



В. К. Шохин

Брахманистская философия



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М.В.ЛОМОНОСОВА
ЦЕНТР ИНДОЛОГИЧЕСКИХ
И БУДДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т. Степанянц

В. К. Шохин

Брахманистская философия

Начальный и раннеклассический периоды



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1994

ББК 87.3
Ш82

Ответственный редактор
М.Т. СТЕПАНЯНЦ

Редактор издательства
Л.Ш. ФРИДМАН

Ш $\frac{0301030000-071}{013(02)-94}$ 10-94

ISBN 5-02-017672-9

ББК 87.3

© В.К.Шохин, 1994

ВВЕДЕНИЕ

Одна из определяющих особенностей философской ситуации в сегодняшнем мире — беспрецедентный в сравнении со всеми без исключения предшествующими эпохами уровень контактов, взаимосвязей и взаимооткрытости различных по своему происхождению философских культур. Теме философского диалога «Восток — Запад», проблематике историко-философской компаративистики посвящается все большее число изданий, конференций и коллоквиумов, она становится основным содержанием специально отведенных этой тематике периодических изданий (наиболее известное — журнал «Philosophy East and West», издаваемый в Гонолулу). Проблема диалога уже давно вышла за рамки академической философии и занимает важное место в публикациях и выступлениях культурологов, политических и религиозных деятелей. Убежденность в том, что понять чужую традицию — значит обрести верный путь к пониманию мышления других народов, неуклонно укрепляется в умах тех, кто так или иначе участвует в философском творчестве или даже только интересуется его результатами.

Однако диалог, как хорошо известно, перспективен лишь в том случае, когда его участники имеют реальное или по крайней мере реалистическое представление о своем партнере, а не довольствуются схематизированным, заранее предопределенным его образом, будь то образ тождественности чужого «своему» или его предельной «инаковости». Единственный же путь преодоления любой из этих предвзятостей (каждая из которых превращает философский диалог в два монолога) — обращение к первоисточникам, памятникам другого философского мира.

Важнейшая роль в этом межкультурном философском диалоге принадлежит индийской традиции — своеобразнейшему и исключительно многообразному по формам рациональности автохтонному философскому региону. Эта традиция является и одной из самых изученных к настоящему времени; объем публикаций по ней на европейских, индийских и японском языках¹ выражается уже пятизначными числами.

Между тем судьбы русского историко-философского востоковедения сложились так, что лишь одно из главных направлений индийской философии — буддийское — стало здесь предметом серьезной научно-исследовательской деятельности. Речь идет прежде

всего о трудах И.П.Минаева, В.П.Васильева, О.О.Розенберга, Ф.И.Щербатского, Е.Е.Обермиллера. Несравненно меньше было сделано в области изучения другой, и притом магистральной, структурообразующей, определяющей традиции индийской философии — брахманистской². Эту зияющую лагуну и призвана хотя бы частично восполнить настоящая книга. Поясним ее название и подзаголовок.

Начнем с подзаголовка. Основной массив индийской философской литературы, притом не только исторической, но и современной (невестернизированной), составляют тексты традиционных жанров, которые разрабатывают традиционные предметы (топики) и предполагают традиционные способы философского образования, «школьную» философскую науку.

Индийская философская схоластика представлена целыми «поколениями» комментаторской литературы (комментарии к исходным текстам, комментарии к комментариям, комментарии к комментариям к комментариям и т.д.), а также специальными трактатами, учебными пособиями и компендиями. Эта «школьная» философская наука завершает свое творческое развитие (заметим, что распространенная и весьма прочная в обыденном, а нередко и в научном сознании ассоциация между словами «схоластическое» и «нетворческое» — результат культурологической безграмотности) в XVI—XVII вв., но вполне определилась уже к X в. Об этом свидетельствует наряду с прочим деятельность великого энциклопедиста индийской философии Вачаспати Мишры, комментировавшего основные тексты пяти из шести классических систем-даршан (в том числе комментарии к комментариям) и составившего даже индексы к исходным текстам.

Первый период, в который комментаторская экспозиция философских топиков осуществляется путем введения фигуры абстрактного оппонента и деления исходного текста на «параграфы» (совсем как в средневековой Европе³), датируется приблизительно V—X вв. Однако все внушительное здание индийской схоластической традиции опирается на фундамент тех базовых текстов даршан, что представлены в виде «коллекций» емких пропозиций-сутр (букв. «нить»), сопровождавшихся, вероятно, уже изначально какими-то пояснениями, но в целом образующих исходный материал для дальнейшей экзегетической, систематизаторской деятельности. Самыми поздними базовыми текстами были наиболее «молодые» части сутр ньяи, сутры йоги и версифицированные каррики санкхьи (выполнявшие роль сутр в этой традиции⁴), которые датируются IV—V вв., т.е. с точки зрения хронологии практически совпадают с созданием первых философских комментариев классического типа и находятся уже где-то на границе индийской древности и философской схоластики.

Сутры вайшешики, мимансы, ньяи («старшие») и веданты располагаются на временном пространстве II—III—IV вв. и в качестве

последнего этапа, предшествующего схоластике, завершают эпоху философской древности. Хотя эти нормативные памятники, с появлением которых можно говорить о начальном сложении классической индийской философии, служат отправными пунктами для будущего философа-схоласта, они предполагают уже достаточно длительное развитие более ранних традиций — их досистемные стадии. Более того, сами базовые тексты даршан представляют собой исторически первый опыт индийского философского синтеза. В самом деле, в большинстве случаев они оказываются результатом унификации, «стабилизации» перманентного плюрализма авторитетов и мнений, унификации, осуществленной благодаря деятельности преобладающей, «ортодоксальной» школы в ходе преодоления оппозиции «внутренних оппонентов» в пределах различных философских традиций (нагляднее всего об этом свидетельствует история санкхьи, вайшешики, веданты). Следовательно, то, что предшествует этому первому опыту систематизации или классической философии, будет соответствовать, исходя из предлагаемой здесь периодизации, начальному этапу развития индийской философской мысли, или ее первому этапу на стадии древности (завершается во II в. н.э.).

Эти два периода — начальный и раннеклассический — и определяют хронологические рамки настоящей книги, которая охватывает, таким образом, историко-философский процесс в Индии «аб ово» до рубежа III—IV вв. н.э. включительно.

Теперь о названии работы. Как было отмечено, брахманистское — определяющее направление индийской философии еще не стало у нас предметом специального научного изыскания. Нескольким очеркам, принадлежащим дореволюционным историкам философии, имели научную ценность, но не опирались на проработку первоисточников, немногочисленные же обобщающие публикации советского периода были отмечены явной тенденциозностью (прежде всего попытками представить историко-философский процесс как историю прямой конфронтации идеализма и материализма и стремлением включить в последний значительно больше того, что позволяют первоисточники⁵). Малоизученность интересующей нас философской традиции в отечественной индологии и объясняет тот факт, что она не получила четкой терминологической идентификации. Поэтому, обозначая ее как «брахманистскую», мы опираемся прежде всего на устойчивое присутствие в европейской культуре, начиная еще с античности, прилагательных «брахманский», «браманистский», «брахманический», «браминский» (так, с эпохи Мегасфена — рубеж IV—III вв. до н.э. — европейцы отличали интересующих нас мыслителей от оппозиционных им — «сарманов», «самансеев», т.е. шаманов, небрахманистов).

Прилагательное «брахманистская» устраивает нас и потому, что напоминает не только о браминах, но и о Брахманах — текстах ин-

дейской культурной традиции, к которым восходят в конечном счете практически все будущие теоретические движения в среде браминов, в том числе и философские. Кроме того, другие обозначения философии браминов были бы менее удовлетворительны. Употребляемое нередко индийскими традиционалистами словосочетание «ведийская философия» нас не удовлетворяет, ибо в собственно ведийский период философии как таковой еще не было, а популярное у неоиндуистов выражение «индуистская философия» неприемлемо ввиду того, что философия сформировалась раньше, чем индуизм в собственном смысле слова, а также ввиду «сужающих» конфессиональных коннотаций данного выражения.

Главной задачей этой книги является, как отмечалось, заполнение того пробела в отечественной индологии, который образовался из-за отсутствия реальной разработки истории определяющей традиции индийской философии. Интересно, однако, что основные периоды истории индийской мысли, которым посвящена книга, оказались фактически не исследованы и в зарубежной науке (несмотря на множество публикаций по истории индийской философии в целом). Сказанное относится и к поздневедийской предфилософии, и к шраманскому периоду возникновения первых философских «кружков», и к эпохе начального развития тех философских школ, из которых выкристаллизовались впоследствии шесть классических даршан. (Обычно внимание уделяется «мистической философии» Вед и Упанишад и уже оформившимся даршанам, благодаря чему история древней индийской философии предстает типичной эволюционной цепочкой с недостающими промежуточными звеньями.) В итоге брахманистская философия оказывается изученной в мировой индологии значительно менее системно, чем буддийская мысль. Попытка хотя бы минимальной компенсации этого дисбаланса и предпринята в этой книге — посредством привлечения максимально доступного фактического материала индийских памятников (на санскрите и среднеиндийских языках) и сообщений иноземных источников об индийской культуре.

Задача закрашивания белых пятен и восстановления «недостающих звеньев» определяет преимущественно описательный характер работы. Каждая область знания развивается в известной последовательности, а логика научного изыскания предполагает, что вначале должен быть заложен фактологический фундамент и, лишь затем над ним надстраиваются этажи дальнейших обобщений. Поэтому наша методология достаточно проста и может быть выражена как активное согласие с не менее простым призывом классика немецкой индологии XIX в. Альбрехта Вебера: «Давайте собирать факты!» Единственное, в чем видится необходимость акцентировать свои методологические презумпции, так это в вопросе о принципах самого отбора фактов, что вполне естественно: историк любой области знания должен прежде всего отдавать себе отчет, историю чего он, собственно, собирается писать.

Несколько слов о структуре книги. В первой главе речь идет о принципах отбора того материала, который, по нашему мнению, адекватен для обобщающей работы по истории индийской философии на стадии древности. Как выясняется, самостоятельное внимание к такой, казалось бы, самоочевидной проблеме ввиду положения дел в историко-философской индологии далеко не лишне. Вторая глава посвящена брахманистской предфилософии, третья, четвертая и пятая — трем последовательным этапам развития собственно философии в рамках брахманизма с учетом того постоянного диалога, который брахманистские философы вели со своими оппонентами и который определяет специфику всего историко-философского процесса в Индии как процесса перманентной контраверсии, полемики. В последней главе осмысляются некоторые итоги этого процесса, а также поднимаются некоторые новые проблемы, связанные с компаративистикой и значением результатов раннего индийского философствования с точки зрения современной философской рефлексии. Каждая глава состоит из краткого введения и двух подразделов.

В первой главе индийская предфилософия в собственном смысле предваряется некоторыми ее социокультурными предпосылками, в последующих непосредственный «текст» истории брахманистской философии — тремя основными ее контекстами: это, во-первых, придворно-политический статус и положение представителей брахманистской философии при индийских правителях (что чрезвычайно важно ввиду «придворного» характера индийской культуры в целом); во-вторых, хронологически параллельные трем выделяемым этапам развития брахманистской философии процессы развития других дисциплин знания (шастры) в древней Индии; в-третьих, контекст — собственно философский (синхронные достижения философов других направлений в их противостояниях и контактах с брахманистами). В завершающей главе деление на два подраздела «разводит» итоги сказанного в предшествующих главах и отмеченные новые темы.

Предлагаемые в главах II—VI временные разграничения культурно-исторических эпох не претендуют на абсолютность: датировки главных явлений политической истории и основополагающих памятников постоянно меняются — по мере углубления индологических штудий, чему способствует хорошо известная хронологическая анонимность индийской культуры. Тем не менее мы решились на педантичное разграничение этих эпох (сказанное особенно относится к гл. IV), памятуя о том, что и историк философии — все равно историк и что читатель проиграет значительно больше, если будет лишен возможности следить за поэтапным развитием историко-культурных феноменов, важных для понимания истории философии в ее движении.

В заключение хотелось бы выразить глубокую признательность тем, кто содействовал нашей работе или вдохновлял нас, в первую очередь сотрудникам руководимого М.Т.Степанянц сектора филосо-

фии зарубежного Востока Института философии РАН. Мы выражаем особую признательность Н.В.Мотрошиловой, В.В.Вертоградской и Ю.М.Алихановой, взявшим на себя труд внимательного прочтения рукописи и сделавшим много ценных замечаний, а также всем, кто ознакомился с работой в ходе ее обсуждения и редактирования. Автор этой книги благодарит за помощь и поддержку Культурный центр им. Дж. Неру, Посольство Индии в Москве.

Глава I

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ДОКСОГРАФИИ И В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Исходные допущения, которыми мы руководствовались при отборе материала для этой первой русскоязычной истории брахманистской философии, были немногочисленны и сводились в основном к трем. 1) Современный историк философии любого культурного региона, в отличие от историка философии эпохи Возрождения или нового времени, уже не может довольствоваться этимологическим пониманием философии как «любви к мудрости», но должен видеть в ней определенный вид теоретической рефлексии (подобно тому как историк филологии вряд ли должен руководствоваться при отборе своего материала пониманием филологии лишь как «любви к слову»). 2) Те феномены истории мысли любого культурного региона, которые являются дорефлексивными, составляют лишь один из контекстов собственно историко-философского процесса в регионе, но не его «текст», тогда как те, что являются теоретико-рефлексивными, надлежит специально изучать, прежде всего с точки зрения той эксплицитно выраженной исследовательской деятельности, в которой и реализуется всякое теоретизирование. 3) В любом культурном регионе философия была только одним из видов этой теоретической рефлексии (пусть и самым «продвинутым»), развивавшейся параллельно и в пересечении с другими ее видами, и эти параллели и пересечения существенно важны для историка философии.

Названные презумпции ничего неожиданного, разумеется, не содержат, и, думается, их умозрительно принял бы каждый историк индийской философии. Однако на деле этого не происходит, и, несмотря на множество превосходных исследований по конкретным проблемам в зарубежной науке, у нас отсутствуют реальные шансы обнаружить в обобщающих трудах осмысление демаркации — «до-теоретическое» (оно же и «вне-теоретическое») и «теоретическое», «еще-не-философия» и «уже-философия» и, наконец, «предфилософия» и «собственно философия» — либо хотя бы признание актуальности самих демаркаций. И это закономерно, ибо они в историко-философской науке применительно к индийской философии или отвергаются, или остаются незамеченными.

О том, что указанные демаркации отвергаются, свидетельствует большинство работ, посвященных общему осмыслению феномена индийской философии в сопоставлении с философией европейской. С начальной эпохи изучения «мудрости браминов» до сегодняшнего дня значительное преобладание получило отрицание в Индии «европейского» (теоретического) типа философствования (следовательно, основная из демаркаций — «до-теоретическое» — «теоретическое» снимается). Однако оценивается это отсутствие по-разному: одних такая оценка ведет к большому скептицизму в отношении индийской философии, других, напротив, — к не меньшему энтузиазму.

Позиция первого типа, известная как историко-философский европоцентризм, предполагает отождествление категорий «философия» и «философия; начинающаяся с греков» и означает априорное допущение, что на Востоке в лучшем случае были отдельные «философемы», но в целом он не поднялся выше развитой мифологии и определенных этических представлений — за отсутствием реального научного мышления. Позиция эта формулируется уже в середине XVIII в. (например, у Я. Брюккера¹), в первые десятилетия XIX в. (например, у Д. Тидемана и В. Теннемана²). Наиболее авторитетное выражение она получает у Гегеля в «Лекциях по истории философии» и ряде других его работ³, в конце прошлого века поддерживается некоторыми крупными индологами (например, А. Гау и Г. Ольденбергом⁴), с начала XX в. воспроизводится в большинстве курсов по всеобщей истории философии, и с середины нашего столетия ее разделяют также ряд известных философов (например, Т. Бернад или Н. Аббаньяно)⁵. В настоящее время, при современном пиетете к Востоку и прогрессе знаний, эта позиция уже менее популярна, но все же иногда заявляется и еще чаще подразумевается при «опущении» индийского материала в общефилософских курсах (порой без каких-либо оговорок, порой с оговорками, что его надлежит изучать специалистам-востоковедам, а не историкам философии).

Позиция второго типа, которую можно охарактеризовать как ориенталистический псевдоромантизм, обозначилась на рубеже XIX—XX вв. у вдохновителей неовосточных религиозных обществ в Европе и ведантистских в Америке (важную роль здесь сыграли проповеди Свами Вивекананды), где индийская мысль в противоположность европейской рассматривается в качестве высшего синтеза религии и философии⁶. Позднее можно обнаружить нередкие публикации в таком духе, принадлежащие как неоиндуистам (ср. работы С. Радхакришнана, М. Хириянны, У. Мишры и др.⁷), так и европейским философам (например, у Б. Хайман, пытавшейся показать, что сама «философия» в Индии означала нечто совсем иное, чем в европейской культуре⁸). В самом конце 30-х годов идеи глобального «дихотомизма» обеих философских культур получи-

ли даже организационное санкционирование благодаря восточно-западным философским конференциям в Гонолулу, проводившимся Ч. Муром; они привлекли немало авторов, решивших трактовать компаративистские проблемы упрощенным способом. Расцвет «дихотомистской» историко-философской культурологии приходится на 50—70-е годы, когда была предложена система контрастных характеристик европейской и индийской философий с целью «помочь» западному интеллектуалу выйти на «настоящие» (в его духовной традиции якобы отсутствующие) духовные ценности. Первостепенное место в аргументации принадлежало трактовке самого обозначения философских систем — *daršana* в качестве «духовного видения», прямого пути к «освобождению» — *mokṣa*.

Эта весьма несложная контрастная схема означала противопоставление европейской и индийской философии — соответственно секулярной и религиозной, самоцельной и «практической», рационалистической и мистической, аналитической и синтетической, дискурсивной и интуитивистской, полемичной и толерантной, экстравертной и интравертной, требующей только профессионализма и предполагающей йогическую подготовку. Таковы основные выводы, которые можно сделать из публикаций многих американских (Ч. Мур, Э. Бартт, У. Хокинг, У. Шелдон, В. Хаас и др.⁹) и еще более многочисленных индийских авторов (Н. Синха, Свами Прабхавананда, П. Т. Раджу, П. Н. Рао, У. Мишра, С. Радхакришнан, Т. М. П. Махадэван, Р. Чоудхури, Ш. Шарма, Г. Р. Малкани, А. Р. Вадия, С. К. Саксена, И. Пандой, Свами Никхилананда, Р. Пулигандла, П. С. Шастри и др.¹⁰). Правда, начиная с 70-х годов в самой цитадели «дихотомизма» — гавайском журнале «Философия: Восток и Запад» появляются статьи противоположной ориентации — связанные уже со сплошной «параллелизацией» обеих философских традиций¹¹. В этом журнале (а также в других) «дихотомические» схемы начинают подвергаться критике (нередко теми же самыми авторами, скажем П. Т. Раджу, которые в свое время сделали немало для их популяризации)¹².

Однако колесо «дихотомизма» набрало уже слишком много оборотов, чтобы быстро остановиться, — об этом свидетельствуют издания востоковедов, культурологов и религиоведов, рассчитанные на интересующегося восточными философиями невостоковеда. Нередки высказывания по поводу того, что философия в Индии (и на Востоке вообще) — скорее не столько система умозрений, сколько некоторый «способ жизни»¹³, неотделимый от уникальной направленности на духовно-практические задачи, а потому и сам объем понятия «философия» на индийском материале имеет принципиально иное, чем на европейском, содержательное наполнение.

Было бы неверно думать, что «разведения» философии индийской и европейской не вызвали возражений. Так, с начала XX в. интерес к индийской философии как дискурсивной деятельности

обнаруживает крупнейший немецкий индолог Г.Якоби, впервые серьезно поставивший вопрос и о реальном эквиваленте самого понятия «философия» в индийских текстах, а также выдающийся русский буддолог Ф.И.Щербатской. Он исследовал индийскую «логику» вне ее религиозного окружения и представил весьма убедительные компаративистские этюды, демонстрирующие аналогии индийскому материалу в европейских философских системах нового времени. Примерно тем же путем шел и голландский исследователь вайшешики Б.Фэддегон, анализировавший научные аспекты мышления этого виднейшего философского направления. Позднее самостоятельный интерес к индийской философии как к теоретической мысли обнаруживают австрийский индолог Э.Фраувальнер и англо-канадский А.Уордер, продолживший изыскания Якоби и предпринявший попытку написать историю индийской философии под углом зрения теории познания и истории науки в Индии.

В самой Индии значительное внимание к этим аспектам отечественной культуры проявляют такие серьезные ученые, как Б.К.Матилал или К.Джаятиллеке, обстоятельно изучившие индийскую эпистемологию и логику; штампы «дихотомистского» мышления (прежде всего непосредственная связь индийской философии с «освобождением») аргументированно критикуются рядом авторов (Р.Прасад, Д.Кришна и др.). И все же в обобщающих работах по индийской философии «заявки» по поводу уникальности ориентации индийских мыслителей на духовную практику и философствования как «способа жизни» имеют преобладающий характер. Показательно, что убедительные параллели в развитии философии и других дисциплин знания, необходимые для понимания индийского теоретизирования, проводились и проводятся индологами, занимавшимися не столько философией, сколько другими шастрами (работы Л.Рену, Ф.Сталя). Не менее показательно и то, что публикации индологов, оказывающих специальное внимание индийской рациональности, нередко становятся объектом критики (как в случае с Г.Якоби и Ф.И.Щербатским¹⁴), а порой и достаточно резкого порицания со стороны их коллег (как в случае с А.Уордером¹⁵).

* * *

О том, что отмеченные нами в качестве определяющих для сегодняшнего историка философии демаркации между до-(вне)теоретическим и теоретическим и до-(вне)философским и философским остаются незамеченными, свидетельствуют способы периодизации истории индийской философии. Фактически, однако, речь идет об одном и том же способе. Согласно этой концепции, единый культурный феномен «индийская философия» начинается уже с космогонических гимнов Вед и диалогов Упанишад, составляющих первую стадию историко-философского процесса в Индии, над которой поэтап-

но надстраиваются все последующие (завершаясь в конечном счете метафизическими и эпистемологическими трактатами эпохи развитой схоластики) в качестве дальнейших эволюций, восходящих генетически к названным эмбрионам.

Указанная модель истории индийской философии представлена (в хронологическом порядке) в работах: «О языке и мудрости индийцев» Ф.Шлегеля (1808), «Теогония, философия и космогония индусов» М.Бьорнстьерны (1843), в индийских разделах «Очерка истории философии» В.Юбервега (1862), «Учебника по истории философии» А.Штекля (1870) и «Истории философии» А.Фуйе (1875), «Материалах к истории философии Индии» П.Реньо (1876—1878), индийском разделе «Истории философии по идейному содержанию и обоснованиям» Н.Баумана (1890), индийских томах «Всеобщей истории философии» П.Дойссена (1894), «Философии Древней Индии» Р.Гарбе (1897), в «Шести системах индийской философии» Ф.Макса Мюллера (1899), «Истории индийской литературы» М.Винтерница (1907), «Очерке индийской философии» П.Дойссена (1907), «Индийской мысли: прошлой и настоящей» Р.Фрэзера (1915), «Истории индийской философии» С.Дасгупты (1922), «Индийской философии» С.Радхакришнана (1928), «Истории индийской философии» Дж.Туччи (1923), «Истории восточной философии» Р.Груссе (1925), «Индийской философии» О.Штраусса (1925), «Истории индийской философии» С.Белвалкара и Р.Ранаде (1927), «Очерках индийской философии» М.Хириянны (1932), «Индийском идеализме» С.Дасгупты (1933), в философских разделах С.Дасгупты и Т.М.П.Махадэвана в «Культурном наследии Индии» (1937), «Философии индийцев» Г. фон Глазенаппа (1949), «Эволюции философии в Индии» К.С.Мурти (1952), «Идеалистической мысли Индии» П.Т.Раджу (1953), «Истории индийской философии» Э.Фраувалльнера (1953), «Истории индийской философии» В.Рубена (1954), в антологии «Тексты индийской философии. Начало философии в Индии» В.Рубена (1955), «Истории индийской философии» Дж.Синхи (1956), в «Философах Индии» Ф.Шалле (1956), статье Дж.Туччи «Индия» для Итальянской философской энциклопедии (1957), в первом томе советской шеститомной «Истории философии» (1957), «Хрестоматии по индийской философии» С.Радхакришнана и Ч.Мура (1957), статье «Индийская философия» для немецкого Философского словаря Г.Шмидта (1957), «Истории индийской философии» У.Мишры (1957), «Критическом обзоре индийской философии» Ч.Шармы (1960), статье Н.П.Аникеева «Индийская философия» для Советской философской энциклопедии (1962), «Истории индийской философии» Д.П.Чаттопадхьяи (1964), «Руководстве по истории философии» В.Тотока (1964), в антологии «Начала индийской философии» Ф.Эджертона (1965), статье Н.Смарта «Индийская философия» для Американско-английской философской энциклопедии (1967), в работе «Индий-

ская мысль: критический обзор» К. Дамодарана (1967), в «Развитии философии», ставшей четвертой частью многотомного «Общественного развития Индии» В. Рубена (1971), «Очерке индийской философии» А. Уордера (1971), «Философских традициях Индии» П. Т. Раджу (1971), «Основаниях индийской философии» Б. Сингха (1971), «Трех первоистоках индийской философии» Н. Джоши (1972), «Приглашении к индийской философии» Т. М. П. Махадэвана (1974), в издании «Индийская мысль. Введение» Д. Бишопа (1975), «Введении в индийскую мысль» А. Хермана (1976), «Основаниях индийской философии» П. Рао (1970-е годы), философском разделе В. Хальбфасса для дармштадтского «Введения в индологию» (1979), статье по индийской философии для американского «Словаря философии и религии» У. Риза (1980), «Философии в Индии» К. С. Мурти (1985), статье С. Бхаттачарьи «Индийские философии» для Американско-английской энциклопедии по религии (1987), индийском разделе издания «Как и почему возникла философия в различных регионах?» (1988)¹⁶.

Приведенный здесь перечень охватывает только наиболее известные обобщающие работы по истории индийской философии, но он, кажется, достаточен, чтобы продемонстрировать популярность указанной модели в научной литературе. Можно добавить, что эта модель является определяющей для составителей традиционалистских индийских «доксографий», выходящих преимущественно на хинди (об этом свидетельствуют хотя бы такие хорошо известные работы, как книги Ачарьи Баладэвы или Арджуна Мишры¹⁷), и для европейских философов и даже нефилософов.

Список названных авторов внушительен и демонстрирует идейный и научный «разброс»: от марксистов до неиндуистов и от «позитивистов» до «эссеистов». Однако все они создают имидж индийской философии, по которому ее история может объединять самый гетерогенный материал — от архаических космогоний до специализированных логических трактатов. «Широкому подходу» к истории индийской философии соответствуют и две другие мыслительные установки, наглядным образом свидетельствующие о том, что выделенные выше культурологические демаркации в индологии игнорируются. Восходя уже к самым первым памятникам индийской культуры, начиная с «Ригведы», философия мыслится здесь как нечто имманентно присущее самому индийскому этносу, является его неотъемлемым, природным модусом. Кроме того, общая историческая панорама индийской философии представлена в периодизации линейного типа, которая соответствует эволюциям, маркируемым прежде всего преобладающими жанрами литературы той или иной эпохи (подразумевается, что в каждую из них была своя философия): ведийская философия — философия Упанишад — эпическая философия (иногда и философия тантр) — философия сутр — «философия комментариев».

