашупати, то есть божества животных. В эпоху, последовавшую за битвой при Курукшетре, Пашупати, или Рудра, сливается с Шивой — божеством неарийских племен. В религии индуизма ему начинают поклоняться как божеству Разрушения.

По мнению шиваитов, подобно тому как первопричиной горшка является горшечник, в мире основной причиной является Шива. Как круг горшечника является механической причиной горшка, так сила *(шакти)* является механической причиной Шивы. Как глина является материальной причиной горшка, так и майя является материальной причиной мира. Как аромат спелого манго распространяется по всему плоду, так и Шива распространяется по всему миру. И хотя Шива и мир не одно и то же, их связь, как и связь манго и его аромата, неразрывна. Шива Всеведущий, Махакала *(олицетворение времени)*. Несмотря на то, что Шива существует невидимо, он активизируется через силу *(шакти)* бога. Пятью мантрами: «Шарира», «Садьйоджата», «Бамадэва», «Агхора» и «Татпуруша» — создается наделенная сознанием сила Шивы. Шакти является *кулкундалини*, чистой майей. Шива зиждется на шакти. Именно шакти является связующей нитью между наделенным сознанием Шивой и лишенным сознания миром. Сила — условие Шивы, ее деятельность — основная причина *(мулибхутакарана)* различия. Шакти вечно является причиной скованности *(бандхан)* и освобождения *я*. Шакти, или Ума, является отражением Шивы, самостоятельно без Шивы она не существует. Всевышнего называют Шивой, а связь Всевышнего с объектами — шакти. Именно Шива является владыкой мира.

По мнению шиваитов, *пашу*, или бесчисленные индивиды, составляют достояние Пашупати. Поэтому Шива — Пашупати (Владыка индивидов), а не божество животных *(джантурдэвата)*. *Я* бесконечно, поэтому Шива не является творцом *я*. *Я* не зависимо от грубых и тонких тел. У находящегося в теле *я* есть самостоятельные желания, знание и действие. *Я* едино с тем телом, в котором оно в этот момент поселилось. В период разрушения *я* существует в форме шакти Шивы. В освобожденном *я* происходит полное проявление сознания. Земля и т. д. лишены сознания, они осуществляют желания *я*. *Я* считает себя бесконечно малым *(ану)*, поэтому не может представить себя без мысли об ограниченном познании и шакти. Так как *я* не ведает о своем сознании, оно считает тело реальным. Именно это неправильное познание есть неведение. Сила неведения велика и бесконечна. Сотворение и разрушение — результаты неведения. Карма — название слияния лишенного сознания тела с наделенным сознанием *я*. Карма — пособник неведения. То, что зарождается из действий индивида *(сатта)*, называется кармой. Карма невидима и тонка. Карма существует лишь в период сотворения, во время разрушения она поглощается майей. Карма не разрушается в надлежащее время, а дает результаты. Майя является материальной причиной мира, все пронизывающей собой, бессмертной и наделенной вечной силой. *Шакти* (сила) — механическая причина мира. Шакти — нить, связывающая наделенного сознанием Шиву и лишенную сознания майю. Шакти является на-

деленной сознанием чистой майей, звуком *(над* или *вак)*. Она — немой язык.

Согласно философской системе санкхья, существует 50 элементов, по мнению шиваитов — 36. Сюда входят: *пуруша* (душа), *нияти* (судьба), *кала* (время) и *раг видья* (пристрастное познание), зависимое или независимое от вознаграждения, а также *майя* (иллюзия), чистое сознание *(шудха видья)*, бог, *Садашива* (вечно милосердный), *шакти* (сила) и Шива. Садашива, Шива, Ишвара и чистое сознание являются элементами знания, из майи получаются 32 других элемента — элементы души *(атмататтва)*. Это две основные ступени постепенного развития. Превращение майи происходит по следующему закону: сначала тонкие тела, затем толстые. Из майи зарождается время. Время вытесняет все неблагоприятные предметы, препятствующие развитию сознания. Именно время способствует развитию сознания в соответствии с кармой. Сразу же после времени происходит зарождение знания, благодаря этому знанию *я (пашу* или *джив)* переживает страдания и радости. *Нияти* (судьба) управляет различными индивидами и их кармой. *Пуруша* скрыт майей, временем, знанием, судьбой и чувством. Эволюция грубых тел называется материей *(пракрити)*. Из пракрити развиваются качества *(гуны)*, из качеств — интеллект, который приобретает познание первичной материи.

Именно в отношении вещей *(васту)* и душ существует не имеющий начала мир. Этот мир не есть ничто, не есть майя, он исполнен целей. Безустанное движение мира направляет человека к более совершенной жизни. В мире существуют три преграды. Для того чтобы достичь освобождения, нужно их преодолеть. Первая преграда — неведение. Неведение скрывает качество души. Вторая преграда — карма. Именно из-за кармы происходит перерождение. Третья преграда — майя. Майя — основа всякой неясности. Ради достижения освобождения в Шиву необходимо верить, и эта вера должна быть доступной любому ребенку. Освобождение становится возможным именно в результате явления подобных веры и бхакти. После освобождения от оков *я (пашу)* приобретает расположение Шивы.

Среди шиваитов существует множество религиозных сект *(сампрадай)* и огромное количество разногласий в отношении творения *(сришти)*. Все эти теории как философии не имеют никакого значения.

По мнению шактистов, Шива — Сознание *(чит* или *чайтанья)*, а шакти обладает формой сознания. Согласно проявлению шакти, обладающей формой сознания, Брахма, Вишну или Махешвара производят сотворение, существование и разрушение. Шива и шакти тождественны. Шива — неизменяемый *(нирвикальпа)* Брахма, шакти — изменяемый *(савикальпа)* Брахма. Шакти присущи желание, сознание и действие. Шакти Шивы есть именно потенциальная возможность всего мира. Именно шакти является родоначальницей всех предметов. *Абхьяса* (отражение), *ракти* (расположение, любовь), *вимаршана* (раздражение, возбуждение), *биджавастхан* (размещение семени) и *вилпанта* (страдание) — действия шакти. В шакти заключена майя или первичная материя *(пракрити)*. Проявление шакти — творение первичной материи и различных предметов. Абсолютно все живые существа обладают сознанием. Именно под влиянием майи индивид считает себя творцом и вкушающим удовольствие *(карта* и *бхокта)*. Единственный путь к освобождению — познание шакти. По мнению шактистов, освобождение *я* может произойти еще при жизни. Если *я* не обладает знанием *я (сохам джняна)*, то даже посредством чтения мантр и совершением жертвоприношений освобождение не придет к нему. Если бы освобождение приходило к тем, кто покрывает свое тело пеплом, то прежде всех освобождения достигли бы грязные собаки. По мнению шактистов, различий между кастами *(джатибхед)* нет. Когда человек становится совершенным *(сампурна)*, он, пробудив в себе кундалини шакти и открыв тайну шатчакры, оказывается способным достичь освобождения.

Мадхва

Мадхва родился в 1199 году в Южном Карнатике в деревне под названием Удипи. Он известен как философ-дуалист. Мадхва также признавал три источника

познания: восприятие, вывод и шастры. Посредством восприятия и вывода достигается познание внешнего мира, посредством шастр достигается познание Материальной и Абсолютной Реальности. Шастрами являются именно безличные веды *(апаурушея веда)*. По мнению Мадхвы, восприятие — это связь между субъектом и объектом. Все наши знания эффективны, по крайней мере в течение короткого времени. До тех пор пока мы не познаем, что у солнца нет ни восхода ни захода, восход и заход солнца будут для нас фактами. Наше познание — достоверное познание, точнее говоря, нет причины сомневаться в этом. Если бы наше познание было неправильным, то мы не смогли бы установить разницы между реальным и нереальным. Если нам не ясна сущность предмета из-за повреждения наших органов чувств или по какой-либо другой причине, то и при ошибке мы все же видим предмет. Уже в самом выражении «мир нереален» заключено что-то реальное. Нельзя сказать, что ничего реального нет.

Без субъекта и объекта никакого познания быть не может. Познание, независимое от субъекта и объекта, бессмысленно. Поэтому необходимо наличие субъекта и объекта познания. Мир не нереален; если мы не признаем различия предметов, то не может быть и различия идей. Из опыта мы можем понять, что различие существует. Если вездесущий есть познание *я (атма-джняна)*, то становится трудно отличить пространство от времени. Пространство и время нельзя назвать результатом неведения, потому что пространство и время являются предтечей неведения. Пространство и время — части связанного целого. Если бы не было пространственно-временно́й части, то невозможно было бы наше познание «здесь и там», «сейчас и тогда». Мы можем познать пространство и время как часть, но не можем познать пространство и время как целое. Объекты бывают двух родов: независимые *(сватантра)* и зависимые *(паратантра)*. Бог — независимый объект, все остальные объекты — зависимы. Зависимые объекты бывают двух видов: существующие *(охава)* и несуществующие *(абхава)*. Существующие объекты делятся на лишенную сознания материю и наделенные сознанием души. Объективное время лишено сознания, душа наделена сознанием.

По мнению Мадхвы, в мире существуют три вечные и реальные силы — бог, душа и мир. И хотя все они вечны и реальны, две из них — душа и мир — подчинены богу. Бог не доступен ни словам, ни разуму, сущность бога познается через изучение вед. Бог и Вишну — тождественны. Он беспрерывно созидает и разрушает мир. Именно он является Присутствующим во всех душах и Знающим их. Он проявляет себя во множестве форм. Рядом с Вишну находится Лакшми. Она охраняет бесконечные богатства Вишну. Лакшми является наделенной сознанием *(буддхи)* и материей *(пракрити)*. Вишну, хотя и не является материальной причиной мира *(упадана-карана)*, служит ему первопричиной *(нимитта-карана)*. Вишну не зависит от кармы, карма и пр. подчинены ему.

По мнению Мадхвы, весь мир — это *я*. Брахма и *я* совершенно различны. *Я* обособлено от мира и не может отождествиться с Брахмой благодаря освобождению. Два различных объекта никогда не могут стать одним. *Я*, разумеется, не является Всевышним творцом, оно зависит от бога. Душа — бесконечно малая частица, Брахма — Вездесущий. В мире нет каких-либо двух однородных *я*. Бог понуждает к действию всех индивидов в соответствии с предыдущими деяниями *(нитьямукта)*. Вечно свободное, свободное и скованное — вот три вида *я*. Лакшми является вечно свободным *я*. Божество, человек, мудрецы, отшельники и т. д., то есть те, кто достигает освобождения, являются освобожденными *я*, все остальные — скованные *я*. Среди скованных индивидов, кроме того, есть индивиды, достойные освобождения, и индивиды, достойные тьмы *(тамойогья)*. Эти достойные тьмы индивиды называются вечно мирскими. *Саттвика* (относящийся к элементу *саттва)* индивид возносится на небо, *раджаспрадхана* (характеризующийся элементом *раджас)* индивид возвращается в мир и *тамапрадхана* (характеризующийся элементом *тамас)* индивид отправляется в ад. Живые существа многообразны: божество, человек, животное, растение и т. д. Между богом и *я* связующей нитью является воздух.