Из любых правил бывают исключения, были они и при концеп-

туализации истории индийской философии. К таким исключениям относятся известные сейчас, видимо, только самому узкому кругу историографов индийские разделы в общих историях философии первой половины прошлого века Г.Риттера и В.Кузена. Первый поставил прямой вопрос, действительно ли индийцы во все периоды существования их литературы философствовали, и попытался разграничить эпохи «воспаряющей» мифотворческой фантазии и философской рефлексии. Второй, полемизируя с получившимися распространением уже в то время европоцентристскими воззрениями, отстаивает мысль, что «в Индии была философия, отличная от мифологии», и соотносит ее с даршанами, которые отделяются от дофилософии логико-рациональными средствами познания¹⁸. Среди представителей русской историко-философской науки можно назвать О.М.Новицкого, усмотревшего и в Индии критерий появления собственно философии — «обращение мысли на саму себя», а также А.А.Козлова, разграничивавшего индийскую философию и религию при всем признании их исторических связей; попытки различать историю философии и историю религии на материале буддизма обнаруживаются в работах В.П.Васильева и Ф.И.Щербатского¹⁹. В относительно близкую нам эпоху работал американский индолог Т.Орган, не отвергавший неодинаковые возможности трактовки понятия «индийская философия» (в том числе такую, при которой она не начинается с Вед и Упанишад)²⁰. Предпринимались попытки несколько сузить объем этого понятия у авторов некоторых книг по истории отдельных индийских философских проблем²¹.

Тем не менее «широкий подход» не имеет каких-либо явных альтернатив в индологии (исключения из правила были замечены нами лишь потому, что мы крайне напрягли зрение, чтобы их разглядеть). Этот подход имеет статус столь же аксиоматически приблизительной истины, что и положение, согласно которому сумма углов треугольника равна двум прямым, и всякий, начинающий заниматься или даже интересоваться любым памятником индийской мысли, уже заранее размещает его в обусловленной таким подходом периодизационной сетке (она тем самым становится чем-то вроде априорных форм созерцания в Кантовой философии).

Подобный консенсус мнений свидетельствует не просто об очень значительном консерватизме историков индийской философии, но и о том, что сами «истории индийской философии» давно утвердились в качестве некоего литературного жанра, напоминающая инвариантные описания индийских гимнософистов у античных историков и доксографов. И здесь нельзя не отметить, что даже историки греческой философии — той области, где периодизационные схемы должны были бы быть в силу устойчивого традиционализма вовсе непререкаемы, — в большей мере идут на «реформы»: некоторые из них уже склонны допускать, что генезис реальной греческой философии не обязательно начинается с Фалеса²².

Радикальное противопоставление индийской и европейской философий (выходящее за рамки признания «местной» специфики в философских менталитетах различных культур) является, однако, мифотворчеством — притом с весьма солидной предысторией, восходящей еще к античной доксографии. Прежде всего это обнаруживается уже на уровне логическом, так как представление о возможности сосуществования качественно различных «философий» (а ход мысли псевдоромантиков позволяет предположить наличие помимо европейской философии и индийской философии типологически изолированных китайской философии, суфийской философии, русской философии, южноамериканской философии и т.д.) лишает их общего знаменателя и не позволяет понять, что же дает право говорить об индийской философии, которая есть нечто, не отмеченное «родовыми» признаками философии, и все-таки «философия» (В.Хаас, прямо решивший называть философию на Востоке «филоусией», был, конечно, последовательнее). Если же сторонники «разведения» двух философий все-таки настаивают на применении одного термина к обоим антиподам, то их рассуждение равнозначно предположению, что могут сосуществовать два типа прямоугольников: один — прямоугольный, а другой — круглый.

На уровне фактологическом стереотипы «дихотомистов» разрушаются хотя бы потому, что та терминология, к которой они прибегают для доказательства мистичности индийской философии, на деле отнюдь не подтверждает их надежд. Как показали специальные изыскания, термин *darśana* употребляется в древней и средневековой традиции (брахманистской, а также буддийской и джайнской) как «видение» в значении вовсе не «озарение», но прежде всего «точка зрения», «воззрения», «взгляды» — философские положения и доктрины. Что же касается того термина, на котором строила свою концепцию Б.Хайман (речь идет об *ānvīkṣikī*), то он означает как раз дискурсивное исследование и содержит гораздо более выраженные сциентистские акценты, чем расплывчатая европейская «философия».

Наконец, с точки зрения историчности противопоставление индийской мистичности/практичности средиземноморской теоретичности/умозрительности оказывается несостоятельным ввиду того, что и в европейской традиции гораздо труднее найти более или менее крупного мыслителя, лишенного «практических» интересов, чем имеющего их. Сказанное относится и к античной философии (достаточно вспомнить о платонизме, стоицизме, скептицизме, не говоря уже о неопифагореизме и других позднеантичных сотериологических течениях), и к средневековой (думается, здесь приводить примеры и вовсе нет смысла, скорее следовало бы указать на единичные исключения), и к новому и новейшему времени. Разумеется, это не значит, что «практический» аспект в европейской и

индийской философиях был идентичен, но каждая из них также не являлась чем-то вполне гомогенным, а потому сравнительный анализ всякий раз должен быть конкретным. Однако многие решающие закономерности носят «пронизывающий» (как выражались индийские логики) характер.

* * *

Когда в 1897 г. представитель немецкой школы истории религий В.Анц в книге «К вопросу о происхождении гностицизма» предложил рассматривать гностицизм как явление, близкое восточным мистериям, и обнаружил аналогии его основной идеи с вавилонским мифом о восхождении души, эти предположения казались «гетеродоксальными», ибо в то время в гностицизме было принято видеть только христианскую ересь (позиция, преобладавшая «начиная» с первых серьезных штудий по гностицизму А.Неандера). Однако школа истории религий в лице В.Буссета (продолжившего искать восточные аналогии уже на иранском материале), И.Вейсса, В.Колера, П.Вендланда, Р.Райцентштейна и др. не прекращала поиска истоков гностицизма в дохристианской истории — античной и древневосточной. Эти идеи оказались близки и ученику Хайдеггера — Г.Ионасу, который в книге «Гносис и дух поздней античности» (1934) очень четко отделил интересующий его феномен и от библейского богопознания, и от теоретического знания, представленного в античной философии. В то время дохристианские параллели гностицизму обнаруживались на сравнительно ограниченной источниковедческой базе, но после открытия огромного фонда рукописей в Наг-Хаммади (1945)²³ это направление поисков стало еще более перспективным. Результаты компаративных изысканий позволили участникам Международного коллоквиума по происхождению гностицизма в г.Мессине (1966) четко разграничить объем понятий «гностицизм» и «гносис» как соответственно группу конкретных течений II—III вв., оппозиционных церковной традиции христианства, и круг эзотерических учений различных регионов и различной (в том числе дохристианской) хронологии²⁴.

Индийские параллели отдельных элементов гностического мировоззрения начали открываться с начала XIX в., когда известный переводчик персидской версии Упанишад А.Дюперрон обратил внимание на многие черты сходства в спекуляциях средиземноморских и брахманистских эзотериков (1801). Гностическо-буддийские сходства поразили воображение одного из пионеров буддологии — петербургского востоковеда И.Шмидта, посвятившего им книгу (1828). И.Х.Баур отметил аналогии валентинианского деления людей на «духовных», «душевных» и «телесных» некоторым импликациям учения санкхьи о трех гунах (1835) и был под-

держан в этом переводчиком «Санхья-карики» Х.Лассеном (1858), увидевшим сходства и в связи с докетизмом. Ф.Э.Холл обнаружил близость гностиков и санхьяйиков в вопросе о разложении души на автономные «интеллект», «волю» и т.д. (1862), а позднее такую же параллель, но уже на буддийском материале провел Дж.Кеннеди (расслоение индивида на пять *скандх*), подчеркнув одновременно определяющее значение представления о «пропитанности» мира страданием у буддистов (четыре «благородные истины» в проповеди Будды) и у Василида (1902). Эти параллели были поддержаны Р.Гарбе, ведущим санхьеведом своего времени и автором монографии о индийско-средиземноморских религиозных связях (1894, 1914). Упоминавшийся уже В.Буссет занимался параллельными аспектами мифологемы Прачеловека (Антропоса), начиная с ведийского гимна о Пуруше (1907).

В 50-е годы (после открытий в Наг-Хаммади) с рядом весьма содержательных гностическо-буддийских параллелей выступил крупный индолог и тибетолог Дж.Туччи. У.Бьянки акцентировал близость между мироотрицательным настроением гностиков и «антикосмизмом» Упанишад, указал на аналогии и во внеличной трактовке конечного источника бытия (1967), а известный буддолог Э.Конзе выписал серию гностическо-буддийских параллелей, включая сходства в самом понимании «знания» (*gnōsis* и *jñāna*), в разграничении сфер Абсолюта и демиурга, в «феминистской» мифологии (София и Праджня/Праджняпарамита), в «антиномической» этике и т.д. (1967). С.Кент проанализировал сходства в космогонии и сотериологии валентинианцев и санхьяйиков, сопоставляя космический статус Софии и Пракрити (1980). Некоторые новые аналогии в гностицизме и индуистских учениях отметил и автор этих строк, осмысляя, в частности, релятивистское отношение «духовных людей» к нравственным ценностям «обычных людей», а также особенности эзотерической герменевтики — в связи с «вчитыванием» гностического мифа в чужие мировоззренческие тексты (1988)²⁵.

Эти конкретные параллели могут быть вписаны в контекст наиболее общих, структурообразующих мировоззренческих установок, которые резко отделяют гностицизм от христианства²⁶ и сближают с индийской (прежде всего с брахманистской) мистикой. В самом общем виде они могут быть представлены так:

1) Определяющую, глубинную, контекстообразующую интенцию мышления составляет в обоих случаях основное пантеистическое мировоззренческое ядро, обуславливающее рассмотрение бытийного отношения божества к миру через их всеединство, а к индивиду — через их единосущность²⁷. Пантеистическая «подкладка» обнаруживается и в других, сравнительно второстепенных мировоззренческих моделях — дуалистических и плюралистических — и гностиков и индийцев²⁸. Монистическая перспек-

тива определяет их видение божества, мира, человека, а также «закабаления» и «освобождения» последнего.

2) Хотя божество предстает во множестве персонификаций, с точки зрения «конечной истины» оно мыслится как внеличностный Абсолют, каковым только и может быть субстантивированное Всеединство (что выражается через постоянное акцентирование его взаимопротивоположных характеристик), содержащее все многообразие вселенной в «сокровенном», «непроявленном» виде и самораскрывающееся через индивида как одну из своих манифестаций.

3) Поскольку мир не может быть бытийно отделен от божества (которое не является личностью), космогенез мировых начал не мыслится как имеющий «авторство», но осуществляется в иерархизированном порядке — каждые низшие восходят к каждому высшим. Потому генезис этих начал никак не может быть описан через «творение», но только через серии эманаций²⁹.

4) Будучи необходимым самораскрытием божества (которое, не являясь личностью, не является свободным), мир оказывается и его «самоотчуждением», а потому несет в себе потенцию зла, которое видится как естественный, природный феномен.

5) Бытие человека мыслится «раздвоенным», ибо, с одной стороны, он «единосущен» божеству, и этот аспект его существования выступает как внутренне неизменное «световое» духовное начало, с другой — он результат эволюции стихийных мировых начал, и этот аспект его бытия видится как «темное» материальное начало (оба эти начала находятся в отношениях взаимной оппозиции).

6) Ни один из составляющих человека компонентов не может обеспечить ему статус личности, возможности его бытийной отдельности от божества и от мира. Это обуславливает его влитость в космос (отсюда весьма частое отсутствие демаркации в гностицистских и индийских текстах между микро- и макрокосмическими процессами) и вместе с тем — отсутствие в нем «уникального» единства души и тела, что «обеспечивает» его трансмиграцию в перевоплощениях, метемпсихоз³⁰.

7) Деградация деперсонализованного человека мыслится не через злоупотребление свободной волей (что предполагает изначальный свободный союз, «завет» между различными и свободными личностями — Нетварной и тварной), но через его неведение — забвение своей «единосущности» божеству, которое является «объективно» обусловленным и в самом космогоническом процессе, означающем «самоотчуждение» Абсолюта.

8) Задача человека — не спасение (потому что в конечном счете нет различия между «спасаемым» и «спасающим»), а освобождение — от уз материи и мира — в целях восстановления «единосущности» через возвращение «пленного» светового начала индивида к божеству (на этом пути душа «собирает» в себя и космос) и слияние с последним³¹.

9) Такая задача может быть решена только путем достижения

сокровенного знания, к которому люди предрасположены неодинаково вследствие своих природных различий — наиболее реальные шансы имеют люди «духовные», но не «душевные» или «телесные».

10) Эта задача реализуется путем «переплавки» сознания адепта в особой мистерии знания; в нее могут быть посвящены только «избранные», и она дает им возможность превосходить небожителей и «осваивать» их сферы (интенция, выражаясь ницшеанским языком, «воли к власти») ³².

Экскурс в мировоззренческие «блоки» двух эзотерических традиций ³³ будет небезполезен для понимания того духовного фона, на котором происходило историческое развитие всей брахманистской мысли. Теперь же обратим специальное внимание на последний из выделенных пунктов — на некоторые особенности работы с сознанием предрасположенного к «знанию» адепта, призванной обеспечить ему «освобождение».

Сопоставляя способы изложения учения древней санкхья-йоги в таких весьма далеких друг от друга литературных версиях, как диалог Арада Каламы с будущим Буддой в «Жизни Будды» Ашвагоши (I—II вв.) (гл. XII, ст. 1—67) и диалоги Бхишмы и Шуки, а также Яджнявалкьи и Джанаки в дидактических разделах «Махабхараты» (Мбх. кн. XII, гл. 231—232, 298—306), мы обнаруживаем важную общую закономерность, а именно последовательное развитие в этих изложениях четырех композиционных «узлов»: 1) обращение ученика к «избранному» учителю с просьбой разрешить вопросы о «последних началах»; 2) изложение учителем «тайной доктрины», раскрывающей сокровенным («иератическим») языком сокровенную для непосвященных структуру макро- и микрокосма; 3) описание реализации полученного «тайнознания» через иерархию ступеней «восхождения» в результате освоения предлагаемой учителем практики (то самое, заметим, что В. Анц искал в вавилонской мифологии); 4) окончательное посвящение адепта в общество «избранных» с целью дальнейшей передачи тайного учения. Во всех случаях в эти композиционные блоки (преимущественно в третий) вводятся и особые рекомендации по медитативной практике, сопровождающиеся «наглядными пособиями» в виде опорных образов-«картинок» (освобождение сравнивается с извлечением сердцевины травы из ее стебля, два неразличаемых профанным сознанием первоначала мира: дух и первоприрода — с огнем и жаровней, мошкой и деревом, рыбой и водой, отдельные части тела ассоциируются с «ответственными» за них божествами и т.д.) ³⁴.

Совпадение в описании трансляции одной и той же эзотерической традиции в жанрово и мировоззренчески разнородных буддийской и индуистской версиях позволяет предположить, что эти литературные памятники моделируют некоторого рода обобщенную ситуацию инициации ученика в реальные эзотерические

школы, сами же памятники — реальные (преимущественно устные) тексты, этими школами порожденные. В отличие от любых описательных или теоретических трактатов, такие тексты должны были создаваться не ради объективного изложения или систематизации какой-либо информации, но ради того, чтобы стать духовным инструментом, служить своеобразным учебным пособием в целях строго плановой перестройки сознания того, кому они предназначались. Для адепта данной эзотерической традиции подобные тексты выполняют функцию учителя (для самого учителя — пособия), карты или маршрута на пути «восхождения», с которой он может всегда консультироваться и по которой может определить, в какой точке «перехода» от неистинного существования к истинному (естественно, в соответствии с тем, как эту истину понимают его учителя) он в сей момент находится и какой отрезок пути ему еще предстоит преодолеть, а также на какие плоды он может рассчитывать, проходя отдельные отрезки этого отрезка.

Функция текста-учителя четко прослеживается не только в диалогической организации повествования. Она отчетливо видится в отмеченных уже наглядных пособиях по медитации, предназначенных для фиксации сознания ученика на нужных объектах и «истинах». Реально учебный характер «упражнений для души» демонстрируется в специально подобранных «блоках мистической зубрежки», представленных в ряде Упанишад³⁵. Учебные тексты для адептов эзотерических традиций активно воспроизводились и в средневековье, о чем свидетельствуют памятники адвайта-веданты³⁶.

Та же установка на перестройку сознания адепта прослеживается и в композиции гностических текстов³⁷. Способы осуществления этой цели в них достаточно разнообразны и соответствуют их жанровым особенностям. В коллекциях афоризмов того типа, что представлены в памятнике из Наг-Хаммади «Евангелие от Фомы», работа с сознанием адепта реализуется через устойчивые «ключевые слова», «пронизывающие» все сентенции³⁸. Для гимнов типа «Гром. Совершенный ум», аналогии которым правомерно отмечались в восточных, в том числе индийских, текстах, показательны постоянные контрастные самохарактеристики божества, выводящего из равновесия менталитет своего адепта (ср. некоторые Упанишады и самооткровение Кришны в «Бхагавадгите») ³⁹. Хотя наглядные пособия по медитации в гностических текстах даны в менее систематическом и «дисциплинированном» виде, чем в индийских (там преобладают эмоциональные моменты экстаза⁴⁰), их можно обнаружить и в гимнах (типа «Песни о Невесте» из «Деяний апостола Фомы»⁴¹), и в прозаических памятниках (типа «Апокрифа от Иоанна» (например, в «мистической зубрежке» на предмет монотонных корреляций между низшими божествами и слоями человеческого тела, которые находят аналогии в приведенных выше индийских текстах)⁴².

Здесь же можно найти соответствия и описанной «идеальной»

четырёхчастной, текстовой структуре, и это вполне закономерно, так как она моделирует сам цикл посвящения ученика в эзотерическую мистерию. В первом тексте герметического корпуса «Поймандр» (II—III вв.) — диалоге Гермеса Трисмегиста с загадочным Поймандром (именуемым Умом и Силой) — обнаруживаются корреляты всем четырем композиционным «узлам» индийских текстов (ср. 1—3, 4—23, 24—26, 27—29), тут же терминологизируется сам «путь восхождения» — *anodos*⁴³. С аналогичной композицией встречается читатель «Евангелия от Марии» и отдельных разделов знаменитого гностического памятника «Пистис София» (III—IV вв.)⁴⁴. Более того, диалоги последнего из названных памятников ориентируют на те вопросо-ответные упражнения, которые должны были практиковаться в реальных школах ближневосточных эзотериков и в дальнейшем обобщались в литературных «симфониях»⁴⁵. Гностические памятники, вторично-синкретические по используемым материалам, но содержащие значительные элементы архаического характера, позволяют выявить и более общие, притом весьма значимые для культуролога, реалии, стоящие за самим порядком изложения «тайной доктрины» и «пути восхождения»: речь идет об отражении корреляции эзотерического мифа и ритуала (с ним соотносимы реальные обряды инициации, без которых «восхождение души» осталось бы «несанкционированным»)⁴⁶.

Эзотерические диалоги, моделирующие перестройку сознания, заметно отличаются от сократических диалогов, «повизающих» знание (как критическое осмысление понятий), а наглядные пособия по медитации — от новозаветных притч, чей насыщеннейший дидактизм никогда не снисходит до медитативных «картинок»⁴⁷. Нам же они помогут сделать целых три немаловажных вывода относительно индийской «практической философии».

Первый состоит в том, что в ней нужно видеть лишь индийский вариант *гносиса* — основного типа развитой религиозной эзотерики⁴⁸, в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта через его инициацию в «тайную доктрину» космогонического и антропогенического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных обрядово-медитативных практик⁴⁹. (Замечания Г.Ионаса в связи с непричастностью *гносиса* философии — которую мы уже договорились считать особым видом теоретической рефлексии — сохраняют всю актуальность и на индийском материале⁵⁰.) Второй вывод заключается в том, что исходя из предложенной типологии индийская «практическая философия» никоим образом не может претендовать на уникальность и свойство быть антиподом средиземноморского мышления, ибо и при наличии ряда специфических черт (присутствие в ней особо «дисциплинированной» психотехники в виде, например, четко иерархизированных ступеней йогического праксиса)⁵¹ является феноменом, однопорядковым не только историческому гностициз-

му, но и античному (начиная с орфизма и пифагореизма) и восточному (начиная с гелиопольского и кончая даосским кружком) эзотеризму, если ограничиться границами древности⁵². Третий вывод следует из двух предыдущих и означает, что многочисленные популяризаторы идеи уникальной индийской «практической философии» не знают (или не хотят знать) неиндийский материал и в некотором смысле уподобляются одному мольеровскому персонажу, когда ищут философскую поэзию там, где речь идет о вполне нормативной внефилософской прозе.

* * *

Другая группа очевидностей, противоречащая тезису, что «индийская философия» есть мистико-практический антипод европейскому философствованию, выявляется уже из беглого обзора содержания брахманистских памятников философии, относящихся к первоначальной и раннеклассической стадиям (даже если абстрагироваться от средневекового материала, дающего еще более внушительные показатели). Имеются в виду такие вполне «самоцельно-теоретические» топики, как иерархизация онтологических универсалий, классификации типов реляций объекта А и объекта В и типов каузальных связей, реляции частей и целого, определение видов «небытия», выяснение числа «атомарных» валидных источников знания, несводимых к иным, проблема соотношения восприятия и логического вывода, типологизация ошибочного среднего термина силлогизма, исследование связи слова и его референта, выяснение источника сигнификативности слова и многое другое, что никак не укладывается в представление о «только практическом» в конечном счете интересе в индийской философии.

Примечательны и те критерии, которые сама индийская традиция предлагает для оценки философской системы как «настоящей» шастры. Комментарий к «Санкхья-карикe» (V в.) «Юктидипика» (VII—VIII вв.) указывает, что когерентная философская система (как изложенная в тексте) должна содержать свод кратких афоризмов (sūtra), дискуссию об источниках валидных знаний (pramāṇa), об частях предмета (avaaya), положение, описывающее общие структурные компоненты системы в их полноте (anupāta), дискуссии по поводу альтернатив, связанных с общими принципами системы (saṃśaya), о специальных технических проблемах (nirṇaya), краткие определения (uddeśa), развернутые дефиниции (nirdeśa), дискуссии о базовых принципах системы в «последовательном порядке» (kranta), о технической терминологии (saṃjñā), дискуссию в связи с практическим результатом следования шастре (upadeśa)⁵³.

Философы, выступавшие перед придворной аудиторией, пресыщенной утонченными дискурсивными играми, заботились о своем чисто «мирском» успехе по крайней мере никак не меньше, чем об

«освобождении», и получали образование и ту профессиональную выучку, основы которой закладывались еще в эпоху, на полтора тысячелетия отстоявшую по времени от составителя приведенного текста. И это философское образование индийцы получали не обособившись друг от друга в лесных чащах или у подножия Гималаев, а в постоянных диспутах, чего не хотят признать псевдоромантики, но что составляло стихию всего индийского философствования.

Соотношение «теоретического» и «практического» на материале индийской философии является непростым и неоднозначным. С одной стороны, индийская традиция вся пронизана эфиром гносиса, с другой — полна опытов совершенно самоцельного теоретизирования и даже метатеоретизирования. Однако и признав эту раздвоенность, говорить об индийской уникальности можно только в присутствии невежд. Изучение «теоретического» и «практического» в наследии Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла маркирует историю неоплатонизма как историю двуипостасных личностей, совмещающих деятельность инвентаризаторов тончайших дистинкций категориального аппарата и гиерофантов космоса, освоивших приемы магии и медитацию (Ямвлих прямо рекомендует заниматься теургией теургически, а философией философски, не смешивая эти два различных вида деятельности⁵⁴). История индийской философии — история точно таких же двуипостасных мыслителей. И было бы естественно, если бы и современный историк философии достаточно ясно представлял себе, что должно быть предметом его изучения — история философии или теургии.

Этого, однако, в случае с авторами обобщающих историй индийской философии (речь не идет об исследователях конкретных проблем и текстов) не происходит и не произойдет до тех пор, пока в таких работах будет безраздельно господствовать «широкий подход». Основная методологическая аберрация его сторонников заключается в том, что, не обнаруживая реального интереса к философствованию как теоретической рефлексии, они при анализе памятников позволяют себе ограничиваться рассмотрением того, *о чем* говорится в них (с точки зрения «общего» — космогонического, моралистического и прочего содержания), не обращая к тому, *как* это делается. Иными словами, внимание обращено преимущественно только на объекты, а не на субъекта философской деятельности, что позволяет охарактеризовать эти исходные установки как «докритические» (в кантовском смысле слова)⁵⁵.

О том, что именно этот момент особенно важен для понимания «широкого подхода», свидетельствует материал, который для историков философии является отправным пунктом историко-философского процесса в Индии. Речь идет о тех гимнах «Ригведы» (X.121, X.90), в коих обычно усматривают первые основоположения философии веданты и кои развивают темы построения мира Первобожеством и происхождения природных феноменов из тела

Первочеловека в виде цепочек вопросов-загадок, которыми ведийские мудрецы обменивались на состязаниях в священной мудрости — брахмодье. Названные тексты находят параллели в других «философских» гимнах «Ригведы» (X.72, 81, 82, 129), а также в «Атхарваведе», редакциях «Яджурведы», Брахманах и Упанишадах. Однако эти параллели ведут и далеко за пределы Индии. Главная тема первого из таких гимнов, соответствующая мировому космогоническому гимну о появлении вещей из Хаоса путем его дифференциации благодаря деятельности им же порожденного демиурга, представлена в мифологии «Старшей Эдды», древнеанглийском мифе о Беовульфе и Гренделе, в среднеиранских «Ривайяте» и «Бундахишне», китайских мифах о зарождении Пань-гу, гелиопольской версии древнеегипетского сказания о рождении мира, в шумеро-вавилонских памятниках, варианте месоамериканского эпоса «Пополь Вух». Тема же второго гимна, представляющего «антропологический» вариант той же космогонии, воспроизводится в скандинаво-германском мифе об Имире, древнерусском «Стихе о голубиной книге», манихейском мифе о создании богами космоса из частей тела побежденных демонов или космогонии дагонов Мали (не говоря об очень многом другом). Да и сама форма вопросов-загадок в рассматриваемых текстах, генетически связанных со словесной частью новогоднего ритуала, обнаруживается и в вопросах, задаваемых Ахура-Мазде, по авестийской «Ясне», и в космогонических загадках удмуртов, и в словесных испытаниях на состязании-потлаче американских индейцев, и даже в целом классе сказок мирового фольклора⁵⁶.

О логических следствиях из этих параллелей для того историка философии, который начинает свой предмет с подобных материалов, остается только догадываться. Например, если начало философии (а это все-таки философия, хотя и на ранней стадии) соответствует мифологическому мышлению, то может ли она в целом серьезно отличаться от мифа? Что, далее, заставляет открывать историко-философский курс именно индийской философией, а не месоамериканским, древнемалийским или удмуртским материалом? Наконец, вопрос, на который, в отличие от тех, что задавали ведийские риши, ответа нет — можно ли тогда вообще в историю философии (которая при учете указанных параллелей вряд ли будет существенно отличаться от истории человеческого сознания) что-либо не включать?

Теперь несколько подробнее остановимся не на гимнах «Ригведы», но на пассаже об Уддалаке, который уже по всем статьям относят к «развитой философии упанишад» и в котором многие историки философии видят «научную методологию», «эмпиризм» и целую доктрину каузальности.

В «Чхандогья-упанишаде» (ок. VII в. до н.э.) повествуется, что жил некогда юный брахман по имени Шветакету Арунея. Отец отправил его учиться Ведам, поскольку в их роду никто не оста-

вался «незнающим». Проучившись 12 лет, Шветакету возвратился домой гордый, «мнящий себя ученым». Решив показать, что его оптимизм не имеет под собой почвы, отец поинтересовался, узнал ли сын о том наставлении, благодаря которому неуслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным, неузнанное — признанным. Когда сын признался в своем неведении, отец ответил ему, что это — наставление, которое позволяет постичь, как по одному комку глины узнается все, сделанное из глины, по одному куску золота — все, сделанное из золота, по одному ножичку для ногтей — все, сделанное из железа, а также узнается, что всякое «изменение» глины — лишь «имя, основанное на словах», а истина — сама глина; всякое «изменение» золота — лишь «имя, основанное на словах», а истина — само золото; всякое «изменение» железа — лишь «имя, основанное на словах», а истина — само железо. После этого сын выразил уверенность в том, что его учителя не знали об этом учении (иначе обязательно поведали бы ему о нем), и просит отца наставлять его дальше (VI.1. 1—7).

«Веданта-сутры» Бадараяны (II—IV вв.), которые отражают работу по систематизации отдельных речений Упанишад, учитывают и полученное Шветакету наставление в «разделе о начале вѣщей». В первой сутре раздела, исходя из текстов *шрути*, касающихся «происхождения вещей», констатируется, что следствие и причина неразличны (II.1. 14). Этот тезис доказывается тем, что любое следствие наблюдается только тогда, когда наблюдается его причина (II.1.15), и что все «последующее» предшествует в бытии своей причине (II.1.16). Затем Бадараяна вновь обращается к свидетельствам *шрути*, но уже для того, чтобы воспроизвести точку зрения своего оппонента, считающего, что о следствии нельзя говорить до момента его актуализации (он опирается на речение *шрути*, где говорится, что в начале все было не-сущим, и опровергает его апелляцией к контексту приводимого им речения — II.1.17). Бадараяна подтверждает свою точку зрения тем, что она соответствует как «дискурсу» (*urapatti*), так и свидетельствам *шрути* (II.1.18). Наконец, он приводит примеры, долженствующие убедить оппонента в его правоте, — обращаясь к «свернутому» и «развернутому» состояниям одной и той же ткани и одного и того же «жизненного дыхания» (II.1.19—20).

Мы сопоставили оба отрывка именно потому, что они сходны по фабуле; в том и другом случае утверждается, что частное проявление «глубинного» начала, по сути, не отличается от него. Однако эти пассажи ровно столько же близки в «о чем», сколько далеки в «как», отражая два совершенно разных типа познавательной деятельности. Во-первых, Уддалака «открывает» нечто, до него неизвестное и для слушателя совершенно новое. Бадараяна же истолковывает уже вполне известное и до него. Во-вторых, Уддалака приходит к своей истине посредством «внутреннего откровения», «видения» того, что оказалось открытым ему в силу его со-

вершено уникального духовного опыта и осталось скрытым от других, даже эрудированных, но все же «обычных» людей. Бадараяна же аргументирует правомерность определенной точки зрения, обращаясь сразу к двум валидным источникам знания — слову авторитета и логическому выводу. В-третьих, то, что говорит Уддалака, воспринимается его слушателем как абсолютно бесспорная истина, задавать ему вопросы или возражать было бы в данном контексте не просто неуместно, но и бессмысленно. Бадараяна же полемизирует с противником, располагая таким же, как и он сам, валидными источниками познания, и ориентируется на аудиторию, которая согласна принять его точку зрения лишь в случае, если она будет содержать опровержение не только действительных, но даже потенциальных контраргументов любого оппонента.

Дискурс Бадараяны уточняется и конкретизируется в комментарии Шанкары (VIII в.), которого, как и его предшественника, преобладающее большинство историков индийской философии относит к последователям «философии Упанишад». Шанкара прямо ассоциирует отрывок «Веданта-сутр» с приведенным выше диалогом Уддалаки и Шветакету и развивает то, что было только намечено у Бадараяны, опровергая доктрины всех известных в его время противников учения веданты об онтологической неотличности следствия от причины (начиная с, казалось бы, наиболее близких этому учению санкхьяиков и кончая наиболее отдаленными от него буддистами). Наконец, он оперирует самими категориями «следствие», «причина» и их «неразличность» (*kārya-kāraṇa-arṭhaktva*), которые Уддалака и не думал употреблять и которые можно выискать в его тексте, лишь прочитывая его глазами самого ведантиса, подобно тому как идентификацию воды в качестве первой из четырех (материальной) причин вещей можно приписать Фалесу, лишь прочитывая его глазами Аристотеля.

Теперь сопоставим два текста, которые разделяют уже не множество веков, а самое большее три столетия. Речь идет об изложении того, что есть йога, в одной из самых поздних основных Упанишад, в «Майтри-упанишаде» (VI.17—21), и в «Йога-сутрах» Патанджали (I.1—16), которые рассматриваются историками индийской философии в той же «континуальности», что и приведенные выше пассажи.

И в данном случае можно видеть, что при всем сходстве в «о чем» налицо радикальные различия в «как». Рекомендую йогу в качестве средства слияния с «высшим Атманом», почтенный риши Шакаяния, от которого ведется повествование в «Майтри-упанишаде», вводит ее на уровне чисто императивном — через практические советы конкретных средств психотехники, опирающиеся на опыт предшественников как знатоков определенных «физиолого-созерцательных» процедур. Для Патанджали йога — дело тоже вполне практическое, но она вводится им уже в совершенно иной

контекст — как объект логико-дискурсивной рефлексии, имеющей для него вполне самостоятельный и вполне «самоцельный» интерес. Исследовательская деятельность составителя «Йога-сутр» реализуется в трех основных видах многоуровневой экспозиции категорий научной дисциплины шастры. Речь идет о системном дефинировании (сама йога определяется через два своих «подопределения» в виде флюктуаций менталитета и преодоления этих флюктуаций; затем получает определение каждая из флюктуаций и каждый из компонентов их преодоления), системном классифицировании (флюктуации классифицируются на двух уровнях: качественном — через «аффектированность» и «неаффектированность» и типологическом — через номинацию их видов) и, наконец, о системной интерпретирующей дескрипции (йога интерпретируется через онтологические параметры даршаны, флюктуации — через гносеологические компоненты, их преодоления — через сотериологические).

Избрав для сравнения с Упанишадами тексты веданты и йоги, мы смогли, думается, показать, что тексты даже тех даршан, которые всеми относятся к форпостам брахманистской мистики (чего никогда не говорилось, например, о сочинениях ньяи, вайшешики или даже санхьи), обнаруживают фундаментальные, структурные отличия от памятников, считающихся вершиной «ведийской философии», притом совершенно независимо от того, какими временными интервалами они от них отделены. Причина в том, что тексты даршан отражают такую познавательную деятельность, которая соотносится с результатами мышления Упанишад как исследование и его исходный материал. При этом приведенные сутры веданты и йоги демонстрируют две основные общесинтаксические рамки исследовательской деятельности, в которых осуществлялось индийское философствование: критико-контравертивное исследование суждений и системно-классификационное исследование понятий. Первое, исходя из типологии, обеспеченной уже раннеантичными источниками, мы обозначим как *диалектика*, второе, исходя из общей типологии выявляемой здесь дискурсивной рефлексии, — как *аналитика*.

Таким образом, подавляющее большинство историков индийской мысли, ведущие ее от «философии Вед» и завершающие «философией даршан», включают в свой предмет в качестве идентичного феномена «индийская философия» самый разнородный материал, нуждающийся в весьма серьезной дифференциации, неизбежный в эпоху развитой культурологии. Аналогичная контаминация возникла бы только в том случае, если бы история литературоведения не отделялась от истории литературы, история теории искусства — от художественных произведений, а история языкознания — от истории самого языка.

Показательно, что закономерности в истории индийской мысли, выпавшие из поля зрения подавляющего большинства ученых,

получили отражение в традиционном индийском философском сознании. Об этом свидетельствует, в частности, комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна (IV—V вв.), идентифицирующий ньяю как ānvīkṣikī — родовую характеристику философских школ в четырехчастной классификации наук «Артхашастры». Индийский мыслитель отмечает, что, если бы его наука не разрабатывала экспозицию своих специальных 16 топиков, таких, как «альтернатива»⁵⁷, она ничем не отличалась бы от «познания Атмана», представленного в Упанишадах.

Мысль Ватсьяяны последовательно развивает его комментатор Уддйотакара (VI—VII вв.): «Без этих специальных топиков, начиная с „альтернатив“, эта наука не была бы чем-то большим, нежели „познанием Атмана“. И что же тогда? Ввиду того, что она не была бы чем-то большим, нежели „познанием Атмана“, наподобие Упанишад, она включалась бы в Три Веды — а значит, четырех наук уже не было бы»⁵⁸.

Полностью признавая преемственность между текстами ньяи и Упанишадами в «о чем», индийский философ, а в данном случае и почти историк философии, достаточно отчетливо представляет себе их различия в «как», прямо указывая, что смешение в этом вопросе разрушило бы всю структуру здравого «науковедения».

Авторефлексия самой индийской философской традиции позволяет понять, и это существенно важно, что и некорректная типологизация индийской философии (при совпадении европоцентристского скептицизма и псевдоромантического энтузиазма), и ее общепринятая периодизация совпадают в одном отправном пункте — игнорировании того, что собственно философию и составляет.

Все сказанное дает возможность предположить, что современный культурологический подход к проблеме периодизации истории индийской мысли требует уточнений значительно более серьезных, чем те, которые касаются проблем абсолютной или относительной хронологии ее главных течений и ее корреляций с политическими и литературными или даже религиозными этапами развития древнеиндийского общества, — при всей значимости и необходимости и такого рода штудий. Основной культурологический выбор, перед которым стоит современный историк индийской философии, заключается в том, чтобы уяснить, с каким из названных выше типологических рядов надлежит ассоциировать саму философию — с тем, который соответствует хотя бы первым началам теоретической рефлексии, представленным в диалектическом и аналитическом исследовании объектов эпистемологического, онтологического и аксиологического круга, или с мышлением до-теоретическим (в смысле своем — не-теоретическим), соответствующим лишь тому полю, где произрастут только семена будущих объектов указанной рефлексии (еще даже не предметы ее в реальном смысле слова).

Хотя практические выводы из данного тезиса могут показаться

читателю индологической литературы, воспитанному на «широком подходе», несколько неожиданными, нас утешает то обстоятельство, что аналогичные позиции историков западной философии до сих пор еще значительных нареканий не вызвали. В самом деле, пока малоизвестны претензии к историку английской философии, не включившему в свой предмет наряду с репрезентативной теорией абстракций Юма космогонию, выявляемую из мифа о Беовульфе и Гренделе (вполне сопоставимого типологически с «метафизикой» «Ригведы»), а к историку германской — по поводу того, что он, включая такие материи, как теория трансцендентальной логики Канта, игнорирует проричания Вельфы и даже пантеистическую «Вессобрунеровскую молитву» (вполне сопоставимую с пассажами Упанишад). Потому мы надеемся, что наши действия по ограничению индийского материала могут вызвать принципиальный протест лишь со стороны тех, кто твердо считает, что «индийская философия» к философии как к роду не относится.

* * *

Итак, мы полагаем, что о начале философии можно говорить только с того этапа развития любой цивилизации (будь то на Востоке или на Западе), когда допустимо говорить хотя бы о начатках теоретизирования — рефлексии, реализующейся в исследовательской (в современном смысле) деятельности. Первые опыты обращения этой деятельности на предметы мировоззренческого порядка будут означать границу между стадиями дофилософской и философской в истории индийской культуры. Эти первые опыты, с которых начинается реальная индийская философия, можно отнести на основании источников, коими мы к настоящему времени располагаем, приблизительно к рубежу VI—V вв. до н.э. — раннешраманскому периоду⁵⁹.

Прежде чем перейти к фактической, «линейной» истории интересующей нас философской традиции до конца эпохи древности, следует сделать два предварительных замечания.

Первое. Дофилософский этап истории брахманистской мысли представляет собой (в его корреляции с философским) историко-культурный феномен достаточно неоднозначный. Хотя по определению он должен хронологически только предшествовать последнему (на то он и до-философский), это соответствует действительности всего наполовину.

В самом деле, если деятельность философа соотносится с тем, что ей предшествует, как исследование и поле возникновения его исходного материала, то первое предполагает второе с той же необходимостью, что и, скажем, деятельность лингвиста — наличие самого языка. В нашем случае деятельность философа опирается на тот материал, которым его смогли снабдить учительские традиции древнеиндийского эзотеризма ранее рубежа VI—V вв. до н.э.

Результаты «работы» эзотериков ведийского периода отразились в отдельных, преимущественно космогонических гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы» (рубеж II—I тыс. до н.э.), поздневедийского — в отдельных эзотерических пассажах редакций «Яджурведы», а также в космологических этюдах древних Брахман, Араньяк и ранних Упанишад («Брихадараньяка-», «Чхандогья-», «Айтарея-», «Каушитаки-», «Тайттирия-», и, возможно, «Кена-»), кои являют собой уже антологии преданий древнебрахманистского гносиса⁶⁰. Они содержат как в зародыше те десять мировоззренческих блоков и мистирию «перестройки сознания», которые были рассмотрены выше.

Поздневедийские памятники в целом можно охарактеризовать как тексты экзегетические, посвященные истолкованию словесной и действенной частей торжественного ритуала. Для первых философов основные результаты деяний «дофилософских» эзотериков следует видеть в тех созерцательных «открытиях» глубинных бытийных структур мира и индивида, наиболее значительной из которых была пантеистическая модель единства Брахмана и Атмана, а также в сложении представления о «высшем благе» и способах его достижения (речь идет в первую очередь об освобождении индивида от безначального потока рождений-смертей). Так создавалось будущее поле объектов «заинтересованной рефлексии» будущего философа (еще не предметов философии в реальном смысле)⁶¹. Что же касается самих мыслительных структур (аспект «как»), представленных обычно моделью «идентификаций», то первые философы могли опираться на достижения эзотериков, специализировавшихся по «макропроблемам», только по принципу «от противного»⁶².

Но, предшествуя философии исторически, дофилософский менталитет никуда, однако, исчезнуть не может. Более того, весь период древности, как он обозначен в этой монографии, допустимо рассматривать лишь как начало исторического развития индуистской мистики, расцвет которой наступит уже в эпоху Пуран, вишнуйских самхит, шиваитских агам и шактистских тантр. Вместе с тем философия отнюдь не порывает с ним связей: во-первых, потому, что она сама содержит теоретическую рефлексию над мыслительно-практическими ценностями индийского гносиса (иных ей взять было просто неоткуда), во-вторых, из-за того, что индийские философы были членами эзотерических «коллегий», отстаивавшими традиционные священные предания (в обоих случаях все аналогии с античностью, кульминирующие и здесь в связи с неоплатонизмом, снова налицо). Глубина исторических связей философии с не-философией в Индии соответствует глубине их типологической различности. Само воспроизведение дофилософии после появления философии наглядно демонстрирует, что последняя никак не эволюционирует из первой, и это подтверждается тем, что в истории древнего мира дофилософия представлена

почти везде, тогда как философия — лишь в единичных культурах, практически только в тех же, где появилась и филология (при всеобщем распространении самого языка и «изделий» из него)⁶³.

Второе. Как и всем прочим ремесленникам-профессионалам, брахманистским философам для своей деятельности требовались помимо исходного материала и некоторые инструменты работы. Здесь у них были как бы две логические возможности: изобрести их самим или взять в готовом виде у ремесленников, подвизавшихся в той же исследовательской деятельности, но с другим (не «макропроблемным») материалом. В Индии историко-философский процесс пошел по второму пути: «велосипед» к рубежу VI—V вв. до н.э. был уже изобретен — и в виде диалектики, и в виде аналитики. Более того, к тому времени были предузнаны и две основные, если можно так выразиться, стихии исследовательской деятельности. Первую из них допустимо соотносить с «серьезным» отстаиванием средствами полемического дискурса определенных ценностей в противостоянии альтернативных точек зрения — здесь открывается путь к созданию теоретико-идеологических моделей. Вторую нельзя не ассоциировать с дискурсом, уже «незаинтересованным», самоцельно и, мы бы даже сказали, самозабвенно инвентаризирующим собственные достижения, — здесь перспектива моделей теоретико-игровых⁶⁴.

Теперь предстоит выяснить, кто же были те, которые смогли заранее обеспечить будущих философов почти всем, что им понадобится в их ремесленном труде.

Глава II

ПОЗДНЕВЕДИЙСКИЙ ПЕРИОД: ПЕРВЫЕ ТЕОРЕТИКИ

Процесс заготовки инструментария философского творчества, предшествующий появлению самих философов, приходится на весьма сжатый, но беспрецедентно плодотворный для всей индийской культуры период, который в индологической литературе обозначается как поздневедийский. С точки зрения стадияльно-исторической он следует за ведийским периодом (длится до начала I тысячелетия до н.э. включительно), охватывающим ранние этапы индийской культуры на срезе нескольких крупных эпох — от расселения индоариев на Северо-Востоке Индостана до сложения гимнов «Ригведы» и «Атхарваведы»¹. Основными синхронными источниками по поздневедийскому периоду (рубеж VIII—VII — рубеж VI—V вв. до н.э.) являются тексты брахманической прозы, с различных точек зрения описывающие и истолковывающие оба компонента торжественного (*шраута*) ритуала: и собственно церемониальный, и словесный. Это отдельные истолковательные пассажи «Черной Яджурведы», именуемые «брахманы», сами Брахманы, Араньяки и Упанишады, а также древнейшие шраута-сутры, которые разрабатывают те же материалы, что и Брахманы, но под другим углом зрения, представляя этот материал в «параграфах», отвечающих задаче его систематизации.

Все названные памятники, кроме последних, были нами кратко обозначены в связи с дофилософским эзотеризмом. Здесь же необходимы два уточнения, связанные с тем, что те же тексты рассматриваются уже совсем в ином ракурсе. Речь идет о функциональной особенности Брахман (основные тексты брахманической прозы), которые предстают одновременно учебными текстами, призванными обеспечить ритуаловеда информацией и готовыми ответами на любой вопрос любого «экзаменатора», и своеобразными антологиями ритуаловедческой эрудиции, включавшими достижения предшествующих учительских традиций и подвергавшими их оценке. Это позволяет понять, каким образом рекомендация и объяснения по поводу частных обрядов даются в «симфониях» мнений авторитетов, одни из которых составителями памятников принимаются, а другие отвергаются. Истолкование же используемых в обрядах ведийских стихов (мантры) позволяет различать самые

разнообразные способы их комментирования: объяснение их применения в обряде, подтверждение их истинности, магиго-ассоциативная экзегеза их реалий («идентификации» — см. гл. I)², но также и «нормальное» пословное толкование.

Антологичность этих памятников и составляет их исключительную ценность для решения задачи выявления генезиса теоретического знания. При этом оказывается, что Брахманы со своими, казалось бы, до бессмыслицы «мелочными» обрядовыми ситуациями, в коих подавляющее большинство историков философии видели лишь своеобразный негативный фон «подлинной философии» Упанишад, дают для понимания генезиса философии значительно больше, чем сами Упанишады, отражающие лишь отдельные рефлексии начальной теоретической мысли, дошедшие в основном из внешних по отношению к ним традиций, прежде всего шикши-фонетики.

Несинхронные свидетельства представлены в первую очередь сочинениями филологов-экзегетов Яски («Нирукта») и Шаунаки («Брихаддэвата»), живших в более позднюю эпоху³, но сохранивших сведения о своих предшественниках. Эти их предшественники стадильно соответствовали тем «атомарным» философским кружкам, с которых начнется история философии в Индии в следующий (шраманский) период.

Указанные источники и позволяют выявить в последовательном порядке вначале историко-культурный контекст и непосредственное культурно-мыслительное поле зарождения теоретической деятельности в Индии, а затем отдельно «выписать» результаты работы первых индийских диалектиков и аналитиков⁴.

(1)

Поздневедийский период — период расцвета жреческих школ, разрабатывающих нормы организации ритуала и модели интерпретации его словесных и процедурных элементов в рамках традиций трех основных вед — «Ригведы» (веда гимнов), «Самаведы» (веда напевов) и «Яджурведы» (веда жертвенных формул), — школ, определивших структурные принципы всей индийской культуры рассматриваемой эпохи. Общий историко-культурный контекст начальной стадии теоретического мышления в древней Индии оказывается связанным с тремя аспектами бытия этих школ: некоторыми особенностями их функционирования в древнеиндийском обществе, некоторыми факторами формирования в них дисциплин организованного знания и некоторыми мифологемами, содействовавшими престижности обоих видов деятельности начинающих теоретиков.

Несмотря на культурную мощь поздневедийского периода, ученый, занимающийся политико-культурной историей, имеет дело еще только с предысторией. В легендарном материале, содержащемся в

памятниках брахманической прозы, а также в более поздних историко-мифологических преданиях «Махабхараты» и Пуран можно наскрести весьма немного реальных фактов, но они, однако, имеют отнюдь не маловажное значение⁵. Первым из них следует признать факт продвижения уже к концу ведийского периода индоарийской цивилизации с Северо-Запада в направлении Северо-Востока — в Гангскую долину. В санскритской литературе регион распространения основной древнеиндийской культуры именуется Арьявартой («Страна ариев»). Наиболее исторически значимым был ее центральный подрегион — Мадхьядеша («Срединная страна»), — приблизительно соответствующий перекрестку современных индийских штатов Пенджаб, Раджастан и Уттар-Прадеш (Дели — Агра). Здесь же находилась священная земля, где сами боги, по мифам индоариев, принесли жертвы.

Из северо-восточных племен выделяются куру-панчалы, расселившиеся в Доабе (от Дели до Матхуры), чьи формы общественного устройства и культа считались образцовыми для всех индоариев. Эта земля получила название Брахмаварта («Страна брахманов») и стала местом рождения всей высокой брахманистской культуры. Какие из упоминаемых в многочисленных позднейших династийных списках царские имена соответствовали действительности и к какому времени с большей или меньшей вероятностью их допустимо отнести — установить нельзя. Но очевидно, что сведения о представителях Солнечной и Лунной династий какой-то реальности соответствовали. Зато с большей определенностью есть основание констатировать нечто для нас весьма важное — цари Мадхьядеша не позволяли жреческим школам замыкаться в собственном кругу и участвовали в организации интеллектуальной жизни⁶.

Если попытаться найти «нерв» этой интеллектуальной жизни, то первое, что заставляет обратить на себя внимание, — процесс перманентной плюрализации, дробления, атомизации основных «ветвей» жреческих школ (*шакхи*). Более поздние источники сообщают о 101 ответвлении «Яджурведы», из которых (см., например, «Великий комментарий» знаменитого грамматиста Патанджали) 86 дифференцировались в традиции «Черной Яджурведы» и 15 — «Белой Яджурведы». Первая делилась на три главные школы: чарак, майтраяниев и тайттириев, они, в свою очередь, — на шесть первичных подшкол: катхов и капиштхала-катхов, манавов и варахийев, аукхеев и кхандикиев. Интенсивность плюрализации в веде жертвенных формул (а в этой традиции мы имеем наиболее продуктивный элемент ведизма) объясняется, видимо, тем, что в ней специально разрабатывалась процессуальная часть шраутаритуала, малейшие дивергенции в которой вели к обособлениям⁷. Однако сходная картина наблюдается в «ветвях» и других Вед.

Основные характеристики институтов хранения и распространения знания в жреческих школах, намеченные авторитетным ин-

дийским историком и культурологом Р.К.Мукерджи, позволяют обозначить следующие линии, разумеется с учетом состояния источников по рассматриваемому периоду. К концу поздневедийской эпохи в рамках каждой из трех Вед функционировали соответствующие ведийские тексты («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и их Брахманы) в различных редакциях, отличавшихся друг от друга порой весьма незначительно. Эти редакции распространялись в рамках *чаран* — традиций учителей-учеников, монополизировавших каждую из них (в рамках «Ригведы» главными были чараны шакальев, башкалов, ашвалаянов, шанкхаянов, мандукьев)⁸. В основных североиндийских регионах (прежде всего у панчалов) существовал институт, называемый *paṛiṣat* — «ассамблея», «коллегия», где собирались представители разных чаран на обсуждения и диспуты. Помимо учителей, образовывавших чараны, существовала и категория странствующих учителей — «не полных», но также компетентных «профессоров», именуемых *чараки*. Они-то и поставляли большую часть участников в турнирах эрудитов, чем, вероятно, разнились от более «стационарных» групп, систематизированных под титулом *gotra* (букв. «семья, племя») и объединявшихся по признаку кланово-мифологического родства⁹.

Стремительное деление школ начало быстро размывать обособленность «священной земли» Брахмаварты, которая постепенно превращается из цитадели брахманистского знания в отправной пункт брахманского культуртрегерства¹⁰. Брахманы куру-панчалов совершая длительные вояжи на Север, где создают новые центры жреческой образованности¹¹, странствуют на Западе, распространяя свои знания среди местных индоарийских племен матсьев, мадров и гандхаров¹², доходят до малоарианизированного Юга, населяемого ушинарами и сатватами, и целыми партиями отправляются на Восток, где цари Видехи (Северный Бихар) привлекают их дарами и почестями, чему только содействовал экономический кризис в Мадхьядеше¹³, ударивший, как и полагается во всех подобных случаях, прежде всего по интеллектуальным кадрам. Следует отметить, что миграции образованных брахманов вовсе не объяснялись исключительно прагматическими интересами. Как можно убедиться, участие в дискуссиях (вспомним о паришадах и чаранах) было внедрено в саму структуру бытия плюральных ведийских школ. Уже на ранних стадиях становления профессионального зрения в индийской культуре его носители только и делали, что переходили из одной страны в другую (недаром школы ведийского знания именовались *сагака* — букв. «стопа», а их ведущие представители *сагака* — букв. «странники») для участия в диспутах с другими специалистами.

Культурная миссия поздневедийских царей заключалась в том, чтобы организовать, направить и хотя бы отчасти стабилизировать это броуновское движение умов. Наиболее продвинутые из них пытались это сделать, вероятно, через овладение ситуацией в па-

ришадах, как то видно из отдельных опытов царя Панчалы — Правахана Джабали¹⁴. Однако правителям «священной земли» серьезные организационные инициативы оказались не по силам. Зато к востоку, в Видехе, появляются царственные меценаты (вроде полуполюгендарного Джанаки), которые, по удачному сравнению Г.Ольденбурга, «собирают западных знаменитостей при своем дворе, почти как македонские цари собирали афинских интеллектуалов»¹⁵. Среди участников жреческой «академии» в Видехе были и такие «звезды», как знаменитый (но тоже полуполюгендарный) Яджнявалкья, вызывавший неизменную зависть других эрудитов. Непрерывное расширение контактов образованных брахманов обеспечивало постоянный взаимообмен распадающихся и вновь образующихся ритуалистических кружков, в диспутах которых участвуют предстатели и других социальных групп. Позднеевидийские памятники позволяют различать две основные формы этих дискуссий: «стихийное» соревнование жрецов (причем, как правило, местные эрудиты пытаются доказать «гостю» его некомпетентность, а тот претендует на завоевание «новой земли»¹⁶) и диспуты, включавшие уже отработанные процедуры (устойчивые формы приветствия диспутантов, предложения коров как денежной единицы участникам конкурса и т.д.)¹⁷.