Именно воздух помогает накапливать знания и достигать освобождения. Поэтому воздух или ветер называются потомками Шивы, или символом любимой.

Пракрити — материальная причина мира. Бог из материи создает мир и присутствует в мире во множестве форм. Перед сотворением в материи существовало в виде тонких тел 24 элемента. Форма материи — неведение. Неведение в форме покрова *я* скрывает его духовную силу. Как покров Всевышнего *(парамаччхадика)*, неведение скрывает Всевышнего от взора *я*. Хотя мир и зависит от бога, сам бог совершенно независим. Правом читать веды обладают брахман, кшатрия, вайшья и божество. Шудры могут читать смрити, пураны, включая даже грубые упанишады. Лишь милостью бога человек может получить освобождение, другого пути к освобождению у человека нет.

Валлабха

Валлабха родился в Андхре в 1401 году. Последующие годы жизни он провел в Северной Индии. Его теорию называют последовательным монизмом. По его мнению, мир реален и тонок. Согласно Валлабхе, *я (джива)*, мир и Брахма тождественны. *Я*, время, материя суть существование и вечность Брахмы. По мнению Валлабхи, те, что признают силу *майи* (иллюзии), не являются подлинными монистами, потому что они признают еще какую-то силу, кроме Брахмы. Но в *шрути* (божественное откровение) говорится: «Брахма второй подобен первому» *(Брахма екамевадвитиян)*. Брахма создает мир без всякой помощи майи. Именно в шастрах доказывается это. Брахма пребывает в состоянии истинного блаженства *(саччидананда)*. Там, где говорится, что Брахма — *Ниргуна* (лишенный качеств), имеются в виду именно общие качества. Когда Брахма наделен качествами — знанием и действием, — он обретает форму Кришны. Он творец мира, но тела у него нет. Хотя мы и обладаем телом благодаря карме, это еще вовсе не означает, что и у бога должно быть тело. Бог творит все посредством силы своего желания. Он деятельный и вкушающий наслаждение. Хотя у бога нет необходимости в принятии тела, все

же он, воплощаясь в различные образы, доставляет удовлетворение верующим в него. Когда он связан с кармой, он является в форме жертвоприношения, и ему поклоняются совершением деяний, установленных брахманами. Когда он связан с познанием, он Брахма. Именно посредством познания, предписанного упанишадами, нужно почитать его. Когда он Кришна, когда он наделен обоими качествами — и познанием и действием, — тогда нужно поклоняться ему путем, указанным в «Бхагаватгите».

Подобно тому как в материи сознание является невыраженной формой, так в индивидах в невыраженной форме предстает радость. *Я* бесконечно мало и является частью Брахмы. Когда блаженство Брахмы находится в скрытом состоянии, тогда происходит сотворение *я*. И хотя зарождение *я* является лишь проявлением, *я* реально и вечно точно так же, как Брахма. Существуют три вида я: чистое *(шуддха)*, свободное и мирское *(сансари)*. Чистые индивиды наделены бесконечным богатством, неведение не может коснуться их. Те, что, разрушив неведние знанием, особождаются от мирских пут, есть свободные индивиды. Те же, что зависят от неведения, что в результате существования грубых и тонких тел беспрерывно рождаются и умирают, управляемые колесом мира, являются мирскими индивидами. В неодушевленном мире нет ни познания, ни блаженства, есть только существование. Сотворение — проявление Брахмы, разрушение — непроявление Брахмы. Мир не является ни обособленным от Брахмы, ни ложным. Единственная мысль причинноследственной связи: Брахма — именно мир. Именно он сам является материальной причиной и первопричиной мира. Он проявляется в форме *я* и мира. *Я* — деятель и вкушающий наслаждение. Именно в силу того, что *я* сковано узами неведения, оно обособлено от Брахмы. Когда эти путы разрываются, *я* и Брахма становятся едиными.

Я — анупрамана. Если какая-нибудь часть тела смазана сандалом, аромат сандала ощущается даже там, где нет сандала. Точно так, поскольку *я* чрезвычайно мало, оно ощущается во всем теле. По мнению Рамануджи, различие между *я* и Брахмой достигло конечного предела. *Я*, являющееся формой бога, есть часть общего и часть

различных периодов общего. Благодаря наличию субстанции и атрибутов многие части кажутся собранными в единое целое. По мнению Валлабхи, между *я* и Брахмой нет различия, Брахма и есть *я*. Майя не нереальна, потому что бог создал майю для своих забав. Брахма не только творец, он сам творение. Он один превращается в многое. Именно Брахма воплощается в бесчисленные *я* и мир. Майя — сила Брахмы. Именно через посредство майи Брахма совершает созидательные и разрушительные деяния. Неведение отлично от майи. Именно неведение приводит к познанию неравенства между нами. Невозможно постичь Брахму в его сущности, но, когда он проявляет себя через мир, он познаваем. Мир реален, но наше познание в отношении мира ложно. Мы не можем постичь того, что мир — это форма Брахмы. Мы не можем постичь Брахму именно из-за неправильной точки зрения *я* на мир. То, что Брахма и есть мир, доступно тем, кто познает истину. Тем, кто приобретает познание из шастр, мир предстает в образе Брахмы и майи. Невежды не могут провести разницу между Брахмой и многообразным миром. Поэтому они не в состоянии понять природу мира.

В этом мире *я*, зависимое от майи, не может достигнуть освобождения без милости бога. Хотя познание и является необходимым для достижения освобождения, все же именно бхакти — единственный путь к освобождению. Лишь когда веришь в бога, получаешь отпущение всех грехов. Именно тело человека является храмом бога. Следовательно, нельзя причинять какие-либо страдания телу. Карма предшествует познанию, существует также карма и после познания. Свободное *я* многообразно. Те, кто освобождается от прежнего рабства благодаря собственным усилиям, суть санаки. Кроме того, многие благодаря преданной любви через бхакти становятся сподвижниками *(сахакари)* бога. Связь, что существует между частью и обладающим частью, присуща Брахме, *я* и неодушевленной материи. Смысл изречения шрути: «Это — ты», «именно ты — то». Ты и Брахма тождественны. Когда *я* достигает блаженства и неодушевленная материя достигает сознания, тогда неодушевленная материя, *я* и Брахма становятся едиными.

Нимбарка

Нимбарка родился в XI веке в Андхре в семье брахмана. По мнению Нимбарки, подобно тому как солнце само является и светом и источником света, так и *я* является и познанием и источником познания. Качества *я* связаны с ним так, как качество связано с носителем качества. Эта связь тождественна и нетождественна. Между субстанцией и атрибутом имеется абсолютное тождество, но есть и различие. *Я* — свой собственный творец, оно не может самостоятельно познавать. Абсолютное во всех состояниях, *я* обладает блаженством. *Я* существует и в состоянии глубокого сна и даже освобождения от страдания. *Я* существует бесчисленное множество.

По мнению Нимбарки, в мире, лишенном сознания, заключено три главных фактора. Фактор сверхъестества — основа вечного могущества бога. Материя и время являются другими факторами. Все эти три фактора вечны, подобно *я*. Вечной сущностью бога является власть. Брахма и Кришна — это одно и то же. Бог есть четыре фаланги *(вьюха)*: 1) Васудэва вьюха, 2) Санкаршана вьюха, 3) Прадьюмна вьюха и 4) Анирудха вьюха. Все они составляют его тело. Васудэва иначе называется *дживатма* (индивидуальная душа). Санкаршана — *я*. Прадьюмна — ум и Анирудха — мое *я*. По мнению Нимбарки, бог в мире выступает в форме разных перевоплощений. Бог — материальная причина и первопричина мира. Сотворение означает развитие двух тонких сил: наделенной сознанием души и лишенной сознания материи. Следовательно, именно бог является материальной причиной мира. А так как именно бог наделяет *я* нужными инструментами для индивидуальной кармы, ее результата и вкушения результата, он является первопричиной мира *(нимиттакарана)*. Мир — это превращенный результат того, что в виде тонкого заключено в природе бога. Следовательно, мы не ошибемся, если назовем мир нереальным.

Согласно Нимбарке, связь между *я*, миром и богом нетождественна. Если бы эта связь была тождественной, то произошла бы путаница между их сущностью и качествами. Однако все они не являются совершенно отличными. Если бы *я* и мир были совершенно отличны от бо-

га, то последний не был бы вездесущим. Будучи же ограниченным, подобно *я* и миру, бог не смог бы быть правителем *я* и мира. Если сказать, что тождество — это реальность, а различие — это проекция *(адхьяса)*, то Брахма попадет в зависимость от причинно-следственных связей. В таком случае произойдет ошибка в отношении Брахмы. Брахма, став обладающим правом на радость и страдания, окажется противоречащим собственной природе. Следовательно, он одновременно и тождествен и отличен. Так как сущность и качества *я* и мира отличны от Брахмы, то и *я* и мир отличны от Брахмы. Так как у *я* и мира нет собственного самостоятельного существования и их существование зависит от Брахмы, то *я* и мир тождественны Брахме. По мнению Нимбарки, изречение: «Это — ты» означает «это ты и есть». Здесь «это» означает Вечный Брахма, «ты» означает зависящее от бога я и «есть» означает одновременно и тождественную и нетождественную связь. Подобная связь наблюдается между огнем и искрами, между солнцем и солнечными лучами. Хотя *я* и мир отличны от Брахмы, они связаны неразрывными узами точно так же, как связаны солнечные лучи и солнце. Единичность и различие — реальны, что отлично, то единственно. При разрушении мир и *я* в виде тонкого тела разрушаются в Брахму. Когда под влиянием силы Брахмы происходит сотворение, то разрозненные индивиды приобретают собственные, предназначенные для них тела. Нимбарка, подобно Капиле, верит в постепенную эволюцию материи из трех гун: саттва, раджас и тамас.

Я — вечно и бесконечно мало. Сущность *я* скрыта кармой. Неведение не имеет начала. Прапатти — путь к освобождению. У тех, которые являются *прапанна* (прибегающие к кому-нибудь за помощью), бог создает бхакти. В результате этой самой бхакти происходит встреча с Брахмой. Тогда уничтожается всякое своекорыстие и невежественность человека. Бхакти — не поклонение, а любовь и преданность. Бог всегда является союзником беспомощных, он помогает им понять сущность предметов. Кришна и Радха — это Нараяна и Лакшми. Запрещается поклонение другим божествам, кроме Кришны и Радхи. По мнению Рамануджи, Брахма — Верховный Бог — обладает и лишенной сознания материей и наделенными сознанием душами. По мнению Нимбарки, если лишенная сознания материя и единичные души, наделенные сознанием, являются качествами, то они реальны; разве можно отделить от них Брахму, отмеченного всеми признаками? Следовательно, лишенная сознания материя *(джара)* и обладающие сознанием души являются качествами Брахмы, они реальны и одинаково важны. Будет ошибкой сказать, что единичные души, обладающие сознанием, — главное, а лишенная сознания материя подчинена им.

Джив Госвами и Баладэва

Джив Госвами родился в XVI веке в Бенгалии, а Баладэва — в XVIII веке в Балешваре. Баладэва жил после битвы при Плесси. Оба они пытались философски обосновать вишнуитскую религию, которую проповедовал Чайтанья. В их философии ясно видно влияние Рамануджи и Мадхвы. Здесь необходимо немного вспомнить историю вишнуитской религии. Вишнуитская религия — религия рабов. В этой религии нашла отражение жизнь рабов — неариев, которые стали рабами после того, как их покорили арии. В вишнуизме отчетливо обнаруживается психология рабов. Последним пристанищем вишнуитской религии был Декан и его жители — дравиды. Именно на Декане эта религия расцвела пышным цветом. Затем брахманы, философски истолковав эту религию, превратили ее в индуизм. Восточная Индия была родиной философии. На востоке Индии обычно признавали первичность разума над верой, мышление ставили выше религии. Поэтому вишнуитская религия, отдававшая предпочтение сердцу и бхакти, долго не могла пустить здесь свои корни. Когда же Восточная Индия попала в лапы мусульман и все население Восточной Индии было обращено в рабов, отголоски этой религии начали звучать в стихах Джайдэвы, Видьяпати и Чандидаса. Но в поэзии почитание хозяина выступает в форме поклонения Кришне, другу или любовнику. В Бенгалии вишнуитская религия была распространена еще до Чайтаньи, но она не получила тогда общего признания.

В эпоху Чайтаньи распространение вишнуизма в Бенгалии выпало на долю проповедника монизма и отшель-

ника Нитьянанды из Шантипура. Когда ученик махапандита (великого ученого. — *Перев.*) Васудэвы Сарвабхаумы наяйик-пандит Нимай, обращенный в религию вишнуизма жителями Халишахара и Ишварпура, находящимися под влиянием Декана, вступил в секту вишнуитов, эта религия обрела популярность в Бенгалии. Но, несмотря на это, вишнуизм не смог завоевать симпатии бенгальцев, превыше всего ставивших разум. Чайтанья не сумел обратить в свою религию собственного учителя Васудэву Сарвабхауму, учившегося у наяйика Рагхунатха Широмани, смарта (приверженца смрити. — *Перев.*) Рагхунанду и знатока тантр и шастр Вишарада Кришнанду. Он не добился успеха ни в деле проповедования доктрины, согласно которой чувства являются единственным достоянием тела, лишенного интеллекта, ни в деле приобщения к собственной религии кающегося грешника Сакармаллика, принявшего религию ислама ради получения должности министра, и личного секретаря бадшаха Санатану. Следовательно, после смерти Чайтаньи, когда под руководством Джагадишт и Гададхары вновь распространяется учение ньяйи и под руководством Виджянабхикшу — санкхьи, Джив Госвами делает попытку подвести философскую базу под религию вишнуизма. Здесь следует вспомнить о том, что поэт XIII века Джаядэва не только создал в своей «Гитаговинде» поэму о забавах Радхи и Кришны, но и написал комментарий «Алок» на книгу по философии ньяя «Таттва чинтамани», автором которой является Гангеша — основоположник философской системы новой ньяйи. Хотя Джаядэва и писал о забавах Радхи и Кришны в своей поэме, в области философии он был приверженцем ньяйи. В отношении Васудэвы Сарвабхаумы вишнуиты говорили: «Согласно формальной логике, *я* — лишенная сознания материя *(джара)*, которая существует в виде железного шарика. Ты — сильный жар, расплавил меня». Со слов приверженцев бхакти известно, что Васудэва расплавился, но мнения своего не изменил.

По мнению Джив Госвами, есть три источника познания: восприятие *(пратьякша)*, логический вывод *(ануман)* и шастры. Первая ступень познания — это восприятие *(упалабдхи)*, которое затем превращается в определенное познание *(савикальпа джняна)*. Непосредственное восприятие *(ашу пратьякша)*, или неопределенное познание, наступает прежде определенного познания *(савикальпа авагати)*. Неопределенное познание является второй ступенью познания. Именно на этой ступени познания определенное познание находится в форме вероятного *(самбхаванарупе)*. Лишенное связи с внешним миром неопределенное познание есть самопознание *(самджня или праджня)*. Вначале мы познаем общее *(садхарена или саманья)*. Затем это общее дифференцируется. Хотя самопознание Брахмы и реально, в то же время он не воспринимаем с помощью органов чувств *(антиндрия)*.

По мнению Джив Госвами, Вишну — олицетворение и символ любви и нежности — есть Абсолютная Реальность. Он — пребывающий в состоянии блаженства *(саччинанда)*. Так как его сущность *(свабхава)* лишена всяких качеств *(гун)*; он — Ниргуна (лишенный качеств). Кроме того, он — Всезнающий, Всесильный и Вездесущий *(сарваджня, сарвашактиман и сарваваьяпи)*, а потому и Сагуна (обладающий качествами). Эти качества находятся в связи с его сущностью. Вишну является материальной причиной *(упадана-каранаой)* и первопричиной *(нимитта-каранаой)* сотворения, поддержания и разрушения мира. Его изначальная сущность неизменна, а его последующая сущность изменяема. Именно в любви и силе *(шакти)* наслаждения заключается отличительное свойство бога. Среди бесконечных воплощений бога главным является Кришна. Любовь — основное наслаждение бога. Когда он тождествен Верховному богу, он обладает тремя силами: это — материя *(сат)*, сознание *(чит)* и блаженство *(ананда)*. Благодаря материи он существует в своей природе в форме интеллекта *(буддхи)* и желания *(иччхи)*; благодаря сознанию он созидает мир и с помощью блаженства он творит живых существ. Именно *хладини* (блаженство) — основная форма проявления силы его сознания. Радха — форма наивысшего блаженства *(парамануандарупани)* бога. По мнению Джив Госвами, бог един. По своей природе он — Брахма, в форме творения он — Бхагаван. Брахма бессмертен, Бхагаван смертен. В XVI веке Джив Госвами сделал попытку популяризировать вишнуитскую религию посредством философского

обоснования ее. Поэтому Баладэва, прославляя Джив Госвами, писал: «Джив Госвами нектаром слов очистил Махешвара (Великого бога) Кришну, сияние которого, погрузившись в грязь формы санкхьи, пыль софистики наяйика и пропасть теории эволюции веданты, потускнело». Мечтам Баладэвы не суждено было сбыться. После Баладэвы мы встречаем в Бенгалии людей, подобных Джагатнатха Таркаланкару, пандита — приверженца ньяйи и смрити, но приверженцы бхакти, подобные Джив Госвами, исчезли.

По мнению Баладэвы, Парама (Верховный бог) есть Хари, воплощение его — Богатство и Величие — есть Нараяна. Воплощение Красоты и Веселья Хари — это Кришна. Именно с помощью силы бога происходит сотворение *я* и мира. Хотя *я* и мир отличны от бога, они подчинены ему. *Я* и мир ни абсолютно едины с богом, ни абсолютно отличны от него. Именно непостижимое тождество в различии *(бхедабхеда)* есть сущность материи *(васту)*. Мир реален, он не призрачен. Именно потому что мир удаляет человека от бога и притягивает его к себе, его называют майей. Посредством майи раб бога — *я* превращается в раба мира. Бог — Вездесущ, *я* — бесконечно малая субстанция. Сила, являющаяся сущностью бога, превращается в силу индивида. Таким образом, именно благодаря этой силе происходит сотворение *я*. Затем сила индивида превращается в силу майи. *Я* и мир независимо от бога не существуют. По мнению Рамануджи, *я* и мир — атрибуты бога, а по мнению Джив Госвами и Баладэвы, *я* и мир не являются атрибутами бога. Согласно Джив Госвами и Баладэве, *я* и мир — проявление силы бога. Материя — внешняя сила бога, несмотря на то, что материя непосредственно не связана с богом, она зависит от него. Когда *я* под влиянием майи пренебрегает своей природой *(сварупой)*, тогда оно оказывается заключенным в мирские оковы. Если в душе имеется бхакти (религиозное рвение), то карма оказывается побежденной. Лишь посредством бхакти происходит соприкосновение с божественной силой. Радха — любовь бога и *я* ради любви. Любовь и страсть не одно и то же. Бхакти — единственный путь к освобождению. Расчищение пути

к освобождению происходит благодаря уважению к гуру, благодаря чтению вед, Бхагаватгиты, пуран. Для получения милости бога нет ни кастовых различий, ни различий пола. Сострадание, смирение, бескорыстие, избавление от всех мирских желаний помогают индивиду пройти путь к освобождению.

Освобождение достигается посредством любви *(прити)*. После освобождения *я* существует как раб бога. Хотя освобождение и возможно еще при жизни благодаря встрече с Брахмой, оно нежелательно из-за любви Бхагаваты (эпитет Вишну. — *Перев.*). Освобождение может наступить лишь после смерти. Джив Госвами истолковывает то, что у Рамануджи называется атрибутом, как силу. Нельзя сказать, что бог и «его многие *я*» едины или различны, потому что они одновременно и едины и различны. Маллабхуми, или Банавишнупур, — государство, созданное коренным населением, расположенное на западе Бенгалии, — в течение долгого времени сохраняло свою независимость. Хотя нашествия афганцев, моголов и маратхов тревожили его, враг ни разу не ступил на его территорию. Но только государство Банавишнупур приняло вишнуизм — религию, игнорирующую разум и отдающую предпочтение сердечным переживаниям, — оно рухнуло. Суверен половины района Бурдхван — княжество Банапур, — покрывая расходы на совершение молитв и поедание малапуа (роскошного торта), превратилось в банкрота. А вот другой пример. В течение долгого времени в Бенгалии был распространен буддизм. Бенгальцы были традиционными противниками кастового строя. В ту эпоху многие бенгальцы стали вишнуитами именно благодаря отсутствию кастовых различий в вишнуитской религии. Чайтанья приобщал к своей религии не только хинду, но и мусульман. Основным последователем его был мусульманин Харидас. Именно благодаря этой революционной стороне религии Чайтаньи он смог получить поддержку в Бенгалии. Много образованных людей из секты суварна-ваник, в которой было немало поборников, фанатически преданных буддизму, стало приверженцами вишнуизма. И причиной этому было лишь отсутствие кастовых различий в вишнуитской религии. Известный богач Уддхарана из деревни Саптаграм ока-

зал в ту эпоху огромную помощь делу пропаганды вишнуизма.