Можно предположить, что важные инициативы в проведении диспутов принадлежали многим правителям разных северо-восточных регионов (ср. сведения об Аджаташатру, царе Каши, о царевиче Кошалы, о дворе Ашвапати Кайкеи на дальнем Севере). Несомненно, наиболее организованным был придворный паиришад в Видехе.

Следующим важнейшим фактором формирования интересующих нас феноменов культуры было то, что можно назвать тенденцией к профессионализму в области знания. Развитию этой тенденции способствовал и сам сложнейший шраута-ритуал, обещающий успех только при условии соблюдения правил всей словесно-процедурной игры, что требовало обособления функций жреческих коллегий. В рассматриваемый период происходит разделение дисциплин знания, число которых увеличивается по мере «упозднения» памятников, снабжающих нас сведениями о них.

Перечни этих дисциплин, обозначаемых термином *vidyā* («знание»), включают: систему «тройственного знания» (*tisro vidyāḥ*) «Ригведы», «Самаведы» и «Яджурведы», а также более частные дисциплины, которые (в санскритском алфавитном порядке) составляют: *anuvyākhyāna* — глоссы, вероятно, толкования гимнов, *atharvāṅgiras* — знание «Атхарваведы», *apuṣāsanāni* — «изложения», *itihāsa-purāṇa* — знания традиционных мифов и легенд, *upaniṣat* — знание эзотерических текстов, тайных поучений, *kṣatrayidyā* — знание, означающее, вероятно, рудименты науки управления и политики¹⁸, *ekāyana* — «единый путь»¹⁹, *devāyapavidyā* — знание о сверхъестественных существах или об искусствах гандхар-

вов, devavidyā — знание богочитания, daiva-nidhi — знание предсказаний, дивинации, nakṣa-travidyā — знание лунных домов, астрология, nārāṣamsīgāthā — знание стихов о героях, pitṛya — знание почитания предков, gāsi — счет, арифметика, brahavidyā — знание экзегетических дисциплин (типа фонетики, просодии, ритуалистики), bhūtavidyā — знание, дающее власть над демонами, магия, vākovākya — знание искусства диспута, vidyā — «знание» как таковое, vedānām veda — знание интерпретации Веды, vyākhyāna — «разъяснения», śikṣā — фонетика, śloka — стихосложение, saṅgavidyā — «знание о змеях», sūtra — сутры²⁰ и др.

Овладение перечисленными дисциплинами требовало специального обучения, многие из них объединялись в целые «курсы», которые вели профессионалы. Конечно, некоторые из этих дисциплин поддаются только условным переводу и толкованию (в нашем распоряжении преимущественно средневековые интерпретации, в основном Шанкары и Саяны). Однако и известного достаточно, чтобы различать обучение священным текстам и преданиям, магии, технике составления определенных текстов, экзегезе разных уровней языка и текстов Вед, зачаткам науки управления и политики.

Общий дух профессионализма в поздневедийской культуре способствовал формированию индийского теоретизма, однако некоторые из перечисленных дисциплин представляют особый интерес. Речь в первую очередь идет об экзегетических дисциплинах, а также о vākovākya, которую индология под влиянием некорректного толкования Шанкары чаще всего интерпретирует как «логику», но которая на деле означает искусство ведения спора в жреческих школах, умение задавать вопросы и отвечать на них, древнюю проториторику. Это подтверждается и присутствием в Брахманах специальных терминов — «вопрошающий» (praśnin), «задающий перекрестные вопросы» (abhi-praśnin), «отвечающий» (praśna-vivāka) и т.д.²¹ Среди таких терминов проториторической культуры следует выделить vāgmin — имеется в виду необходимое качество жреца, характеризующее его как «готового к вербализации» или «использующего правильную, элегантную речь». Именно в эту эпоху складываются центры (главным образом на Севере) обучения красноречию и возникает представление о высоком статусе обработанной, отделанной, «произведенной» речи²².

Приведенными выше списками зарождающиеся дисциплины специализированного знания вовсе не исчерпываются. Из других дисциплин, чреватых уже ранним зарождением теоретических моделей, следует выделить *нирукту* — этимологию в самом широком значении слова (ниже будет продемонстрирован ее мощный междисциплинарный потенциал). Ссылка Яски на найруктов (специалисты по нирукте) — как анонимных, так и наиболее именитых — это подтверждает. Нет оснований сомневаться и в том, что к рассматриваемому периоду относится деятельность первых прото-

грамматистов (предшественников Панини), хотя серьезное развитие грамматики — пока еще дело будущего.

Установка на профессионализм отвечала исключительно высокому статусу процессуального, формального аспекта любой деятельности в индийской культуре. Так, составитель «Айтарея-брахманы», отмечая, что ведийская мантра «Атхарван произвел огонь» совершенна по форме, обобщает: «В ритуале то совершенно, что совершенно по форме». Под этим девизом складывалось мировоззрение ритуаловеда, а в силу его центрообразующего положения в поздневедийской культуре и любого эрудита вообще²³. Определенные истоки данного явления нужно искать в постоянном росте значения процедурного аспекта ритуала. Однако значение формалистического эстетизма как критерия истины выходит далеко за рамки оценки включаемых в обряд мантр и их соответствия церемонии. Этот фактор развития индийской культуры окажется одним из решающих в истории индийского теоретического менталитета. Критерий совершенного как совершенного по форме навсегда предопределил склонность индийского языковеда, литературоведа, правоведа, театроведа, а также философа к построению многоступенчатых классификационных моделей, в которых интерес к процессу классифицирования будет преобладать над интересом к классифицируемому, и тот же критерий совершенства по форме предопределил аргументацию в дискуссии с оппонентом и сами принципы построения философских сочинений.

Но формалистический эстетизм, сколь бы ни был он важен для понимания специфики индийского теоретизирования, не должен заслонить еще более важных закономерностей, связанных с вниманием к формальному аспекту познания в целом. Теоретическое знание, в отличие от внетеоретического, в самой своей сущности формалистично: оно связано с конструированием тех синтаксических парадигм, посредством которых любая мыслительная «материя» становится достоянием универсальных «форм», образующих метасистему ее исследования и описания.

Третий значительный фактор, способствовавший перспективности исследовательской деятельности в индийской культуре, нужно видеть в некоторых мифологемах, позволяющих осмыслить то, как эти виды деятельности могли восприниматься древнеиндийским обществом в качестве престижных. Прежде всего речь идет о мифологических сюжетах, в которых исход безначального противоборства богов и демонов решается уже не палицами и стрелами, а в диспуте, словесном соперничестве, когда боги одолевают своих оппонентов умением задавать вопросы или владением языковыми знаниями, в частности грамматических родов²⁴. Другая мифологема представлена интерпретациями слова как словесной материи ритуала в качестве нити, на которой держатся миры, сущностным океаном бытия, опосредующим принципом мироздания²⁵. Слово *per se*, содержащееся в особых модификациях, преж-

де всего в стихотворных размерах, выступает всецелительным средством и вместе с тем относится к могучим энергоносным силам, небезопасным для жертвователя²⁶. Оба типа мифологем контаминируются в тех моделях, где боги и асуры соперничают за само слово, которое присваивается первыми и приносится в жертву словесными же стихотворными размерами²⁷. Приоритетность гипостазированного слова *vāk* соотносима с его постепенным слиянием с богиней Сарасвати, которая все прочнее утверждается в индийской культуре в качестве олицетворения красноречивой мудрости и покровительницы всех искусств и наук. Указанные мифологемы в известной степени объясняют и такой характерный для поздневедийской культуры мотив, как игра грамматическими конструкциями и определениями, вводимыми в ткань описания шраута-ритуала²⁸.

Ориентируя на основные социокультурные факторы, благоприятствовавшие становлению деятельности диалектика и аналитика, поздневедийские памятники хорошо обозначают и непосредственное поле порождения этих двух видов теоретической активности.

Как уже отмечалось, памятники брахманической прозы, а в некотором смысле и тексты филологов-экзегетов можно рассматривать в качестве своеобразных антологий, где воззрения прежних эрудитов включаются в рассуждение самих составителей этих текстов. Воззрения предшественников вводятся в тексты Брахман через специальные формулы (прежде всего *eke* — «некоторые [делают так-то, полагают так-то]»), а отдельные шраута-сутры содержат даже специальные разделы, посвященные различным точкам зрения на тот или иной вопрос²⁹. Среди подобных «цитат» лишь самое незначительное число касается ситуаций, когда мнения авторитетов просто излагаются в связи с вопросами о том, как надо действовать или что надо считать в конкретном случае, казусы же полемики исчисляются трехзначными числами. Значение полемических казусов никак, однако, не ограничивается количественными показателями и даже тем, что без специального их рассмотрения невозможно адекватное изучение самой структуры поздневедийских памятников. Дело в том, что они образуют практически единственный контекст исследования проблем (прежде всего ритуаловедческих, но в немалой мере и филолого-экзегетических) в рассматриваемую эпоху. Другими словами, почти всегда исследования любого вопроса путем аргументированного обоснования какой-либо точки зрения на тот или иной предмет связаны с ситуацией альтернативности, дискуссии.

Уже говорилось, что дискуссии и диспуты составляли неотъемлемый модус существования множественных и параллельных жреческих школ. Антологические собрания брахманической прозы позволяют получить представление и о синтаксисе дискуссий и о типах аргументации.

Наиболее частый прецедент тот, когда оппонент выдвигает положительный вариант решения вопроса, а составитель текста, выступающий от лица одной из жреческих школ, опровергает этот вариант (форма А, А̄). Менее, но также достаточно часто оппонент выступает с отрицательным решением, а составитель текста и стоящие за ним авторитеты обосновывают возможность положительного решения (форма А̄, А). В любом случае работают уже сложившиеся формулы отвержения чьего-то мнения, ко времени создания брахманистских антологий вполне устоявшиеся. Если речь идет о рекомендации какого-нибудь способа осуществления ритуальной процедуры, то ответом будет: «Но так делать не следует», если же перед нами рекомендация какого-то воззрения на предмет спора, то стандартные ответы на нее: «Но этого придерживаться не следует», «Это мнение, однако, принимать во внимание не следует» и т.д. Первостепенно важной для определения синтаксиса полемики кажется ситуация, когда учитель, с которым ритуалист солидаризуется, заключает «симфонию» мнений знатоков, и иногда его правота прямо акцентируется, иногда же подразумевается по принципу «чье слово последнее»³⁰.

Типы аргументации чрезвычайно разнообразны. Наиболее распространен аргумент «идентификационного» (магико-ассоциативного) характера. Например, при решении вопроса, какие стихотворные размеры должны образовать мантру, сопровождающую обряд с ритуальной чашей, исходят из того, что чаша — это речь и дыхание, а предложение поменять чаши местами отвергается, ибо они суть жизненные дыхания и, поступая так, жрец может эти дыхания разрушить. Другой распространенный тип аргументации — от мифа. При решении вопроса, надо ли возжигать священные огни при созвездии Плеяд, учитывается то «обстоятельство», что они когда-то были супругами семи риши (олицетворяющих Большую Медведицу)³¹, не способными вступить с ними в соединение (их партнеры восходят на севере, а они — на востоке). Иной тип аргументации — от негативного прецедента. Так, использование одной жертвенной формулы отвергается на том основании, что ее употребление может способствовать приближению к жрецу врага. Наконец, целый класс обоснований решения проблемы можно объединить в аргументы от здравого смысла. Примером служат случаи, когда та или иная формула предполагает ненужное удвоение реалий (жертвоприношения, человеческие тела и т.д.), а потому в глазах критика представляется излишней.

Эти виды полемических доводов и образовали среду зарождения первых опытов диалектики в индийской культуре.

Как уже неоднократно отмечалось, одной из определяющих закономерностей культуры поздневедийского периода стало появление специализированных дисциплин. Среди них были и отражавшие явную исследовательскую интенцию. К дисциплинам та-

кого типа относились в первую очередь те, которые разрабатывали сакральный язык ведийских мантр.

Специального внимания в этой связи заслуживает фонетика-шикша, упоминаемая, как мы видели, и в нормативных перечнях дисциплин. Древнеиндийская традиция знает два основных класса текстов фонетистов: *пратишакхьи* и *шикхи*. Хотя из дошедших до нас текстов памятники первого жанра оказываются более древними, указания в самих пратишакхьях позволяют считать, что они в известной мере опираются на не дошедшие до нас шикхи (о последних свидетельствуют и тексты Ведийского корпуса — Араньяки и Упанишады). Эти соображения и позволили некоторым индийским исследователям и такому авторитету по древнеиндийской фонетике, как В.Аллен, датировать несохранившиеся шикхи периодом VIII—V вв. до н.э.³²

Значение фонетистов в поздневедийском обществе становится понятным из того, что магическая в своей основе «официальная религия», опиравшаяся на представление об операциональности ритуального слова, считала неправильное произношение веийски текстов чреватым самыми разрушительными последствиями и для жреца, и для общины (наказания вплоть до падения в ад Кумбхипаку обещает «Парашари-шикша» за неправильное произношение ведийских мантр). Однако пособия по фонетике амбивалентны по своим функциям, поскольку дисциплина не только прескриптивна, но и дескриптивна, т.е. в сознании древних фонетистов научные задачи уже «обособляются». «Тот, кто знает „различия“ тона и длины звука, может восседать с эрудитами», — наставляет один из фонетических текстов³³. Исследовательский интерес к языковым реальностям, обнаруживаемый в дистрибуции предметов изучения фонетистов (ср. Тайт.-ар. VII.2.1 и др.), указывает на начатки классификационного анализа у фонетистов еще до эпохи сохранившихся трактатов.

Ранее отмечалось, что тексты брахманической прозы демонстрируют одновременно несколько уровней комментирования ведийских мантр, один из которых можно трактовать как словарно-определятельный. При толковании, например, мантры «Ибо они, божественные, уносят прочь любое пятно...» составитель текста не прибегает к идентификациям, не объясняет, в каком случае эта мантра употребляется, и не подтверждает того, что в ней сообщается. Он предлагает прямое комментирование: «любое» значит «каждое», а «пятно» значит «нечистота»³⁴. Предлагая подобные соответствия, он, однако, не ставит перед собой специальной задачи давать определения тем предметам, которые обозначаются словами текста, хотя в неявном виде эта процедура здесь также присутствует (тем и отличается комментирование от всякого другого типа истолкования).

Зато уже вполне сознательная постановка названной задачи обнаруживается при интерпретации мантр во время совершения одного из шраута-обрядов — двенадцатидневного выжимания со-

мы (*двадшаха*), когда отрывки из ведийских текстов становятся объектом целой игры в определения, демонстрирующей эрудицию комментатора. Так, стих «Продвигаясь вперед к жертве...» определяется как *аджья*³⁵ первого дня; «О Вайю! иди сюда, прекрасный!» — как *прауга*; «Тебя, как повозку, вперед» и «Этот сок сомы, о блестящий, был выжат» — как строфа и антистрофа Марутвати; «О Индра! приблизься!» — как *прагатха* призывания Индры; «Пусть Брахманаспати продвинется вперед!» — как прагатха призывания Брахманаспати, а «Пусть Индра придет помочь нам» и «Сюда, Индра! сюда к нам, издалека, изблизи» — как гимны.

В данном случае перед нами простые однозначные определения. Составитель текста конструирует и более сложные. Так, «О Индра! подойди ближе» определяется как «нормальная» прагатха, т.е. вводятся качественно-оценочные характеристики. Другой тип можно назвать комбинаторным: «Тебя мы призываем» и «Приходи к почитателю» определяются как стих в размере *брихат* в качестве *пришти*³⁶. Но составитель текста и этим не удовлетворяется и строит более замысловатые определения. Мантра «Кто, о Индра, кто имеет тебя как свое богатство?..» определяется как прагатха, содержащая слово «„кто“, которое рецитируется каждый день в начале». Еще более высокая пирамида воздвигается в связи с мантрой «То желанное величие бога Савитара...», которая есть гимн Савитару, содержащий подразумеваемое слово «рожденный» — «Савитар сделал рожденным гимн доброй воли». Возможными оказались и определения синтетического типа. «Здесь, здесь в уме ваше родство, о герои!» определяется как «гимн Рибху, содержащий подразумеваемое слово „к“ в „Желая, они пришли к этим с богатствами“» — и одновременно как «символ ратхантары»³⁷.

Первые прецеденты «нормального» комментирования ведийских текстов и игра в определения составили поле зарождения первых опытов аналитики.

(2)

I. Уникальная возможность «поймать», подсмотреть зачатие феномена диалектики, который в текстах Брахман кристаллизуется почти неразличимо на фоне яркого формирования других явлений индийского менталитета (коих великое множество тоже восходит к этим текстам), стоит индологу немалых трудов. Причина в том, что грани, отделяющие начатки «уже теоретической» рефлексии над ритуалистическими суждениями от «почти теоретических» рассуждений, весьма подвижны, а внешне и вовсе не приметны. По существу, задача в том, чтобы в экзотической, но все-таки достаточно монотонной речи ритуалиста подслушать новые интонации и акценты, которые обнаруживаются тогда, когда любая «ситуативная», часто контекстная аргументация — будь она идентификационная, мифологизирующая или даже рацио-

нальная — оказывается для дискуссии с оппонентом уже недостаточной. А потому она замещается аргументацией несколько иного типа — аргументирующий апеллирует к критериям внеконтекстным, «объективным», позволяющим ему подводить рассматриваемый им «казус» под частный случай инвариантных универсалий. В этом-то «несколько иного типа» и заключается все дело. Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться хотя бы к двум примерам.

«Шатапатха-брахмана», открывая дискуссию по проблеме поста для готовящегося к жертвоприношению ново- или полнолуния (начальные регулярные обряды торжественного ритуала), сопоставляет альтернативные советы наиболее известных эрудитов. Ашадха Саваяса рекомендует полное воздержание от пищи, предлагая в защиту своей позиции два аргумента. Первый: боги знают намерение человека исполнить обет и потому приходят в его дом и пребывают там, а «пребывание», согласно происхождению слова, означает то же, что и «пост» (т.е. полное воздержание от пищи)³⁸. Второй: приглашая в гости даже обычного человека, не подобает опережать его в принятии пищи, тем более это было бы неуважительно по отношению к богам. «Потому, — заключает Ашадха, — пусть он не принимает пищи».

Другой эрудит, знаменитый Яджнявалкья, защищает иной взгляд: если человек будет так поститься, то станет жертвователем уже не богам, а предкам, если же воздерживаться от пищи не станет, то действительно опередит своих «высоких гостей», а это неловко, следовательно, пусть он питается тем, что нельзя расценить как пищу в обычном смысле слова. Отсюда, поясняет текст, он может питаться лишь тем, что произрастает в лесу, — растениями или плодами деревьев. Третий эрудит, Барку Варшна, допускает в таком случае употребление бобов, поскольку они в жертвоприношении не используются. Тут в полемику вступает сам составитель текста и отвергает последнее решение: пища, предлагаемая Барку, может служить «дополнением» к рису и ячменю, т.е. быть вполне «нормальной» пищей, а не той, о которой говорил правильно мысливший Яджнявалкья, значит, надлежит ограничиться только тем, что растет в лесу (I.1.1.7—10; ср. Катьяяна-шраута-сутра II.1—13).

Кажется, приведенная здесь дивергенция мнений ничем не выделяется из той доброй сотни диспутов, о которых свидетельствует памятник, да и сам предмет полемики для ритуалиста вполне заурядный: речь идет о частном вопросе частного этапа подготовки к одному из обрядов (пусть важному). Но вот некоторые детали. Представленные решения проблемы поста, будучи сами по себе вполне независимыми, составитель текста подвергает известной систематизации и иерархизации: суждения Ашадхи и Яджнявалкьи подаются как «полноценные» альтернативы, предложение же Барку — как возможный вариант второго и в качестве такового отвергается по неадекватности, притом на основании родо-видо-

вых характеристик предлагаемой им пищи. В построении же рассуждения Ашадхи Саваясы мы обнаруживаем уже более акцентированное решение конкретного вопроса в контексте более обобщенной ситуации: если первый его аргумент выражает вполне «до-рефлексивное» традиционное этимологизирование, то второй опирается на истолкование ситуации «приема богов» как частного случая обобщенной ситуации «приема гостя». При этом его аргументация носит черты крипто-силлогизма, ибо аналогия с «человеческими гостями» напоминает третий член классического пятичленного индийского силлогизма (пример), а завершение его доводов: «следовательно, пусть он не принимает пищи», содержательно совпадая с начальным тезисом («пусть он не принимает пищи»), — пятый (заключение).

Другой пассаж того же текста, касающийся исследования проблемы объекта жертвоприношения *саннайя* (принесение в жертву Индре сладкого или кислого молока, могущего «заместить» вторую жертвенную лепешку), заслуживает того, чтобы привести его целиком:

«Далее, некоторые жертвуют [саннайю Индре как] Махендре (великий Индра), аргументируя: „Верно, до убийства Вритры [он] был „Индра“, но, убив Вритру, стал „Махендра“, равно как [царь становится] Махараджа (Великий царь), одержав победу. Следовательно, [саннайю должно жертвовать ему как] Махендре. Но пусть, однако, жертвует ее ему как „Индре“. Вель Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру. Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“» (I.6.4.21)³⁹.

В сравнении с предыдущим примером настоящий демонстрирует уже вполне эксплицированную логическую аргументацию в исследовании конкретной проблемы, да и сама проблема неожиданно трансформируется из ритуалистической в семантическую — соотношения «Индры» и Индры. Аргументация сторонников «Махендры» соответствует по типу второму аргументу Ашадхи Саваясы — суждению по аналогии, но сама форма этого заключения выражена здесь значительно четче: сказанное в связи с примером совершенно «симметрично» сказанному в связи с предметом дискуссии. Аргументация же сторонников «Индры» оказывается уже вполне состоявшимся силлогизмом, в котором вербализованы три члена классического индийского умозаключения:

тезис (*пратиджня*): «Пусть он жертвует ему как „Индре“»;

основание вывода (*хету*): «Ввиду того что он остается Индрой и до и после убийства Вритры»;

заключение (*нигамана*): «Следовательно, пусть он жертвует ему как „Индре“».

Сказанного, думается, достаточно, чтобы оценить значение деятельности ритуалистических школ для будущей философии. Исследование, казалось бы, вполне частных обрядовых суждений привело к появлению значительно более абстрактной проблематики — соотношения имени и его референта, а сам способ организации исследования в полемике — к началу формализации дискурса

в силлогистической экспозиции, что позволяет говорить уже об истоках индийской логики. Ритуалистическое происхождение силлогистической аргументации помогает серьезно продвинуться и в решении многодискутируемого вопроса об истоках различий аристотелевского и индийского силлогизмов. Оно дает возможность прежде всего понять, что «лишние члены» последнего восходят уже к эпохе полемики ритуаловедческих школ и несут контравертивную функцию (в классической греческой силлогистике этот полемический контекст в большой мере «снят» научным дедуктивизмом⁴⁰).

Принципиально важным достижением ритуаловедов надо признать формирование подходов к построению критериев истины как универсальных суждений, обеспечивающих возможность верификации любого решения любой частной проблемы. К формулировке таких критериев закономерно вели сама практика все расширяющихся дискуссий, экспансия полемистов во все области ритуаловедческого знания.

Обратимся к той же «Шатапатха-брахмане» в связи с уже упоминавшимся вопросом о посте, но по случаю другого обряда — церемонии посвящения при жертвоприношении «божественного напитка» сомы (*дикша*). Отвергая практику тех, кто добавляет к постной пище первого дня церемонии разные виды овощей и ароматическую приправу, составитель данного отрывка текста указывает, что так поступать не нужно, если, конечно, не желают получить результатов неблагоприятных. Свое суждение он снабжает следующим обоснованием: все, так поступающие, совершают «человеческое действие», неблагоприятное для совершения жертвоприношения (II.2.2.15). Точно та же аргументация приводится при оценке определенных формул, которыми обозначается жрец-хотар (I.4.1.35), а также определенных способов выливания воды из сосуда (III.3.4.31).

На первый взгляд снова может показаться, что речь не идет о чем-то неожиданном: аргументация от негативных возможностей применения той или иной ритуальной затеи в Брахманах — дело обычное (см. 1). Однако все известные нам до сих пор полемические «угрозы» носили вполне частный, контекстный характер, равно как и апелляция к «дурным примерам» из прошлого. Иное дело здесь: «человеческий фактор» как единый принцип верификации самого широкого диапазона частных обрядовых практик носит всеобщий, а потому «безличностный», бесконтекстный характер, давая уже готовый, а потому и формальный способ оценки самых разнообразных явлений и суждений (в этой связи не совсем случайна и та же силлогистическая интонация — это неблагоприятно, ибо имеет «человеческий» характер; известно, что все «человеческое» неблагоприятно; следовательно...).

Но если апелляция к «человеческому фактору» обобщает оценки многих суждений и практик, то сама она, в свою очередь, ока-

зывается относительно частной в сравнении с некоторыми другими критериями, выработанными полемизирующими ритуалистами.

Тот же памятник предлагает нам целый синопсис мнений эрудитов о проблеме порядка принесения жертвы сальника жертвенного животного при *vapa*-жертвоприношении, совершаемом на второй день церемонии *aśvamedhi* — жертвоприношения коня. Сатьякама Джабала считает, что прежде всего надо принести в жертву сальник, посвященный «всем богам», Саумапа Манутантавья убежден, что приоритет должен принадлежать Индре и Агни, Шайлали настаивает на необходимости начать с Праджапати, Бхаллабей отдает предпочтение временам года, а Индрота Шаунака вообще советует особенно «не суетиться», а постепенно переходить от одного божества к другому. Эти суждения составитель данного отрывка текста заключает словами: «Так они говорят, но установленная практика (*āvṛtta*) от этого отлична» (XIII.5.3.1-5). Такая же аргументация представлена в дискуссии относительно размеров кирпичей в связи с одним из этапов *agniçayāni* — многодневной церемонии сооружения жертвенного алтаря (VI.1.2.24—25), и в «Каушитаки-брахмане», где составитель текста завершает сводку мнений по одному из вопросов констатацией наличия «установленного правила» (VI.14).

Новый уровень критерия оценки суждений обнаруживается в «Шатапатха-брахмане» в связи с другим аспектом сооружения жертвенного алтаря. Некоторые знатоки советуют закладывать в алтарь вместо голов жертвенных животных «золотые кирпичи», иные же — глиняные, аргументируя тем, что земля — убежище всех мертвых (значит, стало быть, и закланых животных), а потому посредством глины можно как бы собрать нужные головы. Составитель отвергает эти рассуждения на том основании, что рекомендуемые не знают ни «практики», ни «истолкования» (*āvṛtta-brāhmaṇa*) этих жертв (VI.2.1.38—39).