Когда Чайтанья пришел в деревню Рамкели, находящуюся близ Гауда, бадшах Гауда Хусейн-шах спросил цирюльника: «Что это за человек?» В страхе, как бы не произошло убийства, цирюльник сказал: «Нищий». Когда, подозревая обман, бадшах спросил об этом личного секретаря Санатану, тогда Санатана, конечно, объяснил бадшаху основные положения вишнуизма. В детстве вскормленный индуистом Зааиндаром, направляемый индуистами-министрами и симпатизирующий индуистам Хусейн-шах воскликнул: «Пусть он не сомневается относительно встречи с богом!» Умный бадшах понял, что эта религия пригодна феодализму и деспотии. В этой религии нет соблазна мирских даров: вина, женщин, игры в карты и мяса, — подобного тому, который присутствует в шиваизме и шактизме. Здесь нет сомнений, нет вопросов. Следовательно, эта религия не угрожает трону бадшаха. Именно из-за рабской психологии вишнуитской религии мусульманские правители не чинили препятствий ее распространению. Мелким местным князькам, которые, хоть и слегка, притесняли вишнуизм, не нужно было очень много доказывать это. Хотя вначале Чанд Кази как-то притеснял вишнуизм, затем, поняв сущность пропагандируемой Чайтаньей религии, сам стал приверженцем Чайтаньи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы кратко рассказали о главных системах индийской философии. Объем книги не позволил остановиться на ряде других систем. Выше мы говорили, что арии, которые раньше других пришли в Индию, первые свои поселения основали на востоке страны.

Вторая группа ариев, пришедшая в Индию, составила ранние ведические гимны и брахманы. Упанишады же появились намного позже, чем брахманы и веды. Кроме того, среди составителей упанишад упоминаются имена многих ариев Восточной Индии: Яджнавалкья, Аджажашатру и Гарги. Если даже не принимать во внимание объяснения, которые дал немецкий ученый Ольденберг относительно исследования Восточной Индии, а ограничиться только одной группой арийских племен, которая, перейдя реку Гандак, поселилась в Восточной Индии, то и тогда абсолютно ясно, что в течение долгого времени арии Восточной Индии не были знакомы с ведийскими обычаями и религиозными обрядами. Поэтому зачастую в ведийской литературе Восточная Индия упоминается как отсталая страна с низкой культурой.

Когда арии пришли в Индию и поселились в ней, строй, который они образовали, был первобытно-общинным строем. Первые поэты этого времени, восхваляя природу, создали величественную поэзию. В последующую эпоху, когда распался первобытно-общинный строй и возникло рабовладельческое общество, появились самые первые жреческие писания. Жрецы для совершения жертвоприношений собирали стихотворения ранних поэтов и сами сочиняли поэмы и гимны Ригведы. В этих гимнах, составленных в рабовладельческую эпоху, философия находится в зародыше. В рабовладельческом обществе, с одной стороны, культивировались жертвопри-

ношения, совершавшиеся для достижения царства небесного, с другой — было распространено учение Брихаспати и жертвоприношение Соме, ставившие своей целью превратить земную пыль в небеса и сделать жизнь этого мира прекрасной. Во взглядах Брихаспати, Агастьи и Дхишана превалировал материализм, а разум принижался. Группа ведантистов для объединения материи и разума считала душу существующей независимо от материи и распространяла доктрину монотеизма. Если в философии локаята роль сознания принижалась, то вышеупомянутые ведантисты, считая душу существующей независимо от материи, тем самым принижали роль и материи.

С развитием рабовладельческого общества различие между богатыми и бедными с каждым днем увеличивалось. Бедняки, доведенные до отчаяния притеснением аристократии, подняли восстание, в результате которого началась гражданская война. В ней они одержали победу. В итоге битвы разрушился господствовавший первобытно-общинный строй и образовалось государство. После сражения при Курукшетре наряду с возникновением государственного строя по всей стране произошли коренные изменения. Если в период ариев центром экономической и культурной жизни страны была деревня, то теперь таким центром стал город. С появлением больших городов в Индии развивалось ремесло и росла торговля. Та эпоха славится многочисленными промышленными открытиями и изготовлением деревянных машин. В результате смешения крови исчезла разница, которая существовала между ариями и неариями при первобытно-общинном строе, и образовался единый новый народ. В это время в Индии возникли настоящие философские школы. Капила, Махавира, Будда, Канада (настоящее его имя Улука), Гаутама, Джаймини, Бадараяна и другие философы жили в период после войны при Курукшетре. В «Сутра-питаке» говорится, что в Индии во времена Будды было распространено 62 философских учения. При знакомстве с индийской философией мы видели, что большая часть индийских философских систем была материалистической. Эти философы в основу своих философских систем клали опытное познание.

Основным вопросом всей философии является вопрос о существовании абсолютной и вечной истины в постоянно изменяющемся мировом пространстве. В ответ на этот вопрос локаятик Дхишан сказал: «Земля, вода, воздух и огонь — четыре элемента материального мира — являются конечными субстанциями. И только бытие бесконечно и движимо».

Капила говорил: «Существует возникновение и разрушение материи или бытия; невидимая природа является вечной субстанцией». Патанджали был того же мнения, что и Капила. Канада предполагал, что неделимый, невидимый атом является главной субстанцией. Гаутама и Махавира в целом были сторонниками атомистической теории Канады. И только Будда утверждал: «В этом мире нет ничего постоянного и вечного. Здесь нет никакой конечной субстанции, обозначающей бытие или небытие. Здесь все изменяется и развивается». Все философы школы сарвастивады, так же как и Энгельс, считали, что атомы или материя находятся в постоянном движении и изменяются сами по себе. Напрасно отыскивать здесь главную первичную субстанцию. Философ Асанга утверждал, что знание и разум — первичные субстанции. Нагарджуна говорил, что нет ничего, никакого бытия; небытие и пустота *(шуньята)* — абсолютные субстанции. Джаймини говорил: «Знание (веда) и шабда (свидетельство или доказательство) — субстанции». «Не шунья,— говорил Шанкара,— а Брахма является первичной реальностью». Таким образом, мы видим, что, за исключением Асанги, Нагарджуны, Джаймини и Шанкары, все другие философы были сторонниками материализма. Наряду с этими материалистическими системами изучались и другие философские учения, кроме, конечно, философии сарвастивада, потому что во всех этих философских школах признается реальность.

Спрашивается, если основные системы индийской философии являются материалистическими, то почему индийскую философию изображают мистической? Почему так? Ответ на этот вопрос мы получим, если проследим индийское общество со стороны его постепенного развития. Если во время Будды в Индии было распростране-

но 62 философских учения, то после распространения его диалектических взглядов мы видим, как они, ломая все препятствия, привлекали видных и талантливых людей различных народов и классов того общества (способствуя тем самым созданию единой философии).

Некоторые из выдающихся людей того времени не могли придерживаться взглядов Будды и оставались сторонниками материализма. Император династии Маурьев Чандрагупта был сторонником механистического материализма Махавиры, а его министр Вишнугупта, или Чанакья, был приверженцем философии Брихаспати.

Вишнугупта в своей «Артхашастре» писал: «Философии санкхья, йога и локаята исследуются». Названия философских систем «веданта» и «миманса» он совсем не упоминал. Кажется, если бы Канада, Гаутама, Джаймини и Бадараяна зависели от Чанакьи в своих философских суждениях, то все эти философии не были бы вовсе трудными. Внук Чандрагупты, Ашока, учение Будды распространил не только в самой Индии, но и за ее пределами. Когда Пушьямитра, убив последнего правителя династии Маурьев Брихадрахту, в 185 году до н. э. взошел на престол, он попытался воскресить старый брахманизм. Точно такую же злую шутку, какую Пушьямитра преподнес кашмирским брахманам, чтобы воскресить брахманизм, сделал и Патанджали: он под влиянием философии санкхья создал неслыханные (по мнению Шанкары) сутры философии йога.

Здесь необходимо вспомнить, что философия йога — очень древняя, и только Патанджали является создателем сутр этой системы. Буддийские философы насильно принуждали распространять свое учение из Магадхи, их идейного центра, по всей Северной Индии.

Сторонники теории механистического материализма, жившие близ Видиши в Санчи, и сторонники школы сарвастивада, жившие около Матхуры на горе Говардхан, образовали свои центры. Именно в Матхуре сарвастивадины впервые записали на санскрите «Трипитаку».

Почти сто лет спустя сторонники теории механистического материализма на Цейлоне записали «Трипитаку» на языке пали. В настоящее время она распространена на этом языке. «Трипитака» же сарвастивадинов погибла. Доказано, например, что когда «Трипитака» записывалась на язык пали, то буддийские аскеты Цейлона забыли многие заветы Будды. В сутре «Брахмана-джал» «Сутра-питаки» упоминается о 62 философских учениях.

Будда, увидев их несостоятельность, развил свое диалектическое учение. Однако в сутре «Брахмана-джал», сохранившейся на языке пали, говорится только о 24 учениях, и то очень смутно. В этой сутре шуньявада — как он называется в буддийской философии,— совершенно отвергается как мистическое, путаное учение.

Поскольку шуньявада не давал ответа на все вопросы о мире, боге и душе, Будда назвал эту теорию мистической и несообразной. Следовательно, те, кто говорил, что Будда колебался, мало знал и был шуньявадином, показывают свое невежество. В этой сутре осуждалась теория шуньявада или уччхедвада (нигилизм).

Александр Македонский в 327 году до н. э. вторгся в пределы Северо-Западной Индии. В 323 году до н. э., после смерти Александра, часть его военачальников перешла под командование Селевка Никатора (Победителя). В результате нажима со стороны Чандрагупты, императора Маурьев, Селевк в течение года был вынужден отвести свои войска за Гиндукуш. По-видимому, часть Индии вплоть до падения империи Маурьев была подвластна преемнику Чандрагупты. В десяти милях к востоку от Марданы в Шахбазгархе (округ Пешавар, Северо-Западная Пограничная провинция) Ашокой на скале были высечены надписи, сохранившиеся по сие время. Селевк перевалил через Гиндукуш и спустился в Бактрию и в городе Бахлик, или Балк современного Афганистана, основал свою столицу. В 250 году до н. э. начался упадок империи Селевкидов. Парфяне к этому времени захватили Иран. Один из греческих правителей — Диодот — в это время объявил Бактрийское государство независимым. Его внук Деметрий в 190 году до н. э. завоевал долину Кабула и провинцию Гандхару. Вскоре после этой победы другой греческий правитель Евкратид, свергнув Деметрия, захватил власть в Бактрии и Гандхаре. В 135 году до н. э. саки подчинили Бактрию, но Гандхара

и долина Кабула остались под властью бактрийских греков.

Правитель Менандр был преемником Евкратида. В «Вопросах Милинды» упоминается о дискуссии и диспутах между буддийским философом Нагасеной и Менандром. Все бактрийские греки приняли буддизм и постепенно смешались с индийским народом. В 90 году до н. э. сакский правитель Мога вторгся в пределы Северо-Западной Индии (Уттар-Пашчим). Саки вошли в историю под названием сатрапов. По приказу известного правителя Кондоферна в Индию для распространения христианства прибыл св. Фома. Когда буддисты-сарвастивадины перенесли свой центр из Магархи в Матхуру, в ней господствовали сатрапы. Как и бактрийские греки, саки тоже приняли учение Будды.

Саки в свою очередь были изгнаны из Бактрии племенем йю-чжи, жившим в Северо-Западном Китае в пограничной провинции Ганьсу; йю-чжи в истории называются кушанами. В 64 году до н. э. кушаны заняли Такшашилу и при поддержке саков разбили последнего бактрийского греческого правителя Гермайи (последний представитель династии Евкратидов). Представитель кушанов, известный Куджула Кадфиз, не только захватил Гандхару и Пенджаб, а еще установил политические и торговые отношения с римским императором Августом. В то время у Индии с Римом устанавливаются экономические и культурные связи. Внук Куджула правитель Канишка создал огромную империю от Средней Азии до Бихара. Еще раньше мы говорили, что махараджа Канишка сам был буддистом-сарвастивадином. Среди историков относительно времени его правления имеются разногласия. Одни говорят, что время его правления относится к последней половине I века н. э., другие считают, что — к середине II века. Высокий, тринадцатиэтажный собор, выстроенный им в Шахджи-ки-дхери, по мнению китайских путешественников, славился во всем мире.

В 208 году до н. э. именно здесь Канишка потерпел поражение. В 241 году н. э. сасанидский правитель Ирана Шапур I разбил преемника Канишки Васудэву. В результате этого завоевания вся огромная империя от Средней Азии до Магадхи, созданная Канишкой, пришла в упадок. Кушанские правители вплоть до первой половины VI века н. э., то есть до вторжения вождя гуннов Михиракулы, господствовали в провинциях Северо-Западной Индии. По мнению многих авторов, они не являются преемниками Канишки, это не что иное, как ветвь племени йю-чжи, получившие название кушанов. В середине III века после вторжения Шапура I кушаны ослабели. В первой половине IV века н. э. (320 г.) Чандрагупта I провозгласил себя императором в Паталипутре и установил династию Гуптов. Сын Чандрагупты I завоевал всю Северную Индию. Гупты были кшатриями, но, несмотря на это, оставались сторонниками махаяны — одной из школ буддизма. Так Васубандху и Харишена постоянно получали помощь от Самудрагупты.

После вторжения Михиракулы в Северо-Западную Индию гунны в течение целого столетия грабили страну. По-видимому, эти варварские племена, пришедшие из Монголии, попали под влияние буддистов-махаянистов и смешались с индийским обществом. Хотя Михиракула в первой половине VI века и уничтожил все памятники сарвастивадинов, однако мы видим, как махаянисты создают их на Памире, в Афганистане и в Хаде. Древнее название Хады — Ногорхар. Самые огромные развалины близ Джелалабада называются «хаддская ступа». У Памирских гор высятся статуи Будды высотой в 80 и 117 футов — это гордость махаянистов. Говорят, что Чингисхан истребил всех мужчин и женщин Памира. Во время первой афганской войны британские пленные были заключены в этой каменной пещере Памира. Монгольские ханы были идолопоклонниками, верили в силы природы.

Преемник Чингисхана Хулагухан разрушил Багдад и уничтожил ирригационные сооружения в Месопотамии, сохранившиеся со времени шумерийской эпохи.

Гунны, тюрки, татары и монголы были жителями этих мест. В различные времена они, двигаясь из монгольских степей, совершали многочисленные завоевания.

Имеется, например, сходство между языком и обычаями всех этих народов. После смерти Хулагухана империя татар распалась. Восточные татары стали буддистами, а западные — мусульманами.

Во время правления царя Менандра в Пенджабе и

Синдхе насаждалась новая культура, которая испытала влияние сарвастивадинов-буддистов. Бактрийские греки долгое время были оторваны от Греции.

В своей столице Балх они не оставили никаких других признаков цивилизации, кроме денег с изображениями.

Греки при общении в Индии с буддистами возродили архитектуру, ваяние и другие греческие искусства. Ранее упоминалось, что гордостью бактрийских греков и сарвастивадинов является цивилизация Махенджодаро и Хараппы. Ее считают примером доисторической цивилизации.

Многие предполагают, что цивилизация Хараппы является ответвлением шумерийской цивилизации. В отличие от всех этих существующих мнений, принимая во внимание ряд факторов, цивилизацию Хараппы и Махенджодаро считают также смешанной цивилизацией буддистов и греков.

1) При раскопках в Шумере и Месопотамии были обнаружены развалины домов, построенных из камня и обожженного солнцем кирпича, однако в Хараппе и Махенджодаро тоже были найдены развалины кирпичных зданий, построенных уже из кирпича, обожженного огнем.

Известный ученый Морган в своей работе «Древнее общество» показал, что здания, сделанные из камня и обожженного солнцем кирпича, — признак второй ступени эпохи варварства. А постройки, сделанные из обожженного огнем кирпича, относятся к концу варварства или раннему периоду цивилизации. В истории постепенного развития человеческого общества ни один народ ни в какой стране до XV века н. э. не достиг такой ступени, то есть не строил дома из кирпича, обожженного огнем. Следовательно, цивилизация Хараппы существовала не более 4—5 тысяч лет тому назад.

2) В Махенджодаро были найдены черепа — половина из них средиземноморского, четыре альпийского и один монгольского происхождения[1]. Тот, кто эту цивилизацию считал доисторической, не смог дать сколько-нибудь ясного ответа относительно происхождения этих черепов. Пиго в отношении монгольских черепов сказал: «Возможно, это черепа захватчиков из какого-нибудь наемного непальского войска». Нелепее этого больше ничего нельзя придумать. Предположение о том, будто арии, впервые придя в страну, подобно британским империалистам, наняли непальское войско, поднимут насмех даже дети. Все эти черепа бактрийских греков, индийских и обучающихся китайских аскетов. В ту эпоху в этом районе сарвастивадины открыли много учебных центров, вроде университета Наланда. В Махенджодаро было обнаружено здание, похожее на колледж, длиной в 230 и шириной в 79 футов, оно и являлось учебным центром. Было найдено три черепа доавстралийского происхождения. Это черепа учеников, пришедших сюда из Бенгалии или Цейлона. Во введении в индийскую философию мы рассказывали о смешении бенгальского народа с дравидами, ариями и монголами. Под дравидами мы понимаем так называемые новодравидские племена, происшедшие от слияния дравидов и нигробату. В эпоху Рамаяны одна группа племени нигробату после изгнания племени бежала из Декана и Цейлона на лодках на Андаманские острова, а другая — в Бенгалию. Группа, которая осела в Бенгалии, постепенно смешалась с дравидскими племенами. Многие думают, что одна из групп поселилась на Андаманских островах, другая в Сиаме и Индокитае, а третья в Австралии. Те, которые поселились в Австралии, были предками первых австралийских жителей. Одна ветвь группы, поселившейся в Индокитае, обосновалась в Бенгалии. Поэтому по черепам бенгальцев и в бенгальском языке обнаружено сходство местных жителей с доавстралийским народом. Племена нигробату Андаманских островов и Австралии не соприкоснулись с цивилизацией, а поэтому у них ничего не изменилось.

3) В Хараппе и Махенджодаро среди останков животных найдены кости лошади и верблюда. Самые первые арии в среднеазиатских районах превратили лошадь в домашнее животное. До 900 года до н. э. у ассирийцев были верблюды, используемые для перевозки грузов. Если цивилизация была уничтожена ранее 1500—1000 годов до н. э., то спрашивается, откуда там появились кости лошадей и верблюдов? На это ни один из историков,

[1] Стюарт Пиго, Доисторическая Индия, стр. 257.

знакомых с древней историей, не может дать убедительного ответа. Кроме того, были обнаружены кости кошки, имеющей сходство с европейской домашней кошкой.

4) В Махенджодаро была найдена отлитая из меди статуя танцовщицы. Способ ее изготовления сложный. Литье из меди, как и из других металлов, является трудным делом. Так, с медью в небольшом количестве смешивается олово или диокиси, для этого необходим также мышьяк.

Кроме этого, существует еще один трудный способ. Во-первых, из воска изготовляется фигура, которая обмазывается землей. Затем воск растапливается и выливается из нагретой формы, после чего туда вливают расплавленный металл. Получается изображение, похожее на фигуру, сделанную из воска. В доисторическую же эпоху не было возможности для этого. В одной из могил Хараппы был найден золотой браслет на руке женского скелета и три золотых зуба во рту другого скелета. Хотя в доисторическую эпоху золото и использовалось как украшение, однако до сих пор нигде не было обнаружено примера изготовления золотых зубов. В Махенджодаро была найдена фигура аскета, сделанная из гипса,— не изображение ли это буддийского бактрийского грека-аскета? Обнаружили также статую извивающегося танцора во всем величии танца Шива, сделанную из серого гипса. Не относится ли она к доисторической эпохе? В Махенджодаро при постройке одноэтажных домов использовался кирпич длиной в 11, шириной в $5^1/_2$ и высотой в $2^1/_2$ дюйма. Во-первых, в доисторическую эпоху кирпич огнем не обжигался. Во-вторых, в средние века этот необожженный кирпич употреблялся гораздо чаще, чем обожженный, так как при всем искусстве не было возможности хорошо обжечь такую массу кирпича с помощью дров. В Александрии и Индии в эпоху кушанов и бактрийских греков мастерство строительства зданий находилось на высоком уровне. По-видимому, в результате этого стало возможным обжигание кирпича дровами.

5) Не доказывает ли строительство улиц, лавок, рабочих жилищ, хорошо спланированных городов то, что эта цивилизация не является доисторической? Стюарт Пиго в своей работе писал: «Имеется пример постройки

канализации, равного этому примеру нет ни в настоящее время, ни в доисторическом прошлом Востока».

Отец Михиракулы Торамана I напал на Индию. В то время власть кушанских правителей была формальной, а управляли всеми делами в стране сарвастивадины. Они оказали Тораману сильное сопротивление, в результате чего Тораман не смог дальше продвинуться. Его сын Михиракула после многих попыток подавил это сопротивление. Он жестоко расправился с буддистами — мужчинами, женщинами и детьми.