Если в Брахманах формулируются критерии истины ритуалистических суждений, выражающие установку на введение верификационных принципов в ходе «стихийной» полемики, то Шраута-сутры, систематизирующие и «практику» и «теорию» ритуаловедов, уже содержат разделы, специально посвященные правилам, применимым к различным объемам ритуальной эмпирии. Речь идет о сутрах, получивших название *paribhāṣā*, что в интерпретации Я.Гонды, авторитетнейшего специалиста по ведийской и поздневедийской литературе, означает «дискурс вокруг текста», а функциональное значение, по обоснованному истолкованию американского исследователя Ф.Сталя, соответствует понятию «метаправило» (*metarule*)⁴¹. Эти «метаправила» определяют применение и интерпретацию частных правил по ритуалу, представленных в «обычных» сутрах.

Самые древние парибхаши встречаются в специальном разделе, завершающем шраута-сутру Баудхаяны (согласно общеприня-

тому мнению, древнейшего текста данного жанра) и названном «Карманта» — «Завершение ритуала». Одно из «метаправил» гласит: «Не должно ради ритуального акта прерывать мантру» — и тем самым обобщает правила, касающиеся применения мантр в обрядах. По другому «метаправилу», в случаях, когда производится заклинание жертвенного животного, мантре надлежит быть краткой, а церемонии — длительной, в остальных случаях все наоборот (XXIV.6).

Универсализация правил по ритуалу означала процесс все большего обобщения «метаправил», и уже в древней «Шанкхаяна-шраута-сутре» мы встречаем прецедент формулировки «метаметаправила», при котором предметом определения выступает сама парибхаша. Согласно соответствующей парибхаше, «метаправила» как таковые должны быть релевантны «ко всем обрядам» (I.1.29).

В результате создаются условия для будущего конструирования общей «идеальной» метасистемы знания, в которой может быть найдено место и для верификации любого частного суждения. Роль этого момента в истории будущей индийской философии трудно переоценить, но она станет актуальной только в классический период.

Зато некоторые конкретные способы полемики риторического порядка оказались пригодными для утилизации индийскими философами уже начального периода.

«Шатапатха-брахмана» дает сводку мнений эрудитов по вопросу о том, следует ли на одном из этапов церемонии установления священных огней (*агньядхана*) делать отверстие в жертвенной кашнице для очищенного масла, чтобы, влив его туда, мазать им три палочки из дерева ашваттхи, а затем, ставя их на огонь, сопровождать это действие рецитацией трех стихов «Ригведы», содержащих слова «палочка возжжения» (*самидх*) и «жертвенное масло» (*гхрта*). Учитель Бхаллабея замечает, что в указанных рассуждениях допускается ошибка того же типа, как если бы кто-то, «делая одно, желал бы получить другое, желая обозначить один предмет, назвал бы другой, желая пойти одним путем, пошел бы другим» (II.1.4.5—6). Бхаллабее никак не откажешь в изяществе, его демарш хорошо построен. Однако его способ опровержения еще не формализован, чего никак не скажешь об ином случае — при оценке альтернативных взглядов в качестве «простой спекуляции», не основанной на практике, или в качестве «простой констатации чужих взглядов» (*saiṣā mīmāṃsaiṣa* и т.д.), не могущей быть принятой за авторитетное суждение (I.3.5.12—13, III.1.4.22 и т.д.).

Полемические формулы названного типа должны были использоваться в словесных турнирах при дворах поздневедийских царей и хорошо помогать арбитру спора (будь то коллегия эрудитов-брахманов или сам царь) присуждать победу какой-либо стороне и констатировать поражение противной. Они скоро окажутся лучшим оружием и полемистов-философов. «Деструктивный» харак-

тер индийской философской полемики найдет даже своеобразную канонизацию в системе ньяя, последний из основных топиков которой (*ниграха-стхана*) означает не что иное, как констатацию поражения в диспуте.

Бросим взгляд и на другие памятники, близкие Брахманам по жанру. Так, «Тайттирия-араньяка» открывается разделом, посвященным жертвенному огню *арунакету* и включающим преимущественно мантры, которые произносятся при закладке кирпичей для алтаря, перемежаются стихами «Ригведы» и цитатами из «Тайттирия-брахманы», а также вопросами, ответами и рассуждениями относительно достоинств церемонии и того, что она дает совершающему ее. Этот чисто ритуальный материал предваряется перечислением таких источников знания, как «предание» (*smṛti*), «восприятие» (*pratyakṣa*), «традиция» (*aitihya*) и логический вывод (*апштāпа*), «относимых с ритуалистическими рассуждениями применительно к солнцу (I.2).» Такого рода теоретическое введение в чисто ритуальный материал заставляет предположить, что именно ритуаловедческие поиски универсальных и объективных критериев истины лежат у истоков тех движений теоретической мысли, которым будет суждено привести к созданию всей индийской эпистемологии. Ведь перечисляемые здесь средства познания — не что иное, как будущие *праманы*, источники/инструменты валидного знания, составлявшие каркас теории познания всех философских школ и систем.

Современная наука охотно и справедливо признает, что кодификация и анализ языка в сутрах великого индийского грамматиста Панини (около IV в. до н.э.) вполне сопоставимы со многими решающими достижениями новейшей структурной лингвистики. Однако система Панини — это кульминация работы древних индийских языковедов. Но и самый беглый обзор некоторых результатов, достигнутых уже предшественниками Яски и Шаунаки, убеждает в том, что еще в поздневедийскую эпоху индийские филологи-экзегеты продемонстрировали научный потенциал такого уровня, который перекрыл проблемное поле многих дисциплин европейского научного знания не одной эпохи.

Проблемное поле поздневедийских филологов-экзегетов целесообразно, на наш взгляд, разбить на два сектора, один из которых охватывает проблемы систематизации ведийского языка, другой — проблемы интерпретации ведийских текстов.

Теоретическое исследование проблем ведийского языка можно обобщить как изучение элементов четырехчастной классификации, в которой различались имя (*pāman*), глагол (*ākhyāta*), аффикс (*upararga*) и частица (*nipāta*) в их этимологическом аспекте⁴². В «Нирукте» Яски засвидетельствована весьма содержательная и развернутая дискуссия, которая велась между учителями Шакатаяной и Гаргьей по вопросу о возможности образования всех имен от глаголов при помощи суффиксов. Первый решал воп-

рос положительно, несмотря на целую систему контраргументов, представленную вторым, пытавшимся ограничить обобщение «все», доказывая, что «не все» имена могут быть подвергнуты такому этимологическому анализу (I.12—14). Хотя Гаргья был прав, дальнейшая индийская — и этимологическая и грамматическая — традиция пошла за Шакаатаяной (что не помешало Яске в другом месте критиковать его за произвольное деление слов на «половинки» — I.13)⁴³. Эти же два замечательных языковеда вступили в интересную и аргументированную полемику относительно сигнификативности (значимости) таких аффиксов, как *rga-*, *raḡā-* и пр. Гаргья отстаивал концепцию, согласно которой они выражают смысл и сами по себе, независимо от имен и глаголов, что отрицалось Шакаатаяной (I.3 и т.д.). Учителя разошлись и в воззрениях на «коренное» происхождение гласных (I.3).

Третья из наиболее дискуссионных проблем заключалась в решении вопроса о возможности признания хотя бы некоторых звукоподражательных слов. Если ряд умеренных этимологистов признавал их наличие, то «экстремисты» вроде Аупаманьявы возводили даже явно звукоподражательные слова типа *kāka* («ворон») к забытым, «темным» корням (V.7 и т.д.). Очевидно, что высокий уровень постановки хотя бы только названных проблем никак не снижается упорством некоторых «радикалов», да и сам их радикализм — лучшее свидетельство торжества системного мышления в творчестве древнейших индийских лингвистов.

Дискуссии по проблемам интерпретации ведийских текстов целесообразно представлять в последовательности, соответствующей уровням текстов, с которыми работали поздневедийские филологи.

Яска приводит расхождение во мнениях различных учителей, скажем Шакапуни и Таиттики, относительно интерпретации отдельных слов, например, в связи со значением термина *ṣitātman* («то, чья природа белая»); у Галавы он означает уже известный нам сальник (IV.2). Диспут развернулся и по поводу толкования отдельных сложных слов типа *pañca-janāḥ* («пять народов»). Тут оппонентом уже известного нам Шакаатаяны выступил Аупаманьява (тот самый «экстремист» в этимологизировании), усмотревший здесь намек на четыре основных «сословия» — варны и племя нишадов как пятое⁴⁴. Шакапуни же предпочитал увидеть здесь четырех главных жрецов и пятым самого заказчика жертвоприношения — *яджаману* (III.8).

Далее филологи переходят к истолкованию отдельных стихов и гимнов. Нормативной темой теоретической дискуссии поздневедийских диалектиков оказывается прежде всего вопрос о том, какое именно божество признавать «автором» той или иной мантры. По данным Шаунаки — составителя «Брихаддэваты», Шакапуни доказывает, что в «Ригведе» V.42.12 подразумевается Идаспати, а Глава аргументированно отстаивает кандидатуры Парджаньи и Агни. Тот же Шакапуни совместно с Мудгалой настаивает на при-

существовании в «Ригведе» VIII.6.30 Агни Вайшванары, тогда как другие видят здесь Индру. Еще большее расхождение обнаружилось при исследовании денотата гимна «Ригведы» X.189 (ср. V.39, VI.46 и др.). Солидная полемическая аргументация реконструируется из свидетельств по поводу интерпретации «Ригведы» X.89.5. Согласно некоторым поздневедийским философам, в этом стихе (гимн в целом посвящен Индре) прославляется Сома. Признаки такой возможности — принадлежность данного божества к тому же миру, к которому относится «царь богов», и тот факт, что Сома обычно выступает компаньоном Индры. С этим не согласен Шакапуни, считающий, что Сома в данном случае «несуществен», ибо есть «метаправило» — в гимнах, посвященных Индре, не может быть «существенного» упоминания об этом божестве.

Еще более высокий уровень теоретической рефлексии выявляется при переходе к дебатам по целостному собранию ведийских гимнов. Если вспомнить, что говорилось выше о полемике в связи с сигнификативностью префиксов, нельзя не удивиться системности в проблемном подходе поздневедийских филологов, поставивших аналогичный вопрос в связи с целыми гимнами. Подробности дискуссии нам неизвестны, но известно, что здесь снова нашелся «экстремист», на сей раз некий Каутса, который сигнификативность гимнов отрицает.

Параллели концепции Каутсы, обнаруживаемые в «Миманса-сутрах» (I.2.2, 34—38), подвели крупного индийского исследователя «Нирукты» Б.Бхаттачарью к предположению, что сей авторитет был вообще не столько этимологом, сколько протомимансистом⁴⁵. Однако Ф.Сталь находит в приведенном пассаже сутр мимансы доказательство того, что Каутса стоит у истоков позиции, которую мимансаки как раз критикуют. Тем не менее точка зрения Каутсы более чем далека от свободомыслия, напротив, он в радикальной форме (явившейся «соблазном» для ортодоксальных брахманистов) выражает классическое ритуалистическое мировоззрение, касающееся того, что ведийские мантры «действены» посредством самой их рецитации в обряде, благодаря чему их «естественный» смысл вполне факультативен⁴⁶. Оппозиция «операционалистов» и «семантистов» определяет важнейшее полемическое поле древнеиндийских экзегетов: то, что у Каутсы должны были быть уже и современные ему оппоненты, сомнения не вызывает.

Проблема значимости ведийских гимнов встала в связи с постановкой и такого удивительного по научной зрелости (для буддийской эпохи) вопроса, как целесообразность составления сплошного комментария ко всем Ведам. Каутса высказался в пользу того мнения, что подобный комментарий был бы бесполезен, поскольку ведийские гимны темны и лишены смысла (anarthaka). На это Яска, уже, вероятно, не в шутку рассердившись, отвечает, что не нужно порицать столб, если тот, у кого дефект зрения, его не видит (I.15).

Поздневедийские исследования собрания ведийских гимнов вывели к жизни и другую контрверсию — на сей раз в среде тех, кто признавал значимость ведийского текста. Мы также решаемся оценить ее как один из наиболее высоких взлетов теоретической рефлексии поздневедийских филологов-эксегетов. Яска в «Нирукте» часто ссылается на две основные школы толкователей Вед: *айтихасиков* («последователи предания») и *атмавадинов* с «союзными» *найруктами* («учащие об Атмане» и «этимологи»). Первые пытались доказать «историчность» ведийских божеств и описываемых в гимнах событий. По их убеждению, боги-близнецы Ашвины были когда-то обычными царями, а сражение Индры и Вритры отражало реальные события и не может быть объяснено, как то делают этимологи, в качестве аллегории. В итоге перед нами религиозная концепция, частично соответствующая античному эвгемеризму⁴⁷. Но вторые твердо отстаивают именно метафорический характер ведийских «событий» (ср. аллегорезы стоиков): сражение Индры и Вритры — не «исторический» инцидент, но символ либо освобождения вод, запертых в облаках, на восходе солнца, либо удаления темноты лучезарными солнечными лучами (II.10—12, 16 и т.д.). В итоге перед нами религиозное учение, уже однозначно соответствующее европейской мифологической школе XIX в.⁴⁸

Аналоги указанных методов толкования мифов в европейском религиоведении подчеркиваются нами отнюдь не случайно. Речь идет о двух радикальных способах описания «мира Вед» посредством сквозной интерпретации всех гимнов — интерпретации, основанной на общей концепции, которую только и остается применить к частному случаю. Мы не знаем, были ли реализованы возможности подобной сквозной интерпретации ведийских гимнов в поздневедийский или последующие периоды древности, и сомневаемся в том, что подобная задача была вообще по силам филологам той эпохи. Важно то, что и «историки» и «аллегористы» противопоставили свои альтернативы позиции того не по времени теоретичного скептика, жестко «оборванного» Яской, который считал, что сплошной комментарий предполагает по крайней мере «связность» комментируемого текста.

II. Аналитическая экспозиция топиков, наличие которой составляло, согласно раннесредневековым найяикам, различительный признак дисциплины, соответствующей нашей европейской «философии» (*ānvīkṣikī*), рассматривалась ими через последовательность трех дискурсивных действий. Первое соответствует выделению определенного класса объектов исследования (*uddeśa*), второе — дефинированию каждого элемента этого класса (*lakṣaṇa*), третье — критической верификации или собственно исследованию каждого из полученных определений (*paṅkṣā*)⁴⁹.

Всякая последующая операция опирается на предыдущую (вторая на первую, третья на вторую), и вся трехступенчатая модель экспозиции философских топиков представляет собой обоб-

щение исторической практики деятельности индийских философов в канонизированном и формализованном метаметодом, перекрывающем все частные способы исследовательской деятельности (см. выше, в связи с «метаправилами»). Однако ее трехчастный синтаксис начал складываться еще задолго до того, как в брахманистской культуре появились философские топики как таковые. Формализованные механизмы анализа начали разрабатываться теми же поздневедийскими ритуаловедами и филологами-экзегетами, которые разработали и первые модели индийской диалектики. Весь дальнейший материал призван продемонстрировать начальные этапы каждой из трех названных ступеней исследовательской деятельности, а затем выявить некоторые перспективы их применения, частично реализованные уже на рассматриваемом здесь этапе индийской культуры.

Границы, отделяющие пусть самые рудиментарные, но «уже теоретические» систематизации понятий от самых подробных, но «почти теоретических» таксономий, еще более трудноуловимы, чем в случае аналогичных демаркаций в связи со становлением поздневедийской диалектики. Но мы все-таки вряд ли сильно ошибемся, если отметим, что теоретические классификации, к которым восходят и будущие собственно философские, содержат в качестве своих объектов реалии абстрактного (не конкретного) наполнения, носят не только прикладной, но и самоцельный характер и, главное, обнаруживают четкие различия между систематизируемым и систематизирующим в качестве единичного и родо-видового.

С примером систематизации самого простого типа знакомит истолковательный пассаж «Гайттирия-самхиты», где постулируется, что каждый брахман рождается с долгом трех видов: ученичество по отношению к риши, жертвоприношение богам и долг потомства предкам; освобождается от этих трех долгов тот, кто имеет сына, жил на положении ученика, совершал жертвоприношения (VI.3.10.5). О наличии самоцельности данной систематизации свидетельствует помещение этого пассажа в контекст очевидного «авторского отступления», после которого брахманист вновь возвращается к ритуалистической и мифологической конкретике (далее идет хорошо известное повествование о войне богов с демонами-асурами). В сходный контекст помещен и пассаж «Чхандогья-упанишады», где тоже представлена трехвидовая классификация долга. Первую его ветвь составляют жертвоприношения, изучение Вед и подаяние, вторую — аскеза, третью — ученичество (II.23.1). О каждой из них говорится, что она ведет к «мирам добродетели», а весь пассаж заключается словами о том, что прочно утверченный в Брахмане достигает бессмертия.

Но каким образом порождаются те систематизации, которые можно охарактеризовать как чисто теоретические классифика-

ции, свидетельствуют сведения об уже знакомых нам предшественниках Яски и Шаунаки.

Деление слов на «имена», «глаголы», «аффиксы» и «частицы», с которыми работали эти этимологи, очень серьезно отличается от обычных лексических каталогов типа *нигханту* (наиболее известный, хотя наверняка не самый древний образец — каталог Яски). Очевидно, что в этом случае мы имеем дело с уже достаточно развитой лингвистической концепцией, началами структурной лингвистики как науки. (Если учесть попытки выведения имен или звукоподражательных слов из глагольных корней, то глагол мог служить базой классификационного анализа.) Признаками теоретической классификации должны были обладать и те перечни четырех способов производства имен, которые отдельные предшественники Яски (Гаргья и Ратхикара) противопоставляли сторонникам десяти таких способов. Poleмика между ними предполагает, что «минималисты» редуцировали модель «максималистов» до основных, несводимых к другим типам производства имен, рассматривая остальные в качестве подвидовых вариантов видовых. Когда будущие философы начнут полемику по поводу числа «атомарных», несводимых к другим источников валидного знания — праман, они окажутся с методологической точки зрения последователями предшественников Яски.

О том, как конкретно формировались теоретические классификации древнейших фонетистов, мы не знаем. Зато нам известны уже некоторые результаты этого процесса. Так, «Айтарея-араньяка» позволяет интерпретировать речения учителя символического толкования ритуала — Храсвы Мандукеи как признание в качестве устоявшегося деления звуков на спиранты (*ūṣma*), смычные согласные (*spaṣa*), гласные (*svara*) и полугласные (*antaḥstha*). Более экономная схема, приводимая в том же тексте, предполагает деление на согласные вообще (здесь *vaajāpa*), гласные (здесь *ghoṣa*) и те же спиранты (III.2.1, II.2.4). Сопоставление двух классификаций свидетельствует помимо концептуализации понятия звука речи о попытках максимального редуцирования классифицируемых элементов, а также о возможной уже в поздневедийскую эпоху разработке языка описания звуков. Это предположение подтверждается свидетельством «Чхандогья-упанишад», которая также фиксирует концепцию трехчастного деления — снова на гласные, спиранты и смычные согласные, обозначаемые, как и у Храсвы Мандукеи. Важной особенностью сведений памятника является то, что в тексте дается указание и на способ артикуляции классифицируемых звуков. Гласные следует произносить раскатисто и энергично, спиранты — открыто и не глотая, смычные согласные — медленно и не «смешивая» друг с другом (II.22.3—5). Рекомендации носят не только практический, но и концептуальный характер, включая в себя элементы легкокодируемых определений каждого из выделенных классов звуков, пер-

востепенно важных для их систематизации (типа: гласные — это звуки, произносимые раскатисто и энергично и т.д.).

Протодефинитивным мы бы назвали такой классификационный анализ, в котором определения имеют не дедуцируемый характер, но уже «выписываются».

Самый элементарный феномен этого типа представлен в пассаже «Айтарея-брахманы», для современного европейского вкуса несколько малоэстетичном. Утверждается, что жертвоприношение состоит из трех компонентов: «вкушения», «поглощения» и «отрыгивания». Первое определяется как ситуация, когда устроитель жертвоприношения назначает жреца, который думает: «Пусть он наградит меня или предпочтет меня»; это есть нечто отдаленное и устроителю жертвоприношения пользы не приносящее. Второе — ситуация, когда устроитель жертвоприношения думает о жреце: «Пусть он меня не угнетает и не приводит жертвоприношение в расстройство»; это также — нечто, устроителю жертвоприношения пользы не приносящее. Третье — ситуация, когда устроитель жертвоприношения выбирает жреца с заведомо плохой репутацией; в этом случае боги испытывают к жертвоприношению такое же отвращение, как люди — к «отработанной пище» (III.46). Несмотря на некоторую неясность идентификаций приведенного пассажа, он позволяет увидеть, как введение в классификацию определения по типу $A=X$ дает возможность реализовать две задачи дефинирования: сформулировать отличие объекта A от объектов B и C и организовать транслянты нового знакового выражения (здесь ритуалистических терминов «вкушение», «поглощение», «отрыгивание») в системе выражений сложившегося языка. Однако дефиниций в буквальном смысле слова тут еще нет: речь идет скорее о типологизации предметов.

Зато целую систему эксплицитных определений (в контексте длительной и многоступенчатой классификационной игры) предлагает «Айтарея-брахмана» — в том же распределении «восхвалений» (*шастры*) утреннего и вечернего выжимания сомы. Любой ведийский текст (именно любой, уже не конкретный), содержащий слова «сюда» и «вперед», «запрячь», «повозка», «быстрый», «пить», и также упоминание божества в первой паде, свидетельство об этом мире, связь с *ратхантарой* и *гаятри*⁵⁰ и с будущим временем, определяется как символ первого дня выжимания сомы. Каждый ведийский текст, содержащий слова «прямой», «к», «между», «сильный», «расти», не содержащий слов «сюда» и «вперед», но содержащий упоминание о божестве в средней паде, свидетельство об атмосферическом мире, связь с *брихатом* и *триштубхом*, а также с настоящим временем, определяется как символ второго дня, противопоставляемого дню первому. Текст же, содержащий «равные окончания», слова «лошадь», «конец», «стоять», «превосходить», «три», а также повторения и аллитерации, все, что является символом «конца», упоминание божества в последней паде,

свидетельство о небесном мире, связь с *вирупой* и *джагати*, а также с прошедшим временем, определяется как символ третьего дня, противопоставляемого первым двум. Остальные «дни» складываются из определенных комбинаций элементов первых трех дней: четвертый включает элементы первого, пятый — второго, шестой — третьего и т.д. (IV.29—V.12).

Составители рассмотренного пассажа «Айтарея-брахманы» не изобрели лексических единиц, синтаксических закономерностей и корреляций со структурой космоса и времени, из которых складываются ритуальные «дни», да и сами эти «дни» восходят к практике древнего ритуала. Значительно важнее другое: здесь представлен механизм конструирования абстрактных, идеальных объектов, прежде всего в способе построения новых «дней» — четвертого, пятого и шестого, «производимых» от первого, второго и третьего и т.д. Подобное порождение идеальных объектов через несколько столетий станет достоянием не одной традиции индийской культуры (в том числе и буддизма), а сама «порождающая модель» к рубежу начального и классического периодов индийской философии получит отражение в первых опытах создания метафизической системы — у вайшешиков. Что же касается систематизации исходного материала, то она характеризуется, и это существенно, уже ярко выраженными инверсионными возможностями: определяемое и определяющее легко могут заменять друг друга (по типу: первый день — это любой ведийский текст, содержащий слова «сюда», «вперед» и т.д.). В ходе этого же «перевертывания» определений можно, исходя из последовательных взаимоотрицаний в наборах первого, второго, третьего и других, кратных им «дней», получить модель типа гегелевской «тезис — антитезис — синтез».

В контексте той же дефинитивной игры нужно особо выделить два определения, отличающиеся заметной «серьезностью». Такое впечатление оставляют экскурсы, которые совершает составитель «Каушитака-брахманы», в символогию второго и третьего дней выжимания сомы. Перечисляя уже известные нам признаки ведийских текстов второго дня, составитель данного отрывка называет и настоящее время, но делает вдруг паузу и, словно после кивка в сторону аудитории, поясняет: «Настоящее — это то, что перед глазами, но не осязаемо». Точно так же, перечислив признаки третьего дня, в том числе прошедшее время, и упоминание божества в последней паде, он вдруг возвращается назад и констатирует: «Прошедшее — это то, что относится к тому, что уже произошло», а затем снова перечисляет слова «лошадь», «корова», «повозка» и т.д. (XII.2—3).

Обращает на себя внимание и явная абстрактность определяемых категорий, и само появление авторских пауз в связи с ними. Видно, что ритуалисту хочется «размяться» после добросовестно проведенной игры в определения, но поскольку он не дефиниро-

вать уже не может, то даже его мгновенная разминка обретает форму определения.

Теперь обратимся к услуге, которую ритуаловеды оказали будущей философской терминологии. В одном из пассажей «Тайттирия-самхиты» рассказывается, как владыка богов и людей Праджapati, возжелав (уже не в первый раз) потомства и скота, вытащил из своего «божественного» тела сальник и положил на огонь. Так была вызвана к жизни безрогая коза, которую он принес в жертву и от которой произвел нужное ему потомство и скот. Эта пикантная легенда, вполне обычная, правда, для языческого благочестия, заканчивается рекомендацией жертвовать Праджapati безрогую козу, чтобы она тоже принесла потомство и скот. Но далее следует значительно более интересное рассуждение: борода — «характеристика» человека, отсутствие рогов — лошади, наличие резцов на одной только стороне — скота, наличие овцеобразных копыт — овцы, козья природа — коз (II.1.1, ср. V.5.1).

К этим определениям можно отнести с юмором: отличительный признак человека выделен, на наш взгляд, не без поспешности, а способ определения овцы и тем паче козы прямо обнаруживает логический круг. Однако перед нами едва ли не самая ранняя попытка задуматься о дифференциальных знаках перечисляемых объектов.

В Брахманах функция «характеристики» (gīra) стабилизируется. В «Айтарея-брахмане» упоминается «характеристика» второго «дня» выжимания сомы (III.29). В «Шатапатха-брахмане» характеристическим признаком весны названо веяние ветра с востока, лета — раскаты грома, дождливого сезона — дожди, осени — зарницы, зимы — прекращение дождя (II.2.3.8). Целая система «характеристик» Индры представлена при истолковании некоторых ригведийских стихов в «Айтарея-араньяке» (I.2.1.2).

В «Шатапатха-брахмане» снова цитируется Яджнявалкья. Почтенный риши начинает свою сентенцию с констатации тезиса, согласно которому *агнихотра* должна рассматриваться не как шраута-ритуал (жертвоприношение хавис), но как домашний обряд (*нака-яджня*). Дело в том, что во время церемонии первого типа в огонь нужно вливать то, что снимается с жертвенной ложки, а здесь после жертвоприношения воду выпивают мелкими глотками, тогда как молоко выливают. Но именно последний момент — принадлежность домашнего обряда. Составитель данного отрывка поясняет свою мысль: речь идет о «животной характеристике» агнихотры (*raśavuat gīrat*), ибо домашнее жертвоприношение относится к тому, что связано с животными (II.3.1.21).

Но вот в той же Брахмане представлена начальная рефлексия и по поводу самого понятия «характеристика». Составитель одного из отрывков инструктирует ритуаловеда на тот предмет, что, коль скоро будет задан вопрос: «Если о семени говорится как о семени,

то что служит его семенной характеристикой?» — надо сказать: «„Белое“, ибо семя белое, или „Пятнистое“, ибо семя как бы пятнистое» (VII.3.1.36).