В этом районе Михиракула полностью уничтожил буддистов. После его смерти в течение ста лет гунны грабили страну. Позже, по-видимому, одна из групп поселилась в Раджпутане и под влиянием махаянистов смешалась с индийским народом. Современные раджпуты — их потомки. Следовательно, гибель Махенджодаро наступила не в результате нашествия ариев, а вследствие нападения гуннов. Здесь необходимо упомянуть: в этой провинции Индии железо и каменный уголь не добывались. В основном железные изделия покупались в Восточной Индии. Недостаток в стране железа при нападении гуннов явился одной из главных причин падения этого государства. Гунны забрали все обыкновенные железные предметы. В городах крестьяне не жили. Для этого нужны были большие средства, к тому же здесь не приобретешь ни одной железной вещи.

Разрушения сотен тысяч городов и сел, на которые указывали греческие историки при описании многочисленных побед Александра, не были совершены ариями.

Персидский император Дарий I напал на Индию на 300 лет раньше Александра и продвинул границу своей империи до реки Инд. Все эти разрушения явились следствием вторжения Дария I.

В долине Зоб Северного Белуджистана и в Калате Южного Белуджистана обнаружены следы разрушенной сельской цивилизации — это результат вторжения ариев. В ведах говорится, что бог Индра уничтожил 90 областей и разрушил город царя осени.

Возможно, цивилизация долины Зоб и Кулли является иллюстрацией этого положения. Не арии разрушили цивилизацию Хараппы и Махенджодаро, а гунны. Ка-

жется, в Хараппе и Махенджодаро сначала были селения дравидов. Позже арии на их развалинах воздвигли свои постройки, которые при нападении Дария I были разрушены. И уже бактрийские греки и сарвастивадины на этих руинах построили свои города. Из исследования всех древнеисторических памятников, обнаруженных в Хараппе и Махенджодаро, вытекает только одно правильное объяснение этой цивилизации. Самым главным доказательством такого объяснения является обнаруженный на крайнем западе Махенджодаро буддийский курган.

Кроме этого, в Хараппе и Махенджодаро была найдена глиняная посуда. Об этом Бенджамин Райлэнд сказал: «Глиняная посуда цивилизации Инда для изучающих древнюю историю — одна из важных проблем, так как она совершенно отличается от посуды цивилизации Ирана и Месопотамии того периода» («Ремесло и искусство Индии», стр. 17). Посуда обожжена в гончарне. Она покрыта узорами, которые не похожи на узоры других мест. В сельских районах Пенджаба до сих пор встречается такая глиняная посуда. Из всего сказанного совершенно очевидно, что считать цивилизацию Хараппы и Махенджодаро доисторической или наполовину доисторической — значит отрицать правду. Здесь обнаружены памятники цивилизации трех эпох.

Махенджодаро и Хараппа до конца оставались центрами сопротивления сарвастивадинов. Поэтому по сравнению с Пешаваром и Такшасилой здесь больше всяких разрушений. Однако из-за них в Махенджодаро и Хараппе, как и в Такшасиле, не было обнаружено убедительного примера данной эпохи. Прежде чем смешаться с индийским народом, гунны построили селения. Не будут ли развалины их примером низкой цивилизации, изображенной историками?

В эпоху Кушанов под влиянием сарвастивадинов было распространено искусство Гандхары, похожее на римское. Все буддийские памятники воплощали в себе образ Будды — человека, на лице которого изображено величие и глубокое целомудрие. Все памятники, возвигнутые махаянистами в эпоху феодализма, под влиянием существующего строя отличаются изяществом. В то время буддийские памятники носили отпечаток чего-то сверхъестественного. Не только в искусстве ремесла, в архитектуре, скульптуре, но и в любой области наук не было предела рвению сарвастивадинов. Логику Аристотеля они пытались истолковать по-своему.

Наяйик Дигнага сначала был сарвастивадином, позже под влиянием Васубандху стал субъективным идеалистом. Они были знакомы с атомистической теорией Демокрита, преодолели недостаток атомистической теории Демокрита и Канады о неделимости атома, считая, что атомы изменяются. Атомы не просто перемещаются, а происходит движение и изменение внутри них. Изделия, найденные в Карашаре и Кызыле (Центральная Азия), и изделия, относящиеся к раннему периоду пещер тысячи Будд в Дунь-хуане,— все это является творением сарвастивадинов. К тому же Буддхасприти, Кумарджио и другие аскеты в VI веке н. э. перевели на китайский язык буддийские сочинения, а также некоторые философские учения, такие, как санкхья, созданную великим мудрецом Капилой. В области науки они достигли необыкновенного успеха, но она была полностью ликвидирована ударами меча Михиракулы.

Необходимо отметить, что Будда, так же как Иисус или Мухаммед, не распространял никакой религии. В раннюю эпоху между махаянистами и сарвастивадинами почти не существовало никакой разницы. Мы видим, как в эпоху Гуптов после установления в Индии феодальных порядков махаянисты превратили учение Будды и его взгляды на жизнь в мировую религию.

Буддисты считали, что религия имеет внешнее и внутреннее проявления. Махаянисты в IV веке н. э. говорили, что религия — вездесущая сверхъестественная сила. Адибудда стал главной фигурой религии — беспричинной причиной мира. Последователями учения об Адибудде являются буддисты. В мире было много Будд и много еще придет. Исторический Будда — один из них. Он не только божество,— так, с одной стороны, он наделен человеческими чертами, а с другой, отличается прозорливостью бога. Лившиеся при виде несчастий мирской жизни слезы всевидящего бога рождали звезды. Так, махаянисты, создавая сотни богов и богинь, поклонялись им. Сам же Будда был ярым противником таких молитв.

И индуисты, подражая буддистам, создавали образы богов и богинь и поклонялись им. В ту эпоху жизнь самых первых ариев считалась какой-то сверхъестественной.

В период династии Гуптов была предпринята попытка возродить старый брахманизм. Индуизм в то время был объявлен чем-то извечным и неизменным. Тогда закончилась работа по составлению Рамаяны и Махабхараты. Излишне говорить, что составители связали много сверхъестественных событий и неправдоподобных историй с именами Вальмики и великого мудреца Вьясы. Если при создании Махабхараты Вьясой в ней насчитывалось только 25 тысяч шлок, то в период династии Гуптов было собрано 100 тысяч. Многие утверждают, что было всего 500 тысяч шлок, 400 тысяч утеряно и осталось 100 тысяч. Именно в эпоху Гуптов написаны пураны. Невежественные, недалекие и суеверные брахманы допускали желательные для себя извращения древних индийских шастр. То, что веды и веданта, записанные мудрецами, являются высказыванием самого бога, было выдумкой многих брахманов. Вот почему веды и веданта оберегаются от извращения. Больше того, существовавшие взгляды, воспоминания, поэзия и т. д.— все извращалось. По-видимому, только философия санкхья избежала такой участи. Так говорили о ней в период Гуптов. В то время «бог Кришна» написал комментарии на философию санкхья. По мнению «бога сновидения», «Комментарии» сделаны Калидасой, по прозвищу «бог Кришна». Калидаса это и есть бог Кришна. Если Бхавабхути смог написать комментарии на философию Миманса, а поэт Джайдэн — комментарии «Алок» («Величие») на философию навья-ньяя, то нет ничего странного, что Калидаса написал комментарий на санкхью. Если шлоки комментария на санкхью написаны не Калидасой, то их написал какой-то талантливый поэт.

В каждой строке этих шлок чувствуется поэзия. В настоящее время мы можем сказать, что начало индуизма было положено в эпоху Гуптов.

Имеется масса примеров невежества и грубости брахманов феодального общества. Мы приведем только один из них. Сейчас люди говорят: «Мудрый Брихаспати». В Ригведе часто встречаются хвалебные гимны Брихаспати.

Лишь потому, что Брихаспати был противником брахманизма, невежественные составители пуран той эпохи в пуране «Брахмайварта», чтобы очернить его в глазах людей, изображали его распутным человеком, ссылаясь на неправдоподобный рассказ из Махабхараты.

Смысл его таков: когда жена Утатхьи, старшего сына мудреца Ангираса, Мамата, ждала ребенка, младший брат Утатхьи, Брихаспати, приблизился к ней. При этом находящийся в утробе матери ребенок проговорил: «О Брихаспати, обуздай свое желание — ведь я нахожусь в чреве».

Разгневавшись, Брихаспати проклял ребенка: «Ты будешь Диргхатамас» (то есть после рождения надолго будешь слепым). Вот почему мудрец Диргхатамас долго оставался слепым. (Махабхарата, Адипарва, гл. 104, См. шлоки 8—20). Совершенно ясно, что составители пуран, изображая Брихаспати таким распутным, сочинили небылицу, чтобы очернить его перед людьми. Поэтому Диргхатамас и его сын Какхибана не упоминаются в Ригведе. Упоминается только о том, что Какхибана издалека слышит сильный шум камня, перемалывающего косточки Брихаспати. Кроме того, упоминается, что из-за грехов Брихаспати его жена Тара (звезда) была похищена богом луны Чандрой. Группа недалеких брахманов, которые ничем не отличались от всех остальных, ставших в ином рождении шакалами, несколько шлок из Махабхараты приписала Вьясе. Весьма вероятно, что шудры верят в сутру (входящую в состав «Веданта-сутры» в ведах), в которой для доказательства бесправия шудр принижается их человеческое достоинство.

Внук чандалини, сын джелени[1] у Вьясы не презирались как шудры. Расовая дискриминация, существовавшая со времен Шаунаки, после битвы при Курукшетре ослабела. В период Гуптов имела место современная жестокая расовая дискриминация.

Имеется много примеров из истории, как в последующую эпоху Гуптов часть брахманов опустилась до того, что распространяла всякие небылицы.

[1] Чандалини — женщина из касты чандал, одна из самых «низших» каст. Джелени — женщина из касты джелени, одна из «низших» каст (рыболовы).—*Прим. перев.*

Напомним об одном из этих примеров. В VIII веке н. э. буддийский раджа Ориссы Индрабхути, или Индрадуяна, построил пурийский храм. Индрадуяна и его гуру Стддха Ананга были врожденными буддистами. Именно они считали, что женщина, дарующая свободу, — мудрость, мужчина — путь к спасению и вино — напиток бессмертия. Чувства, охватывающие мужчину и женщину при их сближении являются самыми сильными. Проповедуя такую «теорию», они, однако, не останавливались на этом. По этому пути могут следовать люди. На стенах пурийского храма они в различных позах изображали совокупляющихся. Эта «теория» настолько распространилась в Ориссе, что позже на конаровском храме солнца были высечены непристойные фигуры. В то время имя бога пурийского храма было Локанатха. Во имя этого бога буддийские раджи жаловали большие земельные наделы. В IX веке н. э. индуисты при нападении на династию Чорганга с целью захвата их земель уничтожили часть буддийских раджей Ориссы. Тогда брахманы, очистив в водах Ганги буддийского бога Локанатха, превратили его в Джаганнатха. И сейчас под защитой буддийского бога Джаганнатха никакая каста во время еды не преследуется. Когда во II веке н. э. известный индуист наяйик Удаяна пожелал осмотреть пурийский храм, то ему не позволили туда войти на том основании, что он опоздал. Рассказывают, что он, разгневавшись при виде буддийского бога, сказал: «С наступлением буддизма ты лишился рассудка».

Ученые той эпохи совершенно исказили философию ньяя. Буддийский храм в Гайе является еще одним примером алчности брахманов. После падения династии Пала брахманы завладели им. В Индии с приходом феодализма в литературе и искусстве стала процветать проповедь половых наслаждений и сладострастия, а с другой стороны, делалась попытка представить все старое каким-то мистическим. По-видимому, поэзия Калидасы и явилась первоначалом появления этого сладострастия. В период Гуптов и позже Батшаяна пытался извратить механистическо-материалистическую философию ньяя и превратить ее в идеалистическую философию. Лучшую долю он уготовил философии вайшешика Канады. В эпоху Ригведы у ариев в отношении Брахмы и перевоплощения не было никакого представления. Брахманы же того времени поклонялись Брахме и его перевоплощениям. Брахма, который упоминается в упанишадах, есть воплощение мирового духа. Мистицизм, зародившийся в эпоху Гуптов, у Шанкары, Вачаспати Мишры и Рамануджи претерпевает изменения. Они были настолько фанатичны, что Вачаспати Мишра в своих комментариях на философию ньяя писал: «Если будет необходимо, то при помощи какого-нибудь недозволенного средства безбожное племя буддистов будет уничтожено».

Буддийские ученые того времени почти все были брахманского происхождения. Многие обычно считают, что в результате «завоевания мира» Шанкарой в Индии буддизм пришел в упадок. Это совершенно неверно. О «завоевании мира» Шанкарой мы узнаем из его беседы со многими учеными. Однако нет упоминаний о его диспуте с известным буддистом-наяйиком Дхармакирти, племянником философа Кумарилы, ровесника Шанкары. Шанкара был родом из Малабара. В VII веке н. э. на Цейлоне и Декане было сильно влияние буддистов — сторонников теории механистического материализма. Почему Шанкара, не распространяя в этих районах своего учения, проповедовал его в Северной Индии, подвергнувшейся влиянию буддистов? Когда Шанкара в Северной Индии боролся с презренным махаянизмом одной из буддийских школ, то в Южной Индии Дхармакирти распространял:

«Уважение к ведам, поклонение богу, вера в омовение в водах Ганга, кастовая гордость и испытание мук голода ради очищения от грехов — признак пяти невежеств или глупостей» [1].

Мы видим, как спустя сто лет после смерти Шанкары, профессор Шанторокхито из университета Налада в своей статье «Тоттвошонггрохо» («Истины»), опровергнув пятьдесят философских учений, создал субъективный идеализм.

Автор хроники «Тоттвошонггрохо» профессор Комолошила жил позднее Шанкары. Следовательно, утверж-

[1] «Прамана-вартика».

дение, что Шанкара явился причиной гибели буддизма в Индии, является только вымыслом глупых людей.

Из истории нам известно, что в начале II века н. э. последний потомок династии Пала правил в Бихаре. Там горькие пьяницы, распутные буддийские правители построили священный город «Уронтопури». Они считали его непобедимым. Вражеская конница Хилджи сровняла с землей город «Уронтопури» и вырвала опору из-под ног падших буддийских монахов. Под мечом ислама бог правящих буддистов и Брахма индуистов исчезли. С того времени в Индии наступила преждевременная смерть разума; осталась в живых только душа, которая позже явилась предметом толкования Рамананда, Чайтаньи и других.

Индийские философы-идеалисты вместо физического опьянения стали заниматься духовным.

Они говорили: «Если во время обета аскет познает бога, он воплощает собой Брахму». И еще они считали, что только познание бога является истинным, состояние же бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна является несущественным. На самом деле соблюдение обета и познание при этом бога — временное опьянение и совсем не совершенное. Как буддист Асанга ввел в философию понятие реального сновидения, так индуист Шанкара, распространяя свои ошибочные взгляды, говорил о познании бога как о действительном. Кроме того, Плето — в древности, а в наше время Бергсон известны как давшие обет быть противниками «прагьи». Следовательно, считать «прагью» особенностью Индии — значит показывать свое невежество.

В VII веке н. э. малабарские купцы получали огромные прибыли от морской торговли с арабскими странами. В южных районах Декана и западных — Северной Индии такое положение сохранилось вплоть до X века н. э. Ранний период этой эпохи в Индии называется первоначальным накоплением капитала. В то время храмы являлись сокровищницами. Внутри них были всевозможные украшения из золота, серебра, бриллиантов и т. д. Побуждаемый желанием захватить такие богатства, султан Газни Махмуд постоянно нападал на Индию. Он ограбил храм бога Соманатха (эпитет бога Шивы). В конце концов местные раджи, воспротивившись, разрушили этот храм. Махмуд совсем не хотел уничтожить иконы или разрушить храм, он стремился только захватить его богатства. Кажется, сокровищницей гуджаратских купцов провинции Катьявар тоже был храм бога Соманатха. В результате постоянных грабежей арабами и тюрками те зачатки нового капиталистического общества, которые встречались внутри феодального строя в Индии, еще в основе своей были уничтожены. После падения феодальных династий почти в течение семи веков Индия испытывала на себя тяготы феодализма. И сейчас еще вся страна переживает эти тяготы. Маркс говорил, что британская буржуазия завоевала Индию, купцы ограбили ее, а промышленники по низкой цене покупали сырье и по высокой — продавали готовые товары.

Хотя Индия в 1947 году стала политически независимой страной, однако и по сие время имеются случаи грабежа и покупки сырья по низким ценам, а продажи готовых товаров по высоким. Сейчас грабеж и эксплуатация существуют только более скрытно, а не в неприкрытой форме ранней эпохи. До тех пор пока Индия будет оставаться полуколониальной страной, естественный ход развития индийского общества будет задерживаться. Буржуазия, выступившая против феодализма и освободившая производительные силы общества от оков, в эпоху всеобщего глубокого кризиса капитализма перестала быть революционной. Только новый, пробуждающийся рабочий класс в союзе с крестьянством, мелкой буржуазией и интеллигенцией может освободить индийское общество от оков и высоко поднять знамя свободы и революции. После уничтожения феодализма и империализма исторический долг создания новой Индии и новой республики лежит теперь на революционном рабочем классе Индии.

Полное и окончательное уничтожение препятствий, которые задерживали постепенное, естественное развитие индийского общества в XI веке н. э., зависит сейчас от надвигающейся общественной революции.

Индийские метафизики говорят, что употребление мяса, в особенности говядины, противоречит обычаям и культуре Индии. В настящее время индуисты хвастают

впустую по всей стране, что они защищают Сурабхи [1]. Индия — земледельческая страна, и до сих пор вол — главная опора в сельском хозяйстве. Коровье молоко — основная пища детей. С этой точки зрения любой мыслящий человек является сторонником защиты коров. Не понимая правильно этого вопроса, индуисты его рассматривают с точки зрения религии и закона. Употребление мяса, в том числе и говядины, для организма не вредно. Употребление говядины не противоречит древней культуре и традициям Индии. О том, как употребление мяса отражалось на развитии умственных способностей, было известно еще древним мудрецам.

В упанишаде «Брихадараньяке» сказано: «Тот, кому мой пандит пожелал пророческие, искренние и красивые слова: «Да родится сын, который да будет всезнающим и доживет до ста лет, молодой ли он или в возрасте, приготовив плов из мяса быка, пусть ест его вместе со своей супругой. Тогда родится такой сын, который станет очень способным».

Проповедник ахинсы говорит:

«Даже Буддхадэва, противник убийства живых существ, знал, что употребление мяса развивает умственные способности. Мясо убитого животного Буддхадэва не ел, однако мясо только что умершей скотины он употреблял. В деревне Пава в доме торговца Мохачунда Буддхадэва съел мясо мертвого борова и отравился. Спустя некоторое время он умер в мучениях в городе Куши».

Относительно пользы мясной пищи Энгельс сказал: «Наиболее существенное влияние мясная пища оказала на мозг, получивший благодаря ей в гораздо большем количестве, чем раньше, те вещества, которые необходимы для его питания и развития, что дало ему возможность быстрей и полней совершенствоваться из поколения в поколение» [2].

Об этом известный английский ученый Холдейн заметил: «Никто из студентов не принимает во внимание органической химии в связи с верой Энгельса относительно мясной пищи. И если мы с этим должны согласиться, то пусть так называемые вегетарианцы пьют молоко или едят молочную пищу».

[1] Сурабхи — мать всех коров.—*Прим. перев.*

[2] Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 287.

Сейчас молоко не вегетарианская пища; мясная пища — национальная еда. Молоко может восполнить недостаток мяса. Если же нет молока в достаточном количестве (как, например, в Индии в настоящее время), то мясная пища его возместит. И если вегетарианцы не питаются молоком и молочными продуктами, то это приведет только к притуплению их умственных способностей.

Следовательно, нет никакого основания считать, будто люди, употребляющие мясо, — дьяволы, а вегетарианцы относятся к числу бескорыстных и почтенных лиц.

Восточная провинция Индии является местом рождения индийских философских систем. У здешних людей рассудок и разум долгое время господствовал над сердцем и чувством.

В XIII веке, когда в области науки в Индии царил страшный мрак, сторонники философии ньяя из Митхилы, Навадвипы и Андхры по всей стране среди потопа слепого учения о боге зажгли слабый огонь разума.

Неправильно думать, что бенгальцы — народ вспыльчивый. Это волнение лишь чисто внешнее. На самом деле бенгальцы рассудительны, они ценят разум. Мы видим, как в тяжелые дни, переживаемые страной, Васудэва, Рагхунатха, Гададхара, Джагадиша и другие завоевали симпатию бенгальцев как почитатели разума. Гангэша и Бардхамана из Митхилы жили в XIV веке. Наяйик Аннабхатта родился в Андхре в XVII веке. Гададхара был его современником. Сторонники философии ньяя той эпохи обычно проводили время в диспутах, что же касается самой жизни, то они не знали ее.