Речь идет уже не о дифференциальном признаке какого-то единичного феномена, но о значительно большем — попытке выявить суть предмета, которую можно отделить от любых его частных второстепенных атрибутов. Менее важен тот факт, что ритуаловед на свой замечательный вопрос (о достоинстве которого он, думается, и сам не догадывается) дает достаточно тривиальный ответ (как его коллега, который различил человека по признаку ношения бороды), поскольку то, что семя белое (или пятнистое), еще, конечно, не составляет его сущностного определения. Главное, что вопрос был поставлен.

Большой интерес представляет и трансформация многозначного слова *gūra*; в своем первоначальном смысле оно соответствовало внешнему виду объекта, а затем интериоризировалось до его сущностного значения. В самом деле, в «Ригведе» под *gūra* понимаются прекрасная, блестящая внешность, красота, внешний облик в целом, а также цвет (черный, алый и т.д.). Слово встречается в 15 компаундах, среди которых можно выделить «золотистый цвет» (*hiraṇya-gūra*), «прекрасный вид» и т.д. Хотя сложное слово *viśva-gūra* допустимо интерпретировать как абстрактную «всеформенность», оно означает в качестве собственного имени-эпитета лишь «обладающую всеми обликами/цветами» волшебную корову, сотворенную божественными демиургами Рибху. Противоположное по смыслу сложное слово *eka-gūra*, которое, казалось бы, намечает «униформенность», — на деле лишь эпитет бога Агни «одноцветный» (близкий эпитет *agni-gūra* — «пламенноцветный»), тогда как *vi-gūra* — «разноцветный», «разнообразный»⁵¹. И только поздневедийским ритуаловедам это вполне экстравертное слово обязано своим превращением в термин, означающий «внутренняя форма» как спецификация, «природа», дифференциальный признак объекта (притом что экстравертные значения данного понятия постоянно воспроизводятся в индийской культуре и оказываются морфологически весьма продуктивными — ср. *gūrip*, *gūripī*, *gūrua*, *gūrasvin* и т.д.)⁵².

Для историка индийской философии самое существенное здесь заключается в том, что указанное слово в интересующем нас значении становится прямым предшественником понятия *lakṣaṇa* («характеристика», «знак», «признак») в качестве нормативного термина для определения и, что важнее, самого процесса дефинирования. Можно предположить, что последний термин оттесняет своего предшественника из философской литературы и из-за его картинности и обиходности, которые должны вызвать у философа неудовлетворенность⁵³.

Менее эксплицитно на поздневедийском материале представлен третий и последний вид деятельности классического индийско-

го аналитика — обоснование полученных определений. Это обстоятельство не вызывает удивления, поскольку в данном случае мы имеем дело уже с самым «продвинутым» типом работы аналитика. Тем не менее есть основания говорить о функциональных прототипах и этого феномена. Так, составитель «Айтарея-брахманы» объясняет, почему ведийский текст, не содержащий слова «сюда» и «вперед», но содержащий «стоять», может быть определен как символ пятого «дня»; пятый «день» есть повторение второго. Точно так же обосновывается определение текста, содержащего «одинаковые окончания» в качестве символа шестого «дня»: — потому что шестой есть воспроизведение третьего (V.12.6—7). Более сложный тип обоснования дефиниции выявляется в «Каушитаки-брахмане», где определение мантры объясняется связью ее структуры с символогией соответствующего «дня» (XXV.13).

Теперь остановимся на «применениях» деятельности поздневедийского аналитика, которые проявились уже в рассматриваемый период, но окончательно реализовались на гораздо более поздних стадиях развития индийской теоретической культуры.

Приложение анализа, работающего с объектами исследовательской деятельности, к самой этой деятельности позволило поздневедийскому теоретику систематизировать те виды «организованного знания», которые в индийской культуре получили обозначение шаштр. Примером может служить свидетельство «Тайттирия-упанишады» о фонетике, имевшей уже специальное наименование — *śikṣā* (I.2). Эта дисциплина определяется формально, т.е. вполне теоретично, как единство шести структурных компонентов: учений о звуке (*varṇa*), об акцентировке (*svara*), о длительности произношения (*mātrā*), об «усилии» при произношении (*bala*), о «выравнивании» (*sāma* — имеется в виду мгновенная пауза между предыдущим и последующим звуками, как бы связывающая или «выравнивающая» их) и о «соединении» (*saṅtāna*) — эвфоническое соединение звуков, правила сандхи⁵⁴.

При всей значимости только что приведенного, формального описания предметных единиц конкретной дисциплины систематизация фонетики остается еще простой моделью описания шаштры. Качественно иной уровень дескрипции системы организованного знания обнаруживается в шраута-сутрах, которые в качестве систематизации материала Брахман справедливо осмысляются некоторыми современными исследователями этих памятников как опыты научного в современном смысле слова — описания-обобщения не только ритуала, но и ритуаловедения⁵⁵. В первую очередь речь идет о *парибхашах* — уже знакомых нам разделах шраута-сутр, посвященных «метарегулированию» регулирования всех частных правил ритуаловедов. Здесь хотелось бы затронуть другой аспект тех же парибхаш, отражающих не только прескриптивную, но и дескриптивную деятельность теоретиков шраута-ритуала⁵⁶. Он,

на наш взгляд, представляет собой кульминацию всех достижений поздневедийской аналитики, уровень которой на века останется образцом для брахманистских философов.

Обратимся к парибхаше, вероятно, самого первого из дошедших до нас памятника шраута-сутр — сутр Баудхаяны (XXIV.1-5). Парибхаша Баудхаяны открывается своеобразным метаопределением — его предметом объявляется любая ритуальная процедура. Последняя же осмысливается как группа пяти компонентов: метрические тексты Веды (chandas, или мантры «Тайттирия-самхиты»), брахманы (имеются в виду все тексты этого типа школы тайттириев), «вера» (pratyaya) как основание эффективности ритуального действия, метод (puṣya) как «система», «правила» и «структура» (samsthā) жертвоприношения. Далее Баудхаяна дает развернутое определение каждого из пяти компонентов своей классификации, указывая его функциональное место в системе ритуала — через описательные характеристики и через примеры.

На следующем этапе составитель текста конструирует новые базовые понятия, которые должны соответствовать «каркасам», призванным поддерживать пятиярусное здание ритуальной процедуры. Речь идет о «топике», «отсылке», «месте действия» и, наконец, о понятии, именуемом adhikaraṇa. Оно снабжается хорошим определением: adhikaraṇa есть правило, согласно которому если действие, сопровождаемое мантрой, осуществляется успешно, то оно всегда должно сопровождаться данной мантрой.

Далее, на пути обобщения ритуальной эмпирии Баудхаяна предлагает, прибегая уже к специализированному метаязыку описания, дифференциацию между «основой ткани» (tantra) и «утком» (avāra). Первое означает общие элементы всех единичных обрядов, идентичные «модели» ритуала как такового, второе — элементы, варьирующие от обряда к обряду и соответствующие, таким образом, видовой характеристике каждого.

От «количественных» дифференциаций теоретик ритуала переходит к «качественным». Теперь его задача — различение обрядов торжественных и домашних. Системно мыслящий Баудхаяна довольствуется определением последних: то, что не «перекрывается» ими, должно относиться к первым. Характеристика домашних обрядов отличается уже просто великолепной формалистической объемностью: «Все, что жертвуется не на трех священных огнях, включается, чем бы оно ни было, в домашний обряд».

Отделив в системе ритуальных действий обряды торжественные от домашних, Баудхаяна иерархизирует обряды первого типа, причем снова на чисто формальной основе: церемониал обряда agniṣṭoma включается как «подмножество» в обряд atyagniṣṭoma, а церемониал уктхьи — в шодаши и ваджанею⁵⁷. Каждый «включающий» обряд отличается от «включаемого» тем, что содержит по отношению к нему один дополнительный элемент.

Иерархизированные классификации завершаются различени-

ем *pūrvā tati* и *uttarā tati*, соответствующих церемониям стандартным и модифицированным. Примером первого служит обряд сооружения трех священных огней, второго — обряд их передислокации.

Нельзя распрощаться с Баудхаяной, не остановившись еще раз на его гениальном изобретении «основы ткани» и «утка». Принято считать, что самый ранний опыт создания метаязыка в Индии принадлежит Панини. Но и здесь первые творческие находки принадлежат ритуаловедам (им, как говорилось, принадлежит и открытие «метаправил»), без которых не было бы и алгебраической записи правил языка у грамматистов. Индийским философам удалось реализовать это открытие лишь в позднесредневековых логических трактатах навья-ньяи.

Если в парибхаше Баудхаяны мантры и брахманы только перечислялись в системе элементов ритуала, то в «метаправиле» более поздней «Апастамба-шраутасутры» (XXIV.1.30—34) они уже подробно определяются.

«Мантры и брахманы — установление жертвоприношения. Именование Вед [распространяется] на мантры и брахманы. Брахманы — предписания для обряда. Остальные брахманы — истолкования, порицания, поощрения, примеры и прецеденты в прошлые времена. Мантры — отличное от этого»⁵⁸.

Обращает на себя внимание систематичность представленных здесь определений. Вначале мантры и брахманы получают общие характеристики — исходя из общего значения в ритуале и применительно к ним «родового» именованя Вед. Затем предлагаются «позитивное» определение брахман — через реализуемые в них прескриптивные и непискриптивные функции (последние делятся на подвиды) и «негативное» определение мантр как своего рода отрицание брахман. Этот чисто научный способ экспозиции элементов системы будет положен в основу подачи материала и в философских даршанах, начиная с их базовых текстов — сутр.

Систематизация категорий ритуала была, однако, не единственной сферой приложения анализа. Об этом свидетельствуют те пассажи Брахман, которые продолжают традицию классификации долгов ведийского дваждырожденного, известную нам уже из «Тайттирия-самхиты». «Тайттирия-брахмана» практически воспроизводит ее схему «трех долгов», только несколько более отчетливо акцентируя, что долг в виде обучения — долг риши, в виде жертвоприношения — долг богам, в виде потомства — долг предкам (VI.3.10.5).

Но вот схема из «Шатапатха-брахманы». Она начинается с определения, согласно которому «каждый, кто существует», рождается с долгами; типологизация их начинается уже не с долга риши, но с долга богам; добавляется еще один долг — людям, он «погашается» гостеприимством. Наконец, тут, думается, можно увидеть в сравнении с предыдущими схемами и небезызвестную инверсию: индивид не потому совершает жертвоприношения, что должен богам, но по-

сколько он «связан» с жертвоприношением, он рождается как должник богам; поскольку «связан» с изучением Веды, рождается как должник риши и т.д. (I.7.2.1—5).

Перечисленные инновации малозаметны, но весьма значимы. Перестановка определяемого и определяющего означает концептуализацию человека как единства конкретных реляций: это не «естественный человек» и, конечно, не несводимая ни к чему иному личность (личность и означает именно эту «несводимость»), а вместилище «объективных» факторов: жертвоприношения, изучения Вед и т.д. Уже приоритет долга богам перед долгом риши означает установку на превращение простой типологизации, ценностно вполне нейтральной, в нечто новое — иерархическую систему, где каждому воздается в соответствии с его статусом. Здесь мы встречаемся с весьма знаменательным явлением: то, что субъектом религиозного долга выступает уже не брахман, а человек вообще (и это подчеркивается), свидетельствует о явном переосмыслении и самого социума, который на глазах превращается из «круга посвященных» в общество людей, объединенных неким общим, хотя и неписаным законом.

Вот еще один отрывок того же текста (IV.3.4.4):

«Поистине, имеются два вида богов, ибо, действительно, [небесные] боги суть боги и брахманы, обученные и учащие, суть человеческие боги.

Жертвоприношение им делится на два вида: жертвоприношения — жертвоприношение богам, а дары жрецам — жертвоприношение человеческим богам, брахманам обученным и учащим.

Жертвоприношениями он ублажает богов, дарами жрецов — человеческих богов, брахманов обученных и учащих.

И те и другие боги, когда они ублажены, помещают его на небо» (ср. парафразу, где боги помещают «его» в состояние блаженства — *sudhā*, I.2.2.6)⁵⁹.

Мы привели этот пассаж целиком не только из-за его незаурядных ритмических достоинств, не совсем исчезающих и при переводе, и уж вовсе не из-за того, что он привлекает индологов как шокирующий пример самообожествления жреческой касты. (На деле ничего экстраординарного здесь нет: самообожествление жрецов — вполне нормальное явление для аномальной политеистической религии, в которой человекоподобный божественный мир оказывается лишь одним из механизмов самостоятельной ритуалистической технологии.) Рассматриваемый отрывок значительно интереснее с иной точки зрения. Его очень симметричная структура вмещает сразу три классификации, основанные на простом бинарном принципе: два класса богов, два вида жертвоприношений (соответствующих богам), два вида результатов (соответствующих жертвоприношениям). Но налицо еще два важных момента. Сама трактовка «богов» означает совершенно сознательную параметризацию социума через религию, а четко изложенный идеал «блаженства» — эксплицированную модель сотериологии, приведение к общему знаменателю частных задач представителей брахманистского общества.

Указанные тенденции находят логическое продолжение в последнем из цитируемых нами отрывков «Шатапатха-брахманы», где дана типологизация жертвоприношений. Есть пять «великих жертвоприношений»: живым существам, людям, предкам, богам и Брахману. Они совершаются соответственно каждодневным жертвоприношением существам, гостеприимством, возгласами «свадха», «сваха»⁶⁰ и... Здесь составитель текста делает паузу и, резко меняя стиль, конструирует определение: «Теперь о том, что касается жертвоприношения Брахману. Жертвоприношение Брахману — это ежедневное изучение [Веды]» (XI.5.6.2).

Кажется, что приведенное описание представляет собой лишь видоизменение известной уже типологизации долгов. И генетически оно действительно к ней восходит. Меняются только детали, но они весьма значимы. Трансформация четырехчастной схемы в пятичастную сопровождается заменой риши на «живые существа», в чем выражается претензия на охват в схеме всего космоса. Замена «долга» на «жертвоприношение» означает очевидную универсализацию религиозных реалий. Наконец, добавление Брахмана как адресата жертвоприношения означает не только конечное завершение иерархизации мира, но и особый путь этой иерархизации — через ее увенчание абстрактным абсолютом, который гарантирует особую сакральность и стабильность социуму жертвователей (ср. Чх.-уп. II.23.1). И это вступление в мир Абсолюта акцентируется дефинированием, в котором как бы и не было нужды, пока речь шла о вопросах более частных.

Сказанного, видимо, достаточно, чтобы понять, какую новую «комиссию» помимо еще раньше занимаемой должности организаторов научного знания приобрели поздневедийские аналитики. Они стали идеологами брахманистского общества — теми, кто сформулировал сами принципы его организации через концепцию ритуализма и, что не менее важно, систему его ценностных, в том числе и прежде всего религиозных, ориентиров⁶¹. В общей историко-культурной перспективе это означало появление одного из признаков выделения в «до-теоретической», дорефлективной религии ведийских кланов пусть узкой, но реальной «религии теоретиков», опиравшейся на созданную ими же идеологию ритуализма. И в этой связи вовсе не случайно, что идеологические пассажи «Шатапатха-брахманы» завершаются дефиницией — она означает упорядочение, установление пределов, фиксацию любого подвижного бытия в его стационарной сущности. Такова интонация идеолога как demiурга мыслительного порядка в социальном космосе. Утопия Платона, мечтавшего о коллегии мудрецов, организующих социум на основах «чистого разума», утопия, не состоявшаяся в Сицилии, по крайней мере за два века до того начала осуществляться в далекой от него Индии.

И надо признать, что этот социальный космос, обустроен-

ный поздневедийскими теоретиками, оказался домиком довольно крепким и вовсе не утопичным, успешно выдержавшим не одну цивилизационную бурю. Самая первая разразилась над ним как раз в тот исторический период, к которому мы сейчас и перейдем.

Глава III

ШРАМАНСКИЙ ПЕРИОД: ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФЫ

Хорошо известная парадоксальная закономерность истории, при которой люди своими действиями достигают результатов, прямо противоположных запланированным, оказалась всецело применимой и к теоретикам брахманизма. Желая создать рациональный и герметический космос идеальной организации общества дважды-рожденных и разработав саму идеологию, они вызвали к жизни хаос религиозно-аскетических течений, по своей идейной тенденции прямо антибрахманистских. Но та же закономерность проявилась и по отношению к лидерам указанных течений. Желая лишь пополнить число своих адептов за счет представителей брахманства — вытеснив последнее с авансцены религиозно-интеллектуальной жизни, они содействовали консолидации брахманизма как мировоззренческой системы и, что в нашем случае особенно важно, появлению первых «профессиональных» философов брахманистской ориентации. Речь идет о мыслителях, которые уже не просто приходили к отдельным «философемам», разрабатывая другие материи (что имело место в поздневедийский период), а специально исследовали философские предметы.

Оба внешне взаимоотрицающих, но внутренне однотипных феномена объясняются действием одной определяющей культурной парадигмы этой «осевой» эпохи индийской цивилизации. Возникновение антибрахманистских течений стало возможным благодаря альтернативности (прямо выразившейся в дискуссиях) в самой брахманистской культуре, когда ситуация плюрализма вышла за ее рамки, а деятельность первых философов-брахманистов — благодаря уже этой новой альтернативности, порожденной на сей раз древнеиндийскими «диссидентами», которые вызвали попытку ответа на нее, не выходя за рамки традиционализма. Говоря о нежелании выйти за его границы, следует иметь в виду, что сам традиционализм (как традиционность уже рефлексивная, предполагающая сознательный выбор «за» в самой ситуации выбора) не мог явиться ранее тех оппозиционных учений, которые такую ситуацию и создали. Взаимообуславливающий характер этих с точки зрения культурологии глобальных процессов в истории индийской цивилизации¹, когда возникла философия как основной теоретический модус

этой рефлексии, объясняет историческую синхронность всех названных процессов. Они начались, вероятно, на самом рубеже VI—V вв. до н.э., и весь ближайший период ввиду преобладания мироотречных течений за пределами традиционного брахманизма справедливо называть шраманским (от пал. *samaṇa*, санскр. *śramaṇa* — «аскет», «подвижник»)².

Основными источниками по рассматриваемому периоду закономерно оказываются памятники «диссидентских» традиций, берущих начало в шраманскую эпоху. Главные среди них — тексты буддистов, содержащие свидетельства о мыслителях, которых они вводят в круг современников Будды, какими их видела раннебуддийская традиция.

Здесь, однако, возникают очень серьезные хронологические проблемы. До самого недавнего времени было принято считать, что нирвана (смерть) Будды может быть датирована (несмотря на отдельные голоса скептиков) 80-ми годами V в. до н.э. (соответственно время его жизни определялось в рамках 560—480 гг. до н.э.). Новейшие и весьма фундированные изыскания крупного немецкого буддолога Г.Бехерта подвели его к выводу, что принятая дата малообоснованна. Переосмыслению датировки жизни Будды был посвящен специальный семинар в Геттингене (в апреле 1988 г.), на котором в целом предлагается новая дата нирваны Будды — за 130-80 лет до коронации Ашоки и незадолго до похода Александра Македонского в Индию, т.е. 400 — 350 гг. до н.э. (при допущении традиционного возраста основателя буддизма), и время его жизни определяется теперь от 480 — 400 до 430 — 350 гг. до н.э.³ Из этого следует, что Будда мог общаться с современными ему мыслителями в промежутке между серединой V и началом IV в. до н.э. Допустимо, однако, утверждать, что древние буддисты мыслили в рамках «обобщенного эпического историзма», а потому те, кого они считают современниками Будды, вполне могли быть его предшественниками.

Преобладающие свидетельства содержатся в текстах канона «ортодоксального» течения хинаянского буддизма — тхеравадинов (Типитака — «Три корзины [текстов]»), который начал записываться в I—II вв. н.э. на Ланке (Цейлоне) на среднеиндийском литературном языке пали, но включал материал и значительно более ранних эпох⁴.

Большинство данных по шраманскому периоду представлено текстами самой древней и важной «корзины» канона — Сутта-питаки, — прежде всего прозаических «коллекций» сутт (конкретных поучений Будды, обрамленных сведениями об обстоятельствах их произнесения) Дигха-никаи, Маджджхима-никаи, Самьютта-никаи и Ангуттара-никаи, а также отдельных разделов версифицированной Кхуддака-никаи — «Суттанипаты», «Тхерагатхи» и джатак (среди текстов других «корзин» привлекаются пассажи из дисциплинарной Виная-питаки). Данные палийских

канонических памятников дополняются материалами некоторых важных околоканонических (прежде всего «Милиндапаньхи» — около II в. н.э.⁵ и историко-повествовательных текстов), но значительно более комментариями к текстам собраний Сутта-питаки, составленными коллегией толкователей, главным из которых был знаменитый Буддхагхоша (V в. н.э.). Основными санскритскими буддийскими источниками являются беллетристические биографии Будды, в первую очередь знаменитая поэма «Буддачарита» Ашвагхоши (I—II вв. н.э.). Некоторые сведения о мыслителях шраманского периода дают «История буддизма в Индии и Тибете» средневекового тибетского ученого Будона (XIV в.) и сочинения ряда других его соотечественников.

Важными источниками следует признать и тексты джайнского канона шветамбаров, записанного в окончательном виде только в V в. н.э. на джайнском пракрите ардхамагадхи⁶, но включающего древний материал таких сутр, как «Кританга-», «Стхананга-», «Уттарадхьяна-» и др., содержащих как раз интересующие нас сведения. События шраманского периода подаются здесь уже в ином контексте — их оценки через призму мировоззрения, восходящего к основателю этой религии Джине Махавире, жившему ранее Будды.

Проблема аутентичности буддийских (и джайнских) сообщений давно является предметом научных изысканий и споров. В целом же нужно признать, что эти памятники, служащие важнейшими источниками знаний также по политической и культурной истории древней Индии, можно считать вполне надежными и для историка философии, хотя и с поправками на тенденциозность их трактовок, клишированный характер подачи ряда фактов в процессе литературного оформления текстов и на анахронизмы. Брахманистские источники по данному периоду весьма незначительны и представлены преимущественно отдельными пассажами некоторых «средних» Упанишад (начало второй половины I тысячелетия до н.э.).

Попытаемся восстановить общий историко-культурный фон деятельности первых философов-брахманистов, уделив специальное внимание параллельным стадияльным состояниям других дисциплин знания в их сопоставлении с эпохой «атомарных» традиций в философии. Затем приступим к реконструкции наследия этих философов, восстанавливая, где это возможно, и основные вехи их биографии. Полагаем, что реконструктивная работа поможет скорректировать весьма устоявшееся представление о том, что индийская традиция в противоположность греческой никак не позволяет выявить в историко-философском процессе наряду с направлениями и реальных индивидов.

(1)

Значение буддийских и джайнских текстов для восстановления комплексной истории древней Индии становится очевидным при

сопоставлении того, что мы знаем о поздневедийском и шраманском периодах. Из мира скурых и полуполюгендарных фактов туманной истории Индии эпохи брахманической прозы мы вступаем в Индию конкретных государственных образований, династий и исторических событий, Индию торговцев, политиков и странствующих учителей мудрости.

Палийские тексты позволяют предположить, что с эпохой Будды (а она приходится на завершающий отрезок шраманской истории) можно соотнести существование в Северной Индии 16 «великих стран» (*махаджананада*): Анга, Магадха, Каши (Каси)⁷, Кошала (Косала), Вриджи (Ваджджи), Малла, Чеди (Чети), Ватса (Вамса), Куру, Панчала, Матсья (Манччха), Шурасена (Сурасена), Ашмака (Асмака), Аванти, Гандхара, Камбоджа⁸. Хотя некоторые из них известны нам по предшествующему периоду, примерно половина из них — новообразования, отражающие завершение экспансии индоарийской цивилизации на северо-восток Южноазиатского субконтинента; иные же возникли на останках прежних образований, как, например, племенная конфедерация Вриджи на территории бывшей славной Видехи. Те же источники дают возможность констатировать и появление в шраманский период городской цивилизации⁹ таких экономических и культурных центров, как шесть «лучших» городов (*маһанагара*): Шравасты, Чампа, Раджагриха, Сакета (позднее Айодхья), Каушамби и Каши (Варанаси). Развитие городской цивилизации связано и с изменением в соотношении структурных элементов традиционного индийского общества: усиление значения кшатриев наглядно отражается в прочности их позиций в монархических и немонархических образованиях-ганах (прежде всего родовых аристократических конгломератах Вриджи, Малла и т.д.)¹⁰. О статусе представителей торгово-ремесленного сектора позволяют судить сообщения палийских и ардхамагадхских источников, касающиеся влиятельных мирян раннебуддийской и раннеджаинской общины (*сангха*).

Политическая история шраманского периода ознаменована перманентной борьбой монархических образований с немонархическими¹¹ и монархических друг с другом. Среди североиндийских государств наиболее серьезными претендентами на гегемонию оказываются два крупных монархических образования в Восточно-Гангской долине, частично соответствующие современным Южному Бихару и Уттар-Прадешу, — Магадха (столица — Раджагриха, современный Раджгир) и Кошала (столица — Шравасты); с ними не могут мериться силами даже такие солидные «великие страны», как Ватса и Аванти. Хотя Магадха известна уже по ведийской и поздневедийской литературе, именно в шраманский период она становится инициатором первых имперских экспансий в индийской истории. Речь идет о правлении двух самых выдающихся представителей Магадхской династии (из рода Харьянка) — Бимбисары и его наследника Аджаташатры, убившего своего отца (то же самое, воз-

можно, сделал сын царя Пасенади, Видудатха, атаковавший племя шакьев, из которого происходил Будда) и узурпировавшего трон¹². При Бимбисаре Магадха, сочетавшая успехи в развитой «самообеспеченной» экономике и широкой торговле (охватывающей джанапады вплоть до крайнего Севера и Запада), подчиняет соседнюю Ангу и получает часть Варанаси, при его сыне ведет упорные и успешные войны с царями Варанаси (присоединив к своим владениям в конце концов всю их территорию) и Кошалы и начинает длительную борьбу с Вриджи. Несмотря на то что правители Кошалы, — и самый знаменитый среди них — Прасенаджит (Пасенади — старший современник Аджаташатру), были менее удачливы во внешней политике, их соперничество с Магадхой (в частности, из-за одной территории царства Варанаси, прилегавшей к обоим государствам) тоже свидетельствует о немалых амбициях.

Однако не им было объединять Северо-Восточный Индостан. В начале V в. до н.э. Аджаташатру наконец добивается победы в длительной войне с Вриджи и расширяет территорию Магадхи в 1,5 раза. Серьезным барьером на пути ее дальнейшей экспансии оказывается лишь центральноиндийское государство Аванти, с которым борется сын Аджаташатру — Удаин. С его правлением связано и исключительно важное событие — перенесение столицы Магадхи из Раджагрихи в речной порт Паталипутру (современная Патна), ставшую уже вскоре важнейшим культурным центром Индии. Таким образом, рассматриваемый период с точки зрения политической истории можно условно обозначить как магадхский.

Правителям Магадхи было у кого учиться экспансионизму. Отдельные североиндийские области были подчинены еще царем ахеменидского Ирана Киrom Великим, а в надписях Дария I, датируемых примерно началом VI в. до н.э., в числе территорий персидской сверхдержавы названы западноиндийская Гандхара, а также Хинду (Индия) — подразумевается, видимо, большая часть Пенджаба¹³. Надо отметить, что сильные монархические образования создавали более благоприятные условия для интеллектуальной жизни, чем «демократические». Поэтому их консолидация также была фактором, способствовавшим развитию теоретической мысли¹⁴.

С персидскими территориями Индии непосредственно контактировал знаменитый северо-западный город Таксила (Такшашила) — центр образованности поздневедийского периода. Теперь он становится «всеиндийским» учебным центром, куда брахманы и аристократы Магадхи, Кошалы и других государств посылают своих отпрысков завершать обучение традиционным брахманическим дисциплинам, необходимым придворному жрецу и политике, да и любому, кто претендовал на общественное признание¹⁵. Однако высшие слои общества не удовлетворялись «заграничными» поездками и привлекали «звезд» своего времени — носителей не только традиционной жреческой эрудиции, но и знаний более

высокого порядка, связанных с устройством и судьбой индивида и мироздания.

Знаменем времени стало царское покровительство учителям нового типа вне рамок узких эзотерических «делений». Подобно древнему Джанаке, собиравшему на сессии жреческих мудрецов, царь Прасенаджит часами выслушивает при своем дворе новых учителей, а его супруга Маллика строит специальный холл для странствующих мудрецов¹⁶. Не отстают от них и их счастливые соперники — Бимбисара, например, неизменно покровительствует «диссидентам». Ему настолько нравится учение Будды, что он, если верить Виная-питаке, сразу дарит ему парк. Согласно другому свидетельству, магадхский правитель принимает активное участие и в жизни буддийской общины, предписывая монахам нечто вроде субботнего дня (церемония упосатха, бывшая в обычае и у других «диссидентских» общин) — собрания в полнолуние с последующими недельными интервалами для обсуждения «доктрины». Правда, по джайнским сутрам, славный царь покровительствовал Махавире, но другое их «сообщение» о том, что он потом попал в ад, подтверждает в дальнейшем преобладание в его широкой душе пробуддийских симпатий. Еще сложнее разобраться в душе Аджаташатру, который, по «Саманапхала-сутте», охотно принимал всех «диссидентов». Затем, вероятно, его смог увлечь великий интриган, двоюродный брат Будды — Дэвадатта, всю жизнь преследовавший своего кузена. Наконец, к концу жизни он явно склоняется к джайнизму, и джайнская «Аупапатика-сутра» не жалеет комплиментов в его адрес. Как бы ни менялись религиозные симпатии североиндийских правителей, очевидно, что не брахманистам было пополнять первые ряды магадхских «советников по делам идеологии».

Сказанное отнюдь не означает, что политическая ситуация была тогда вообще неблагоприятна для брахманистов. Более того, все, о чем говорилось выше, составляло весьма важный придворный контекст развития брахманистской философии. Уже отмечалось положительное воздействие консолидации монархических образований на развитие общей интеллектуальной жизни в Индостане в целом. Далее, при всех своих симпатиях к «диссидентам» магадхские цари вовсе не забывали и о брахманах, чему способствовал их высокий авторитет в обществе¹⁷. Мода на «диссидентов» ни в коей мере не влияла на дух поощрения соревнований интеллектуалов, столь характерный для правителей поздневедийского периода. Цари Магадхи, Кошалы и других государств соперничали друг с другом в организации диспутов, и «дискуссионные холлы» по типу устроенного царицей Малликой¹⁸ привлекали всех диалектиков той эпохи, включая и брахманистов, многие из которых уже изрядно успели изощриться в контраверсии¹⁹. Наконец, именно при правителях шраманского периода происходит небывалый расцвет брахманской образованности, когда в жреческих шко-

лах обособляются специализированные дисциплины (и прикладного и теоретического профиля); значение этого процесса превышает даже важность расцвета таксильских учебных центров, в которых завершали образование тоже преимущественно брахманы.

Здесь мы и переходим к параллельным брахманистской философии первого периода ее развития дисциплинам теоретического знания.

В названный период продолжается эволюция поздневедийских дисциплин. Создаются новые Брахманы и шраута-сутры, учителя экзегезы спорят по проблемам интерпретации ведийских слов и гимнов. Ретроспективные сообщения чуть более поздних фонетических текстов позволяют установить тему дискуссии, которая оказалась определяющей для будущей лингвофилософии мимансы и ньяи классической и схоластической эпох. А именно составитель «Гайттирия-пратишакхьи» считает заблуждавшимися учителей, полагавших, что текст Веды действительно состоит из отдельных слов, а правы те, кто утверждал, что изолированные слова только основа для облегчения обучения (III.1).

Прежде всего брахманистская образованность основательно стабилизируется и систематизируется. Об этом можно судить по нормативному списку изучаемых дисциплин в палийских памятниках. В него входят знание ведийских гимнов-мантр (*mantra*), изучение Трех Вед (*tiṅṅgam vedānām*), лексических индексов и «дополнительной дисциплины» для работающего с ведийскими текстами (*sanighaṇḍu-ketubhāna*), фонетическое истолкование ведийских текстов (*sākkharaṇṇabhedāna*)²⁰, знание легенд и преданий (*itihāsa*), грамматика (*veyuākaraṇa*), а также искусство распознавания телесных знаков «великого мужа» (*maḥāpurisa*) и локаята (*lokāyata*)²¹, о коей речь впереди. Знание этих дисциплин приписывается брахманам в целом и отдельным лицам — иногда сюда добавляется и знание ведийского текста в виде *padanatxi* (*pada*)²². Еще важнее свидетельства палийских текстов о самом научном менталитете носителей брахманистской образованности. Так, первый министр царя Аджаташатру по имени Вассакара в беседе с Буддой не без достоинства заявляет, что у брахманов человек почитается великим и мудрым, если он постигает предмет, едва только услышит о нем, имеет хорошую память, искусен и старателен в делах, изобретателен и (обратим особое внимание) «способен к исследованию». Другой брахман, Ганака (букв. «математик»), из клана Моггалана ставит перед Буддой вопрос: может ли он создать такую когерентную систему знания, какой обладают брахманские эрудиты? Как нам предстоит вскоре убедиться, эта «теоретическая выучка» составит важнейший контекст профессионального брахманистского философствования.

Рассматриваемая эпоха отмечена подлинным расцветом и традицией экзегетов. Именно в V—IV вв. до н.э. оформляется «Нирукта» Яски, предшественники которого нам известны по поздневе-

дийскому периоду. Сочинение Яски состоит из двух частей: «Нигханту» и собственно «Нирукты». В пяти разделах первой группируются слова, актуальные в связи с толкованием ведийских текстов: 1) имена, прежде всего стихий, и «ответственных» за них богов, 2) глаголы и отглагольные имена, 3) существительные и прилагательные, значимые в связи с описанием богов, 4) и 5) несистематизированные. Во второй части анализируются единицы четырехчастной классификации слов (см. гл. III), даются мифологизированные этимологии (некоторые из них позднее будут воспроизводиться в философской литературе²³), примеры склонения имен и др. Яска работает с такими понятиями, как «действие», «состояние» (*bhāva*), и некоторыми другими, актуальными для сложения философской номенклатуры. Начала систематизирования ведийского материала дает и близкая материалу Яски «Брихаддэвата» Шаунаки. Это сочинение представляет собой каталогизированную систематизацию ригведийских божеств как объектов ведийского культа с изложением содержания соответствующих гимнов, комплекса легенд их мифологического круга и метрических характеристик самих гимнов. Стихотворная форма «Брихаддэваты» предполагает наличие ко времени ее составления прозаических сутр в жанре *anukramaṇī* (букв. «перечни», «индексы»), образцы которых известны по более поздним эпохам.

Большой интерес представляют упоминания литературной продукции эрудитов у Панини, позволяющие значительно уточнить элементы интеллектуальной новизны рассматриваемой эпохи в сравнении с поздневедийской. Сообщения Панини ретроспективны, ибо великий ученый творил уже в предмаурийскую эпоху (см. гл. IV), но, судя по общим закономерностям цитирования и ссылкам в древнеиндийской литературе, то, что «отстоялось» к его времени, может быть датировано с наибольшей вероятностью именно шраманским (по крайней мере позднешраманским) временем.

В «Аштадхьяйи» Панини различается четыре типа произведений и дисциплин знания. Первый составляют тексты «видения», или то, что соответствует ведийской шрути (*dr̥ṣṭa*)²⁴. В этом качестве упоминаются «Самаведа» и отдельные риши, соотносимые с ней (IV.2.7—8). Второй тип сочинений — «изложенное» (*prokta*), или то, что приблизительно соответствует смрити. Сюда относятся наука просодии, излагаемая у Титтири, Варатанту, Кхандики и Укхи, сочинение по просодии Шаунаки (возможно, имеется в виду прототекст «Брихаддэваты»), Брахманы, кальпа-сутры (возможно, помимо шраута-сутр и иные ритуаловедческие тексты). Упоминаются и два других текста в жанре сутр: «Бхикшу-сутры», соотносимые с Парашарьей и Карамандой, предназначенные для отшельников, и «Ната-сутры», соотносимые с Шилалином и Кришашвой и предназначенные для актеров (IV.2.63, IV.3.101). Третий и четвертый классы соответствуют тому, что «открыто» и передано дальше по традиции (*upajñā*) и просто «обычным» произ-

ведениям «обычных» авторов по различным предметам. Здесь помимо «Махабхараты» и разного рода стихотворных произведений Панини называет падапатхи (padakāra), а также специальные «трактаты» — сочинения по «детскому крику» (śisukrandīya) или «двору Ямы», бога мертвых (yamasabhīya) и пр. (II.4.21; III.1.25.2; IV.3.87—88, 98, 115—116; VI.2.14, 38 и т.д.). Кроме того, Панини свидетельствует о делении текстов: на «главы» (adhyaḥya), а также о «резюме», «повторениях» (anuvāka) — прежде всего сочинений отдельных риши (IV.2.61, 3.69). Весьма обстоятельно в «Аштадхьяйи» документируется и жанр протокомментариев. Известно их общее обозначение vyākhyāna; засвидетельствованы толкования текстов, посвященных сома-ритуалу и другим жертвоприношениям, а также истолкования стихов или мантр, посвященных «сакральному пирогу» (пуродаса). Имеются отсылки на известные трактовки отдельных глав сочинений риши (IV.3.66, 68, 69), сочинений по просодии, отдельных «порций» грамматики (IV.3.66—67). Среди дисциплин знания (вне прямой связи с текстами) выделяются просодия-чхандас (VIII.3.94), а также два способа презентации текста Веды — падапатха и крамапатха (IV.2.61, VI.1.115, VII.1.57, VIII.1.18 и т.д.).

Что дают эти сведения историку брахманистской философии? В первую очередь представление об ускоренном развитии профессионализма в интеллектуальной культуре древней Индии, которое более чем закономерно совпадает с появлением первых профессиональных философов. Специализация осуществляется в двух основных направлениях: во-первых, по линии параллельной разработки одних и тех же дисциплин (например, просодии) в различных жреческих школах; во-вторых, в виде совершенно уже «внешкольных» предметов типа того же «детского крика» или «двора бога смерти». Особо важное значение имеет свидетельство о весьма разностороннем развитии экзегетической литературы. Как можно было видеть на материале поздневедийского периода, тогда в числе отдельных дисциплин были названы «толкования» и «истолкования». Затем этот эмбрион приобрел более различимые очертания. Хотя мы, конечно, не знаем, насколько те «комментарии» соответствовали классическому жанру, факт тот, что истолковываются самые различные отрезки текстов (по сома-ритуалу, другим жертвоприношениям, грамматике, просодии) и даже части соответствующих отрезков (например, отдельные «главы»). А это, в свою очередь, означает, что основной жанр индийской философской схоластики, сохраняющийся и в современной традиционной философской индийской культуре, восходит также к шраманскому периоду, которому синхронно соответствуют лишь первые опыты профессионального философствования.

Если некоторые дисциплины и жанры опережают темпы эволюции брахманистской философии не менее чем на одно-полтора тысячелетия, то ряд дисциплин шраманского периода появляется

практически одновременно с философией или опережая ее стадийно лишь на одну-две эпохи. Как мы видели, развитие этимологической экзегезы в поздневедийскую эпоху в виде альтернативных позиций тех или иных учителей и кружков соответствует первому этапу развития философии в шраманский период. Сведения Панини о просодии — науке стихосложения в сочетании с данными буддийских текстов позволяют считать, что тогда эта дисциплина профессионального знания также находилась на стадии «атомарных» учительских традиций (ср. сведения о «метрике», разрабатываемой у Титтири, Варатанту, Кхандики и Укхи). Однако сообщения об истолковании просодических текстов заставляют думать, что речь идет о пояснениях к учительским речениям, которые найдут свои корреляты в брахманистской философии на ее классической стадии.

Специального внимания заслуживают данные по развитию грамматики (*вьякарана*). Во всей традиционной индийской культуре теоретические достижения грамматистов рассматривались как «зерцало», образец для всех других дисциплин, и философы тоже полагали непременно цитировать их для подтверждения своей компетентности перед лицом образованного общества. Грамматисты были теоретиками *par excellence*, потому что более, чем все остальные мастера древнеиндийской культуры, трудились над систематизацией абстракций, над «формами» (о значении формализма в индийской культуре см. гл. I и II) на основе очень рано разработанного анализа дескриптивных категорий; первые опыты этого анализа демонстрируют поздневедийские дискуссии на тему четырехчастной структуры языка.

Изучение грамматической традиции до Панини имеет важное значение и по другой причине. Его «Восьмикнижие» — признанный шедевр теоретической мысли, но очевидно, что подобный хрустальный дворец системной научности не мог быть воздвигнут без весьма серьезной предварительной теоретической подготовки. Роль этого фактора недостаточно (несмотря на наличие ряда публикаций²⁵) оценивается в науке, и нельзя не согласиться с теми индологами, которые считают возможным даже несколько «упозднить» дату «Восьмикнижия» на основании одного этого обстоятельства. Различение стадий в развитии грамматической науки существенно и для осмысления параллельных этапов становления философии.

Сведения о допаниниевском развитии грамматической мысли исходят из нескольких источников. В «Нирукте», где приводятся данные о полемике отдельных наиболее выдающихся экзегетов и по грамматическим проблемам (см. гл. II), Яска прямо запрещает «обучать нирукте не усвоившего грамматику» (I.15). Значит, обучение ей было одним из главных предметов брахманистских «тривиумов» и «квадривиумов»²⁶. Это подтверждается недавно рассмотренными палийскими текстами, в которых систематизирова-

лась учебная программа брахманов эпохи Будды. Те же тексты наряду с трактатом Панини упоминают о дисциплине *paḍa*. Речь идет о падапатхе — традиции хранения ведийского текста, когда сплошной текст Веды (именуемый *saṃhitā*) разделяется на лексические единицы. Чтобы облегчить понимание того, о чем идет речь, сопоставим чтение одного и того же стиха в 1) самхите и 2) падапатхе:

1) *agnihpūrvebhirṛṣibhirīdyonirtanairutasadevamehavakṣati*

2) *agnih / pūrvebhiḥ ṛṣibhiḥ īdyaḥ / nirtanaḥ / uta / sa / devam / ā / iha / vakṣati*²⁷.

Специалисты в пада-чтении должны были быть не только фонетистами, но и грамматистами-аналитиками, должны были изучать правила ассимиляции звуков в компонентах сложных слов, глагольные префиксы, суффиксы и флексии имен, исследовать четыре вида единиц речи в целом (глагол, имя, аффикс, частица). То же относится и к специалистам по крамапатхе, также упомянутой у Панини (способ, синтезирующий два названных выше): они должны были вести аналитическую работу по крайней мере на уровне специалиста-падапатхина.

Сведения Панини о его предшественниках можно дифференцировать как имплицитные и прямые. В первом случае речь идет о том, что труд великого грамматиста включает помимо основного текста еще два приложения — в виде списков глаголов, сгруппированных по десяти классам спряжения (*dhātupāṭha*), и очень аккуратно классифицированных имен (*gaṇapāṭha*). В системе «Восьмикнижия» они выполняют функцию учебно-справочного материала, который цитируется посредством указаний на первые элементы входящих в них перечней. Нет оснований сомневаться в том, что если не эти списки в их настоящем виде, то их прототипы предшествовали «Восьмикнижию», следовательно, должны датироваться как раз шраманским временем (Панини, вероятно, их уточнил и отредактировал).

Но самым важным источником по допаниниевской грамматике являются ссылки самого Панини на своих предшественников, подтверждаемые «Махабхашьей» Патанджали. В соответствии с поздневедийской традицией он ссылается на авторитеты, не называя их, — в формализованных выражениях *eke* («некоторые [говорят, полагают]») и *arage* («иные [говорят, полагают]»). Далее, он упоминает своих предшественников поименно, и их оказывается десять: Апишали, Кашьяпа, Гаргья, Галава, Чакравармана, Бхарадваджа, Шакадаяна, Шакалья, Сенака, Спхотаяна. Наконец, он представляет ученых, коллективно называемых «восточными» и «северными» (II.4.60, III.4.18, IV.1.17, 43, 160, III.4.19, IV.1.130, 157 и т.д.). Очень важные уточнения вносит Патанджали, а именно: он называет предшественником Панини учителя Апишали (IV.2.36). В «Махабхашье» названы и грамматисты школы Бхарад-

ваджи, именуемые коллективно *bhāradvājīya* [III.1.89 (1), IV.1.79 (1), IV.4.47 (1), 155 (1)].

Эти сообщения для историка брахманистской философии весьма интересны. Ссылки Панини на Гаргью, Шакатаяну (возможно, и Галаву) подтверждают предположение, что «атомарные» учительские традиции грамматистов восходят к поздневедийскому периоду, тогда как упоминание остальных семи поименованных учителей свидетельствует о том, что основные из этих традиций формируются одновременно с первыми философскими кружками. Совпадение одного имени у Панини и Патанджали (Апишала/Апишала) позволяет видеть в нем авторитет первостепенной важности, особенно если учесть, что он фигурирует в том списке Патанджали, где восстанавливаются как бы основные вехи истории науки грамматистов (за ним там следует сам Панини). Замечательное прозвище последнего учителя, упоминаемого у Панини, — *Sphoṭāyana* указывает на то, что этот авторитет («[следовавший] путем спхоты») стоит у истоков лингвофилософской концепции, ибо *спхота* ответственна за сигнификативность слова и восприятие его смысла. Более того, выделение в его прозвище того, что именно он следовал «путем спхоты», свидетельствует о возможности дебатов по лингвофилософским проблемам. Наконец, весьма важна перекличка *Bhāradvāja* у Панини и *bhāradvājīya* у Патанджали.

Несомненно, что Панини, называя как бы одного учителя, имеет в виду целую школу. А это в сочетании с упоминанием у него же «восточных» и «северных» грамматистов позволяет считать, что в шраманский период наука грамматики пройдет и вторую стадию — параллельных «молекулярных» школ, опережая ровно на одну стадию развитие философии (последняя только начнет выходить на нее, когда грамматисты окажутся уже на третьей — на этапе сутр в «Восьмикнижии» Панини).

Теперь отвлечемся от «внутрибрахманских» дел и постараемся выяснить: кто же были те учителя «нового типа», которые пользовались вниманием магадских царей и придворных кругов?

Первое, что обращает на себя внимание при изучении буддийских источников, — это достаточно четкое различие строгих аскетов и людей, которых очень условно можно сравнить со своеобразными монахами в миру. Первые именовались *тапасинами* (от «тапас» — «жар» умерщвления плоти) и характеризуются как представители компактных «орденов», живших милостыней и поддержкой мирян под руководством харизматического лидера и его ближайших учеников, вторые именовались *парираджаками*, что лучше всего, на наш взгляд, передается эквивалентом «пилигримы». Они предстают членами довольно свободных общин, собиравшимися в основном на «сессии» в период дождей и проводившими время преимущественно в групповых передвижениях по североиндийским странам.

Хотя специальная характеристика этих духовных деятелей нового типа уже издавна занимала индологов, проблема остается далекой от решения. Как правило, делается акцент на преобладание в этих общностях небрахманского, в частности неарийского, элемента, социально обусловившего якобы всю их «нонконформистскую» новизну. Но в этом объяснении, однако, причины и следствия явно поменялись местами. Большинство последователей новых учителей, да и их самих принадлежали как раз к образованному брахманству, в том числе к прославленным жреческим кланам (Кашьяпы, Катьяяны, Конданны, Майтреи и т.д.)²⁸. Превеличенное же учеными, но вполне реальное участие в рассматриваемом процессе и в новых общинах представителей кшатриев, вайшьев, а также (в отдельных случаях) и неарийского субстрата, определявшее их «межсословную» структуру, — одно из следствий новой культурно-идеологической ситуации. Речь идет об оценочном, «объективном» подходе к системе брахманистских ценностей, едва еще начавших складываться в поздневедийский период. К этим ценностям, которые в том виде, как мы их перечисляем, сформировались уже в сам шраманский период, и соответственно к отрицаемым и защищаемым относились: признание изучения Трех Вед как необходимого условия достижения высшего блага, признание значимости принадлежности людей к «естественным» делениям сословно-кланового типа, признание авторитетности учителей брахманистского ритуала и, наконец, признание результатов созерцательной практики брахманистского эзотеризма как надежного ориентира в реализации высших целей жизни.

Преобладание в интеллектуальной жизни индийского общества шраманского времени новых мыслителей жесткого, «демокритовского» типа обусловило постановку специфических мировоззренческих вопросов, которые в значительной мере определяли мировоззренческую ситуацию всей эпохи. Одна из главных проблем была: являются ли для будущей судьбы индивида решающими его действия, или они сами детерминированы какими-то внешними и совершенно не зависящими от него факторами? Нетрудно догадаться, что от ответа на этот вопрос зависело решение и другого — о целесообразности следования всей ритуально-этической парадигме поведения (при фаталистическом понимании проблемы ритуализм обесмысливается или в лучшем случае подчиняется «истинному познанию» мира как чисто механической системы).

Однажды паривраджак Сакулудаи сообщил Будде, что сравнительно незадолго до их беседы некие шраманы и брахманы, встретившись в очередной раз в одном зале дебатов, отметили: для народа Магадха-Анги в высшей степени благотворно то обстоятельство, что здесь однажды в сезон дождей собрались сразу все основные лидеры — Пурана Кассапа, Маккахали Госала, Аджита Кесакамбали, Пакудха Каччаяна, Санджая Белаттхипутта и Напапутта Нигантха²⁹. В указанный список, который воспроизводит-

ся во многих текстах палийской и джайнской литературы, входят шесть знаменитых «еретических» учителей эпохи Будды³⁰. Слово «еретический» представляется не адекватным по всем соображениям, и прежде всего из-за условности применения данного термина к истории индийских религий, не знающих и реальной ортодоксии, а потому мы будем называть их просто «шестью учителями».

Так или иначе, перед нами самые известные из индийских шраманов, бывшие в рассматриваемую эпоху наиболее серьезными соперниками джайнов и буддистов, с которыми они враждовали гораздо более непримиримо, чем с брахманистами. Все они, за исключением Натапутты Нигантхи и, возможно, Санджай Белатхипутты, относились к классу жестких аскетов, адживиков³¹. Речь идет о важнейшем ответвлении класса «нагих мудрецов» (*acelaka*, греч. *гумпосопхистай*), отличавшихся помимо отсутствия одежды культивированием трудных положений тела, игнорированием любых достижений цивилизации (вплоть до миски), строжайшей вегетарианской диетой и неприятием вареной пищи (как следствие особого внимания к невредению — *ахимсе*) в противоположность брахманистам, обязанным участвовать в «кровавых» жертвоприношениях или по крайней мере признавать их. Другие учителя «нагих», наиболее известные из палийской литературы, — это Калараматтхука, Киса Санкича, Нанда Ваччха, Пандупутта, Паткапутта, Патхика, Упака, Уттара³².

Пурана Кассапа (Пурна Кашьяпа)³³ происходил из брахманского рода Кашьяпов; первое его имя означает, вероятнее всего, претензию на обладание «полнотой» знания. В буддийских текстах он характеризуется как опытный и почитаемый учитель, окруженный большой группой приверженцев. Те же источники приписывают ему две основные доктрины: отрицание реальности причинно-следственных связей (в буддийской интерпретации, согласно воззрению этого типа, нечто может возникнуть из ничего, т.е. как не обусловленное установленными предшествующими факторами) и утверждение, что душа пассивна, «не затрагиваема» последствиями добрых и злых дел. Некоторые источники приписывают ему и шестеричную классификацию живых существ, которая считается достоянием Маккхали Госалы (см. ниже). И буддийские и джайнские тексты единодушно соотносят с его именем (как практический коррелят умозрительных посылок) учение о «недействии», об отсутствии для индивида последствий всего того, что он совершает: будь то высшее добро или зло³⁴.

Пакудха Каччаяна (Какуда Катьяяна) тоже должен был происходить из брахманов — не менее знаменитого рода Катьяянов — и тоже стоял во главе солидной группы аскетов. Буддийская и джайнская традиции приписывают ему различные варианты набора базовых компонентов мира, однако и та и другая отражают установку на признание множественности первоначал и их вечности как временно соединяющихся в конкретном предмете или в живом

существо. В буддийском варианте это «кирпичики» земли, воды, огня, ветра, пространства и Атмана, в джайнском — земли, воды, огня, ветра, удовольствия, страдания и Атмана. По предположению авторитетнейшего исследователя мировоззрений шраманской эпохи, индийского ученого Б.Баруа, удовольствие и страдание выполняют в этой системе функцию, подобную той, которую несут «любовь» и «вражда» в системе начал мира у Эмпедокла, соединяя и разъединяя материальные элементы, Атман же соответствует таким категориям индийской мысли, как «жизненное начало» или «одушевляющий принцип»³⁵. Отвергая брахманистскую ритуальную практику, Пакудха изобретал собственные аскетические правила, считая грехом употреблять некипяченую воду (из страха причинить вред бактериям) или пересечь поток. Зато этот «друг бактерий» вовсе не считал предосудительной собственную «практическую доктрину», согласно которой нет такого деяния, как убийство: даже раскрытие ножом черепа означает не более чем разделение разнородных составных начал человека, нарушение их и без того весьма неустойчивого единства³⁶. Здесь он, однако, отошел от брахманизма, и не так далеко, как кажется на первый взгляд, — достаточно вспомнить появившуюся хотя и значительно позднее, но опирающуюся на древние Упанишады «Бхагавадгиту», которая учит, что убивающий не убивает, поскольку Высший Атман непреходящ (предлагается, таким образом, девиз, прямо противоположный карамазовскому: «Если бог есть, то все дозволено»)³⁷.

Аджита Кесакамбали (Аджита Кешакамбалин) отличался тем, что носил хитон из человеческих волос. Хотя может показаться, что такого рода практика была осуществлением «этического» учения Пакудхи, Аджита выступал главным его оппонентом. И буддийские и джайнские источники утверждают, что его доктрина — «учение о единстве одушевляющего принципа и тела» — явилась отрицанием основного тезиса Пакудхи — «о различности одушевляющего принципа и тела». Доктрина Аджиты, в свою очередь, исходит из материалистического мировоззрения и опирается на аналогии (жизненный принцип нельзя «вытащить» из тела, как саблю из ножен). Учение мыслителя было несложным и состояло в том, что иной жизни, кроме настоящей, не существует, услуги жрецов фиктивны, как фиктивно и посмертное воздаяние за земные дела. «Рожденные случайно» мудрецы не могут никого настаивать о будущей жизни, и все их наставления — «учение дураков». Когда человек умирает, его земной элемент возвращается в землю, водный — в воду, огненный — в огонь, воздушный — в ветер, а способности органов чувств растворяются в пространстве. Джайны приписывают ему полный аморализм, призывы убивать, разрушать и наслаждаться земными радостями, однако Б.Баруа полагает, что в его лице мы имеем индийского Эпикура, вполне благодушного и лично достаточно порядочного эвдемониста³⁸.