Мы видим, как с древних пор в Индии существовало две мысли, две культуры. Одна — идеалистическая культура, другая — материалистическая. Идеализм — мировоззрение брахманов Западной Индии, а материализм — главным образом философов Восточной Индии. Идеалистическая культура в свою раннюю эпоху, то есть ведическую и брахманскую, была еще примитивной. Накопление земного богатства, жертвоприноше-

ния — приношение в жертву лошади, царское жертвоприношение и т. д. — были главными ее чертами. Авторы упанишад на эту наивную культуру наложили свой отпечаток. После возникновения феодального строя в Индии группа брахманов превратила эту культуру в господствующий с древних времен таинственный мистицизм.

С другой стороны, материалистическая культура Индии была мирской. Однако с политической и моральной точки зрения эта культура была намного прогрессивнее идеалистической. Мы видим, как высшая форма этой культуры проявляется в диалектическом учении Будды, а в более позднюю эпоху — диалектическом материализме сарвастивадинов. Все древние индийские науки, такие, как медицина, химия, математика, астрология, которыми мы гордимся, являются славой материалистической культуры Индии.

Научные достижения страны сарвастивадины считают своей высшей заслугой. И сейчас имена таких буддистов, как Чарака, Сушрута и Нагарджуна, широко известны, хотя последний из них был махаянистом.

В основе прошлого развития Индии лежало материалистическое учение, а не идеализм или учение бхакты.

Великий поэт Рабиндранат Тагор следующим образом выразил особенность Индии: «Что даешь, то и возьмешь; что пропало, то уже не вернется» [1].

Сейчас эта особенность не является отличием индуистов эпохи Северных Гуптов, точно так же, как она не была особенностью Индии в период вед. Арии ведической эпохи считали коренных жителей низшей кастой.

Так, среди них было распространено мнение, что если увидишь во сне черного человека с необыкновенно желтыми зубами, то наступит смерть (Шанкара, Комментарии на веданту).

Это наглядный пример презрения и опасения ариев по отношению к неарийцам.

После уничтожения родового строя в результате революции, которая произошла в обществе, ослабла расовая дискриминация. В то время наблюдалось, что группа ариев, ограничив браки кругом своих родственников и родов, поддерживала чистоту расы. Поэтому Шакьяра женился на сестре, а Буддхадэва — на дочери своего дяди по матери. Более того, многие женились на дочерях сестер. Что в последующую эпоху греки, саки, кушаны и гунны смешались с индийским обществом — эта заслуга целиком принадлежит буддийским философам и ученым. Индийские раджпуты и кшатрии — результат этого родства. Многие думают, что предки раджпутов пришли из Монголии, в которой находились первые поселения моголов поздней эпохи. В их языке и быте было обнаружено большое сходство. В чем же здесь секрет браков моголов и раджпутов в период Моголов?

Хотя после мусульманского нападения буддизм окончательно не был уничтожен, тем не менее тюрки, а также и моголы, подобно сакам и гуннам, слились с индийским обществом. Несмотря на то, что в последнее время буддизм под влиянием господствующей власти превратился в свой призрак, расовой дискриминации тогда не было. Бенгалия долгое время была под влиянием буддийской школы махаянистов, а поэтому расовая дискриминация по традиции чужда бенгальцам. И когда против нее (в так называемое время *чайтанья)* возникло движение, бенгальцы в душе его поддержали. Индусы в ту эпоху были культурнее мусульман.

В связи с этим Маркс сказал: «Арабы, турки, татары, моголы, последовательно завоевывавшие Индию, быстро *ассимилировались* с коренным населением. Согласно непреложному закону истории, варвары-завоеватели сами оказывались завоеванными высшей цивилизацией покоренных ими народов. Британцы были первыми завоевателями с более высокой цивилизацией, чем индусская, и они поэтому оказались недоступными воздействию последней. Они разрушили ее, разбив местные общины, разорив дотла туземную промышленность и нивелировав все, что возвышалось над общим уровнем в индийском обществе. Страницы истории господства англичан в Индии едва ли говорят о чем-либо, кроме разрушения; их созидательная работа едва заметна за гру-

[1] Соответствует нашим поговоркам: «Что посеешь, то и пожнешь»; «Что с воза упало, то пропало». — *Прим. перев.*

дой развалин. Тем не менее эта созидательная работа началась»[1].

Возникает вопрос: если саки, гунны, кушаны окончательно смешались с индийским обществом, то почему турки, арабы и моголы, прожив в этой стране семь веков, думают о своей самостоятельности? Не является ли консерватизм и расовая дискриминация индийского общества главной причиной этого? Несмотря на то, что культура Индии оказала влияние на мусульман, с индийским обществом они совсем не смешались. Разве раздел Индии не изменил этого? Европейские ученые умалчивают о той прогрессивной и положительной роли, которую сыграла буддийская религия в свое время в Индии. В действительности мусульмане — восточные завоеватели — под влиянием буддистов становились индусами. Карл Маркс, говоря о цивилизации хинду, подразумевал под этим индийскую цивилизацию.

То, чем в настоящее время представляется простому человеку индийская цивилизация и культура, — это на самом деле есть не что иное, как извращенная картина прошлого, нарисованная брахманами эпохи Гуптов или Северных Гуптов и считающаяся индийской цивилизацией и культурой.

Культура Индии очень разнообразна. Среди этого многообразия мы встречаемся с двумя основными направлениями, о которых еще раньше шла речь. Буддхадэва пролил яркий свет диалектики — высшей формы мысли. Страстным желанием людей было вступить в царство этого света. Поэтому сотни лучших умов той эпохи, отказавшись от своего личного счастья ради счастья народа, долгие годы посвящали себя тому, чтобы познать тайные законы природы. Пламя науки, которое зажгли материалисты на северо-западной границе Индии, было погашено дуновением вождя гуннов Михиракулы, проклятия человечества.

После этого вся Индия погрузилась в средневековый мрак. Не только материалистическое мировоззрение, но начиная с эпохи упанишад даже идеалистические на-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. 1, стр. 313.

правления, которые тогда были распространены, не отрицали значения науки в существующем мире. Даже идеалист Шанкара в своих комментариях на Веданту признал: «Ведические заклинания помогают только Высшему духу. Если в доме начался пожар, его нужно погасить. Вот тут-то молитвы бессильны». В настоящем мире человек нуждается в помощи науки. Рамануджа и его последователи — проповедники вишнуизма — говорили: «При доверии истина в суждении очень далека». «Если веришь [в бога], то *мантрами* (молитвами) погасишь огонь». Философия рабов, религия рабов, а именно вишнуизм, вызвала наибольшие бедствия в Индии. Ни проблемы, ни споры, ни мысли, только слепое доверие — причина сдачи в плен — ввергло всю страну в рабство. Что может быть удивительного в том, если индийские и мусульманские раджи и навабы эпохи феодализма прямо и косвенно поддерживали религию рабов? Главный и почитаемый бог этой религии в Ригведе называется «явившийся Кришна» (Ригведа, 2. 20. 7).

Далекий Китай, Цейлон, Бирма и другие страны радушно встретили диалектико-материалистическое мировоззрение древней Индии. Еще выше говорилось, что Будда, как Иисус или Мухаммед, никакой религии не проповедовал. Богослужение, молитва, пост, социальное совершение религиозных обрядов и т. д. — все это черты религии. По буддийской религии не только богослужение и молитвы, но и церемония надевания священного шнурка, помазание, крещение не являются завершением совершения социально-религиозного ритуала.

Махаяна, браджраяна, сахаджаяна и другие школы являются извращением буддийской школы. Как вода в реке в сезон дождей не считается ни с какими преградами, так философские учения не ограничивают себя какой-либо страной или народом. А поэтому как однажды лучшие буддийские школы охватили всю Азию, так теперь два английских эмигранта наводнили немецкой теорией весь мир. Сколько попыток, сколько усилий прилагают реакционеры, чтобы задержать этот поток.

Диалектика стала высшей формой человеческой мысли. Озаренные ее светом ученые видят путь. Истори-

ки и политики правильно объясняют путь, по которому нужно идти.

Если однажды в Индии голос диалектического материализма и смолк под мечом Михиракулы, то он вновь через Европу проник в Индию и расцвел новым цветом. Сейчас по всей Индии слышится его настойчивый голос. В мире нет ни постоянного, ни Брахмы. Здесь только все изменяется. Это не просто изменения, а рождение нового в борьбе противоположностей. В настоящее время полуфеодальное индийское общество болезненно встречает возникновение нового.

Социальная реакция изо всех сил пытается помешать его рождению. Прогрессивные силы страны стремятся к этому новому. Как вслед за рождением ребенка у матери выделяются накопленные в течение долгих дней остаточные околоплодные воды, так с возникновением нового строя из его недр исчезнут собранные веками несправедливость, угнетение и социальное неравенство.

В такие дни старое должно погибнуть. При мучительном появлении нового во всем общественном строе наблюдаются препятствия и искажения.

Разорваны густые тучи нависшей веками темноты; сейчас настал благоприятный момент для счастливого рождения этого нового.

И только хирургия диалектического материализма может сделать рождение нового строя легким и прекрасным.

Путь возникновения нового никогда не был усыпан цветами — на каждом шагу скрыта притаившаяся змея опасности. Путь его достигается пролитием крови. Кто подсчитает, сколько людей отдало свои жизни, чтобы выковать грозное оружие ниспровержения старого.

Сейчас в Индии спустя много веков наступил критический момент этой эпохи. В настоящее время вся страна призывает свое потомство словами мудрецов из упанишад.



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5
От автора 19
Возникновение философии 21

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Милетская школа 43
Пифагор 46
Гераклит 51
Парменид 54
Эмпедокл и Анаксагор 56
Левкипп и Демокрит 59
Протагор 64
Сократ 66
Платон 71
Аристотель 95
Школы киников и скептиков 113
Эпикур 115
Зенон и философия стоиков 119
Плотин 125

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение в индийскую философию 133
Философия локаята 163
Философские взгляды упанишад 171
Философия санкхья 197
Философия джайнизма 237
Буддийская философия 260
Введение 260
Вайбхашики 300
Философия саутрантика 305
Виджнянавада (умозрительность) 311
Школа шуньявада 320



Философия йога 344
Философия вайшешика 355
Философия ньяя 372
Пурва-миманса 422
Философия веданта 446
Рамануджа 492
Философия шиваизма и шактизма 504
Мадхва 507
Валлабха 510
Нимбарка 513
Джив Госвами и Баладэва 515
Заключение 521

М. Рой
ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор *Ф. Н. ГРЕЦКИЙ*. Художник *Н. А. Липин*
Технический редактор *Е. С. Артемова*

Сдано в производство 26/II 1958 г. Подписано к печати 22/V 1958 г.
Бумага 84×108¹/₃₂ 8,6 бум. л. 28,1 печ. л. Уч.-изд. л. 27,9. Изд. № 9/3361
Цена 18 р. 75 к. Зак. 199

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, Ново-Алексеевская, 52.

20-я типография Московского городского совнархоза
Москва, Ново-Алексеевская, 52.