Маккхали Госала (Маскарин Гошала) — наиболее значительная фигура из всех представителей адживикизма. Буддисты и джайны единодушны в своих указаниях на его невысокое происхождение: первые считают, что его имя связано с рождением в коровнике и хождением по грязи (в юности он был слугой), вторые ассоциируют его имя с профессией отца — торговца картинами; ее наследовал и сын, до того как стал нагим аскетом³⁹. Мыслитель был старшим современником Джини Махавиры, с которым его связывали весьма сложные отношения некоего полуучительства, завершившиеся открытой враждой на почве соперничества. Его последователи так наводнили Шравасты, что Будда неоднократно называл его самым опасным противником истины и западней для всех проплывающих мимо рыб, а джайны неоднократно подчеркивали аморальность его учеников. Община Госалы была действительно неплохо сколочена: она первой собрала коллекцию канонических текстов (до нас не дошедших) и продержалась до эпохи Ашоки и даже позднее.

Мир Госалы — безначальный и бесконечный резервуар телесных образований, каждое из которых одушевлено. Соединение одушевляющего и одушевляемого начал в этой картине вселенной, напоминающей, пользуясь античными аналогиями, панпсихизм стоиков, образует широчайший спектр возможностей развития существ, обязанных своим существованием лишь самим себе (тезис «мир само-бытен» — девиз Госалы). Эти возможности, однако (снова как у стоиков), строго предопределены. Принцип «необходимости» (*нияти*), исходный пункт пандетерминизма Госалы — одновременно натуралистического и телеологического, — предопределяет весь путь жизни любого существа и его дальнейшие перевоплощения. Ему «помогают» и два других. Принцип «рода» (*сангати*) позволяет «наполнить» живые и неживые существа теми атрибутами, которые связаны с их принадлежностью к тому или иному классу существования. Принцип «природы» (*бхава*) предопределяет частные, индивидуальные особенности существа как особи того или иного рода. Заполнив «пустые» существа до конца детерминированными свойствами и запрограммировав их «приход» и «уход», Госала располагает их по достаточно сложным классификационным делениям. Согласно одной из этих классификаций, он делит сущее на «все существа», «все жизни», «все существующие вещи» и «все живые организмы». Более известна шестеричная классификация, позволяющая различать в иерархии существ группы, дифференцируемые исходя из возможности приписать им число чувств в возрастающей прогрессии. «Элементарные существа» (неподвижные объекты) и растительные наделены одним чувством — осязания, низшие животные и черви — двумя (добавляется вкус), насекомые типа муравьев — тремя (добавляется запах), более высокие насекомые типа москитов — четырьмя (до-

бавляется зрение), наконец, inferнальные существа, животные, люди и боги — пятью (добавляется слух).

Шестеричную классификацию Госала вводит и в человеческий мир, широко используя при этом цветовую символику. Низшие, «темно-синие», — охотники, мясники и убийцы, «синие» — те, кто носит одежду, «красные» — те, кто носит кусок ткани, «желтые» — мирские последователи тех, кто не носит одежды, «белые» — сами нагие аскеты, «сверхбелые» — наставники тех аскетов, которые не носят одежды (прежде всего, конечно, сам Госала, без которого весь многоуровневый космос был бы обречен на незавершенность)⁴⁰. Практическое учение Госалы — доктрина «очищение через трансмиграцию» (*сансара-шуддхи*) — предполагает, что каждое существо достигнет совершенства независимо от своих усилий через огромное, но все же исчислимое количество перевоплощений. Полное исключение воления из значимых факторов человеческого бытия позволило Буддхагхоше утверждать, что Госала в своем фатализме пошел дальше всех остальных: если Пурана отрицает действие, а Аджита — воздаяние, то этот — и одно и другое⁴¹.

Санджая Белаттхипутта (Белаттхапутра) был весьма уважаемым основателем школы в Раджарихе, активно соперничавшей с ранним буддизмом; палийские тексты приписывают ему великое омрачение и отчаяние по поводу ухода значительной части его учеников в буддийскую сангху. В отличие от остальных шраманских учителей, выдвигавших конкретные доктрины, этот мыслитель, которого тот же Б.Баруа справедливо называет индийским Пирроном⁴², специализировался в отрицании возможностей любой предикации как высказывания какого бы то ни было определенного суждения. На вопрос о том, существует ли другой мир, этот последовательный скептик отвечал, что если бы он считал, что существует, то ответил бы, что существует, но он не может сказать этого, не может сказать «так», не может сказать «иначе», не может сказать «нет», не может сказать «не нет». Точно так же он относится и к трем другим высказываниям, которые вместе с первым образуют тетралемму («Другой мир существует», «Другой мир не существует», «Другой мир и существует и не существует», «Другой мир не существует и не не существует»)⁴³.

Нигантха Натапутта (Нигрантха Натапутра) был не кем иным, как основателем джайнской религии, более известным как Джина Махавира. Его родители принадлежали к аристократии конфедерации Вриджи (отец Сиддхартха происходил из влиятельного кшатрийского клана Вайшали — Натов). Нигантха (букв. «сбросивший оковы») вначале присоединился к аскетическому «ордену» паршванатхи, затем в течение шести лет «подвизался» вместе с Макхали Госалой, после чего создал собственную общину. Среди его учеников выделялись Гаутама Индрабхута, Саччана и Упали. Основными центрами деятельности нигантхов следует считать

Раджагриху, Чампу, Вайшали и Паву (в последнем городе основатель джайнизма скончался — после 35 лет учительства). Традиционная датировка его жизни (599-527 гг. до н.э.) должна быть «упозднена» более чем на полстолетия, но то, что он был предшественником Будды, сомнению не подлежит.

Основная доктрина, с коей выступил Нигантха, характеризуется в джайнских канонических текстах как *kīriya-vāda* (санскр. *kīriyā-vāda*), или признание полной ответственности индивида за свои прошлые деяния. В «Сутра-кританге» она выражена кратко: «Когда я страдаю, печалюсь, раскаиваюсь, становлюсь немощным, это обусловлено мною самим, и когда другой страдает сходным образом, это обусловлено им самим» (II.1.31). Несмотря на то что Нигантха признавал наличие факторов и не зависящих от действий индивида, основной упор делался им именно на «индивидуалистической этике», и здесь он самым решительным образом размежевался со своим бывшим приятелем Госалой и всеми названными выше проповедниками фатализма.

Есть основания полагать, что уже к Нигантхе восходят начала релятивистской логики джайнов, в которой допускалось не отрицание (как у Санджая Белаттхипутты), но частичное признание любых возможных предикаций (по типу: «В определенном смысле *A* есть *X*, в определенном смысле *A* есть не-*X*, в определенном смысле *A* есть *X* и не-*X* и т.д.»). В палийской литературе ученики Нигантхи описываются как профессиональные диалектики, диспутанты, расставляющие всевозможные «ловушки» своим оппонентам. Проблема «отделения» воззрений Махавиры от джайнизма в целом представляет для индологии немалые сложности.

Сказанным вовсе не исчерпывается наследие учителей шраманского периода. О его богатстве и разнообразии свидетельствуют списки приверженцев различных «доктрин» по джайнским, буддийским и брахманистским источникам, начиная со сторонников акрия-вады — учения, означающего и признание субстанциальности только за телом индивида, и отрицание результативности его действий (если вдуматься, то обе установки действительно закономерно сходятся). Джайнская «Стхананга-сутра» (IV.1) называет анэквадинов («плюралисты»), митавадинов («финитисты»), нимиттавадинов («космогонисты»), саявадинов («сенсуалисты»), самучхедавадинов («аннигиляционисты»), нитьявадинов («этерналисты»), насантипаралокавадинов («нигилисты»). Палийская «Брахмаджала-сутта» (II, III) перечисляет помимо названных и экаччасассатавадинов («полуэтерналисты»), адхиччасамутпаников («окказионалисты»), а также уддхамагхатаников («эсхатологисты»), амаравиккхепиков («скользящие угри») и многих других. Эти направления упоминаются и в ряде других буддийских текстов, прежде всего в комментарии к «Катхаваттху», в «Махабодха-джатаке» и в «Буддачарите», излагающей учения, наиболее распространенные в раннебуддийскую эпоху.

Сведения об учениях шраманского периода можно пополнить и из списка брахманистской «Шветашватара-упанишады» (I.2), где указаны те, кто полагает, что первопричинами вещей являются соответственно время (*кала*), «собственная природа» (*свабхава*), необходимость (*нияти*), случайность (*ядриччха*), а также материальные первоэлементы (*бхутани*). Некоторые из этих «доктрин» прочно ассоциируются с уже рассмотренными шестью учителями. За «аннигиляционизмом», например, скрывается учение о полной разрушимости индивида после смерти, а за «нигилизмом» — отрицание другого мира в течениях, аналогичных тем, которые представлял Аджита Кесакампала; «плюралисты» и «этерналисты» заставляют частично вспомнить о Пакудха Каччаяне, «окказионалисты» — об отрицателе причинности Пурана Кассапе, сторонники «собственной природы» и «необходимости» вызывают в памяти образ натуралиста и детерминиста Маккхали Госалы, «скользкие угри» — скептика Санджай Белаттхипутты, а акриявадины (во всяком случае, во втором значении термина) — всех главных учителей адживикизма как последовательных фаталистов. Однако и за вычетом этих учений остается немало соотносимых с другими, не дошедшими до нас именами «диссидентских» учителей и их сторонников.

В числе последних были и «пилигримы» — достаточно, как уже отмечалось, аморфное образование, включавшее лиц и брахманистской и небрахманистской ориентации. В индологии была сделана попытка выявления признаков брахманистских паривраджаков-небрахманистов (см. ниже). В качестве же признаков паривраджаков-антибрахманистов считаем возможным предложить следующие: непосредственная или хотя бы опосредованная связь с шестью учителями, ярко выраженные черты аскетического самоутверждения, нескрываемая враждебность буддизму, воззрения типа последовательного аморализма (близкие к отрицаниям «действия и воздаяния», известным нам по шести учителям), акцентированное низкое происхождение, указание на ношение особых внешних знаков. Связь с шестью учителями обнаруживает группа странствующих мыслителей, главным из которых был Сакулудай (его компаньоны — Анугара, Аннабхара, Варадхара, Векханасса) — ученик Наттапутты Нигантхи, а также Суппия — ученик Санджай Белаттхипутты и Дигханакха, близкий к Аджита Кесакампала. Другие паривраджаки «диссидентской» ориентации — Чханна и горшечник Бхаггаваготта, характеризующиеся как «носящие одежду» (следовательно, обратим внимание, были паривраджаки, обходившиеся и без оной), Сивака Молия, имевший на голове хохол (в брахманистской традиции подобные «прически» не поощрялись), а также Сарабха, тайным путем проникший в буддийскую сангху в целях ее дискредитации. К ним же относятся и две красавицы (среди паривраджаков их было немало) — Чинча и Сунда-

ри, посланные своими товарищами в сангху, чтобы скомпрометировать Будду и его учеников в общественном мнении.

Поразительный плюрализм «доктрин» (палийские тексты называют, что их было не менее 62 — так описывается мыслительная активность «брахманов и шраманов») не означает, что все их представители были философами — субъектами теоретической рефлексии над «макропроблемным» предметным полем. Термин *vādin* означает, как то непосредственно явствует из основных буддийских источников, адептов определенных воззрений, позиций, взглядов на мир; среди них были и те, кто приходил к таким воззрениям и вполне недискурсивным путем (см. ниже). Поэтому вопрос о том, кого из «вадинов» можно считать философами, должен решаться в каждом случае индивидуально.

Наконец, к небрахманистским паривраджакам принадлежали, по всей вероятности, и группы «пилигримов», обнаруживающие некоторые черты общины; нечто вроде протосангхи⁴⁴.

Уже говорилось, что комментаторы ньяи Ватсьяна и Уддйотакара различали, вопреки большинству историков индийской философии, собственно философию и «только знание об Атмане» (гл. I). Теперь можно вспомнить и о другом случае аналогичной дифференциации — на сей раз у тибетского историка Будона. В своем вступлении к «Истории буддизма в Индии» он сообщает, что небожители, предупреждая бодхисаттву об опасности, которая грозит будущей проповеди на земле, уведомили его о том, что в Джамбудвипе люди вводят в заблуждение 18 «еретиков», среди которых «шесть диалектиков»: Пурана Кашьяпа, Маскари Госалипутра, Санджая Вайрагипутра, Аджита Кешакамбала, Какуда Катьяяна и Ниргрантха Натапутра, а также шесть «рецитаторов» брахманистских текстов и шесть «медитирующих» (в числе коих названы Удрака Рамапутра и Арада Калама, с которыми нам еще предстоит познакомиться)⁴⁵. Различение «диалектиков» и «медитирующих» первостепенно важно как признак наличия очевидной историко-критической рефлексии в буддийской традиции. Но в данном случае нас интересует более конкретное ее приложение к шраманской эпохе: из этой классификации «еретических» учителей становится очевидным, что буддисты видели в шести учителях именно философов в реальном смысле слова.

Так, профессионального диалектика мы бесспорно встречаем в лице «скользкого угря» Санджая Белаттхипутты, демонстрирующего реализацию контравертивного потенциала поздневедийских теоретиков. То же «ортодоксальное» теоретическое наследие реализуется в полемической доктрине аморалиста Пурана Кассапы и даже монстра-атеиста Аджиты Кесакамбалы, не только устрашавшего своих ближних хитоном из человеческих волос, но представившего «тезисы» (*abhinivesa*) в полемике с третьим аморалистом — Пакудха Каччаяной. В лице же Маккхали Госалы, решившего «возглавить» явно незавершенный до него мир, мы имеем наследника и поздневедийской аналитики, как о том свидетельствуют его

схемы классификации мировых феноменов на основании единого формального признака.

Помимо этих учителей философами, безусловно, были и некоторые из шраманов-этерналистов, немало было философов и среди паривраджаков «диссидентской» ориентации. К ним явно относились Дигханакха, отрицавший посмертное существование индивида, мыслители круга Сакулудаи, вступавшие с буддистами в диспуты по поводу определения «совершенства» и по ряду других вопросов, а также профессиональный полемист Пасура, годами бродивший из страны в страну с веткой дерева джамбу (вид индийской яблони) и предлагавший снять ее с городских ворот тому, кто отважится вступить с ним в диспут (он продолжил эту разрушительную деятельность даже после своего фиктивного вступления в буддийскую сангху)⁴⁶. И в этом, если можно так выразиться, закономерном парадоксе воспроизводства теоретических возможностей мышления, развивавшегося в брахманистской традиции, в рефлексивных моделях традиций, отвергавших ее, можно видеть «нерв» всего историко-философского процесса в Индии.

Было бы, однако, неправдоподобным, если бы в числе наследников поздневедийской теоретической рефлексии не оказались и сами брахманисты. И действительно, в своих классификациях учителей Будда в числе тех, кто может быть охарактеризован профессиональным философом, неоднократно называет наряду с шраманами и брахманов. Подробная характеристика этих мыслителей в «Брахмаджала-сутте» ждет нас впереди, но достаточно четкая дифференциация учителей представлена и в других текстах. В «Сангаравасутте», адресованной упорным брахманистам, брахманы, как и шраманы, делятся на тех, кто опирается на тексты (например, «трехведные» брахманы) и глубинное постижение истины в созерцательной практике (предполагающее ненужность обращения к учительскому авторитету), и на тех, кто обозначается как «дискурсисты» и «исследователи» (*takkī-vīmaṇisī*). Эта классификация воспроизводится в ряде текстов⁴⁷.

«Традиционалисты» бок о бок с «диссидентами» заседают на сессиях в специально построенных для этого правителями Магадхи и Косалы «полемических холлах» (*kutūhalasālā*); об этих странах говорится, что их оккупируют «опытные в дискуссии» и «расщепители волоса» (*vāla-vedhī-gūṛā*) — утонченные аргументаторы, способные доказать и опровергнуть любой тезис⁴⁸. Уже древняя «Сутта-нипата» пестрит филиппиками в адрес «неистинных» брахманов, полагающих, что «чистоты» может достичь и тот, кто стал экспертом в дискуссии, не выходя из круга традиционной образованности⁴⁹. Множество сутт других «коллекций» специально посвящены критике «дискурсистов» и «исследователей», к коим принадлежали и брахманы и шраманы (разумеется, кроме самих буддистов)⁵⁰. Картина собраний пестрой толпы диспутантов в «по-

лемических холлах» — общая рамка диалогов первых буддистов с паривраджаками.

Хотя все традиционалисты философствовали синхронно и нередко бок о бок с «диссидентами», их идеологическая позиция по отношению к коллегам-оппонентам не была однозначной. Частично ее можно реконструировать на основании сообщений палийских текстов, посвященных именитым брахманам, которые перешли в буддийскую сангху (нетрудно провести аналогии со случаями обращения в джайнизм или адживикизм). Допустимо выделить два типа реакции на буддийский прозелитизм. Первый соотносим с теми образованными брахманами, прежде всего знатоками Трех Вед и веданг, которые пополняли буддийскую общину как бы без проблем и без предварительного сопротивления. Второй тип представлен брахманами, сопротивлявшимися буддийской проповеди. Кроме целых кланов, например Бхарадваджей, вначале просто не принимавших учение Будды, попадают имена брахманов, вступивших с ним в полемику. Это группа «странствующих брахманов», брахманов клана Амагандха, а также отдельные лица — Суддхика Бхарадваджа, Тиканну, супруг брахманки Дхананджани, ученики знаменитого авторитета по аскетизму Парашары, будущий буддийский архат Чандабха Тхера, группа образованных брахманов, бросивших вызов «желторубашечникам» — буддистам. (Предметы дискуссии: что есть истинный брахман? Что есть цель аскезы? Что есть путь к чистоте? и т.д.)

При всей условности такого рода сопоставлений они все же дают некий ориентир при определении мотивировок деятельности брахманов-философов шраманского периода. Источники показывают, что среди них можно различить представителей «чистой теории» и тех, кто взялся за дискурсивное оружие, отстаивая систему ценностей брахманистской религии⁵¹.

(2)

Палийская литература содержит немало сведений о философской деятельности «диссидентов» и брахманистов⁵², но она значительно менее богата конкретными ориентирами различительного характера. Устойчивая формула «брахманы-шраманы» (или «шраманы-брахманы») скорее сливает тех и других, чем дифференцирует⁵³.

Попытки классификации брахманов отдельно от шраманов, которые представили бы для нас специальный интерес, — явление нечастое. Согласно одной из них, брахманы бывают трех родов: *titthiya*, адживики и нигантхи. Вторая и третья группы подтверждают только то, о чем говорилось выше, — именно из брахманов преимущественно рекрутировались последователи антибрахманистских течений. Однако первое наименование достаточно перспективно, оно показывает, как в палийских текстах обозначаются те

брахманы, которые могли быть и брахманистами, т.е. традиционалистами.

Отмечается и распределение учителей эпохи Джини и Будды по перечням учений, из которых можно реконструировать брахманистские. Одну из примечательных классификаций в Сутта-питаке выявил в свое время еще классик европейской буддологии Т.Рис-Дэвидс в небольшой заметке, специально посвященной «сектам» эпохи Будды. Эта формула позволяет различать в интересующую нас эпоху десять «течений»:

- | | |
|-----------------|-------------------------------|
| 1. Ājīvako | 6. Māgandiko |
| 2. Nigaṇṭho | 7. Tedaṇḍiko ⁵⁴ |
| 3. Muṇḍa-sāvako | 8. Aviruddhako |
| 4. Jaṭṭilako | 9. Gotamako |
| 5. Paribbājako | 10. Devadhamiko ⁵⁵ |

В первом и втором можно без труда узнать такие влиятельнейшие шраманские направления, как адживикизм и ранний джайнизм, в третьем комментарий Буддхагхоши заставляет признать специально последователей Нигантхи Натапутты, т.е. снова джайнов, но данная интерпретация сомнительна: последователи Нигантхи только что упоминались во втором, а потому здесь может содержаться намек еще на какое-то другое течение, последователей неких «бритых» учителей. Четвертое означает лишь аскетов со сплетенными волосами, тогда как пятое — паривраджаков (их Буддхагхоша противопоставляет адживикам в качестве «одетых» бродяг). В шестом Буддхагхоша увидел *tithiya eva*, т.е. именно тиртхиков, как буддисты обозначали небуддистов в целом, преимущественно брахманистов, в седьмом — отшельников-брахманистов как «обладателей треножника». Чтение восьмого весьма неопределенно: тут и Буддхагхоша не помогает, и Рис-Дэвидс в недоумении. В девятом последний правильно определяет приверженцев некоего Готамы, но, разумеется, не основателя буддизма (это мнение подтверждается данными кушанского тантристского буддийского текста «Ратнолка-дхарани», согласно которому эти «готамики» давали обет молчания). Десятое весьма интересно, и нельзя не согласиться снова с английским палистом, допускающим на сей раз две интерпретации: сторонники многобожия, политеизма или какой-то квазитеистической системы⁵⁶. Последний вариант вполне возможен исходя из того, что Панини фиксирует уже почитание Арджуны и Кришны (IV.3.98), значит, протоиндуистские культы к концу шраманского периода уже существовали⁵⁷.

Дешифровка подобных списков — едва ли не самое увлекательное для историка философии занятие, даже если список путаный (как в данном случае) и не различает классов аскетов и то, что очень условно допустимо назвать конфессиями. Но так или иначе очевидно, что брахманисты здесь представлены частично паривраджаками, аскетами со сплетенными волосами, обладате-

лями треножника, возможно, приверженцами некоего Готамы (благо имя вполне брахманистское) и наверняка теми политеистами/квазитеистами, на которых обратил внимание Т.Рис-Дэвид. Указания именно на философскую активность содержатся предположительно только в связи с последними. Но вот «магандики», которых не комментируют ни древнебуддийский, ни английский буддологи, вполне могут ввести нас в область собственно философии. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что один из упоминаемых в Палийском каноне философов-брахманистов (именно философов), полемизирующих с Буддой, был Магандия, т.е. его имя, возможно, имело в некотором смысле и обобщенный характер.

Теперь остается сделать главное — выяснить, кем же конкретно брахманистская философия была представлена в шраманскую эпоху, — «осевое время» индийской цивилизации.

Первая и основная источниковедческая демаркация позволяет различать три категории интересующих нас философов, исходя из упоминания их в буддийских памятниках в качестве: I. лишь участников определенных групп; II. индивидов; III. одновременно и участников групп, и индивидов.

I. Группы философов «рекрутируются» не по единообразному принципу: в одном случае в них объединяются носители конкретной дисциплины знания, во втором и в третьем — носители определенных воззрений и методов.

1) *Брахманы-локаятики* (*lokakkhāyikā*) выступают в качестве представителей традиционной брахманской образованности, начальные этапы развития которой известны уже по поздневедийскому периоду.

В «Амбаттха-сутте» Дигха-никаи описывается визит к Будде молодого брахмана по имени Амбаттха-манава, жившего вместе со знаменитым брахманским учителем Поккхарасади в городе Кошала — Уккаттхе. Центральный сюжет сутты связан с их диалогом, в ходе которого брахман, коему учитель поручил удостовериться в наличии на теле Будды 32 знаков совершенства, вступает с последним в не очень корректную дискуссию, пытаясь доказать изначальные преимущества брахманской варны перед всеми остальными и приоритет своего клана перед родом Шакьев (из которого и происходил Будда, опровергавший претензии Амбаттхи указанием на темные пятна в его собственной родословной). Нас, однако, интересует не сам диалог, а нечто другое. При характеристике Амбаттхи как чловека, получившего стандартное брахманическое образование, перечисляются все изученные им дисциплины, начиная с ведийских маџтр и кончая умением распознавать признаки «великого мужа», а также *lokāyata*⁵⁸. Точно такой же перечень дисциплин составляет «учебную программу» нескольких других носителей брахманской образованности по тому же собранию сутр Дигха-никаи, в том числе брахмана из Чампы по имени Сонанда⁵⁹.

Если в указанных суттах значение данной дисциплины еще никак не раскрывается, то в случаях, когда названы «брахманы-локаятики» (которые, вероятно, были экспертами именно в этой области знания, подобно тому как Амбаттха — в определении знаков «великого мужа»), мы располагаем более содержательными ориентирами. В специальной «Локаятика-сутте» из Самьютта-никаи некий брахман-локаятик предлагает Будде серию вопросов касательно мироустройства, которые тот игнорирует, излагая ему свое учение о «зависимом происхождении» фактов бытия индивида (пратитьясамутпада). Локаятик характеризуется как диспутант, обсуждающий альтернативные тезисы: «Все существует» — «Все не существует»; «Все есть единство» — «Все есть множественность»⁶⁰. В «Брахмана-сутте» Ангуттара-никаи брахманы, обученные искусству локаяты, приходят к Будде, вопрошая, как быть, если, по Пурана Кассапе, конечный мир постигается бесконечным разумом, а по Нигантха Натапутте — только конечным, хотя оба авторитета претендуют на всеведение. Будда «снимает» проблему, поясняя, что конец мира постижим, только если постичь пять «слов» чувственного желания, что, в свою очередь, достигается посредством культивирования медитаций-дхьян⁶¹.

Уже в древнейших палийских текстах образ локаятиков подчеркнута снижается. Так, в суттах Дигха-никаи они изображаются добывающими пропитание «беспорядочной наукой» — рассуждениями, будет ли дождь или нет, будет благополучие или нужда, и прочими сомнительными измышлениями⁶². В достаточно же древней «Видхура-джатаке» составитель текста уже прямо увещевает «не следовать локаяте, которая не способствует совершенству и добродетели»⁶³.

Значительный вклад в трактовку проблемы идентификации знания локаяты принадлежит Буддхагхоше. Толкуя тексты Дигха-никаи, он под *lokāyata* понимает текст-пособие софистов казуистической ориентации (*viṭaṇḍa*), а раскрывая содержание понятия, указывает, что *lokāyata* есть *viṭaṇḍa* такого типа:

«Кем был создан этот мир? Тем-то. Ворона белая ввиду того, что ее кости белые, журавль красный ввиду того, что его кровь красная».

В комментарии к Самьютта-никае «витандики» цитируются им и опровергаются⁶⁴. Из сказанного следует, что буддийская комментаторская традиция четко ассоциирует понятие *lokāyata* с деятельностью полемистов, специализировавшихся в словесных ухищрениях для опровержения любой точки зрения оппонента без раскрытия своей собственной⁶⁵.

Проблема идентификации локаяты представляет серьезный интерес для историка индийской философии, ввиду того что, как хорошо известно, рассматриваемое название в классической санскритской философской литературе означает школу последовательных материалистов и атеистов, выступивших с претензиями на опровержение субстанциальности любого нематериального на-

чала и представлений о потусторонней жизни, а также значимости жрецов как посредников между здешним миром и невидимым. Такими локаятики предстают в полемических разделах трактатов и комментариев (в первую очередь вспоминается комментарий Шанкары к «Веданта-сутрам») и в компендиумах, излагающих основные доктрины всех даршан (прежде всего речь идет о «Таттва-саграхе» Шантаракшиты, приписываемой Шанкаре «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе», джайнской «Шад-даршана-самуччае» и знаменитой «Сарва-даршана-санграхе» Мадхавы). Свидетельства буддийских памятников позволяют прийти к выводу, что название этого течения, ассоциируемое с последовательным антибрахманизмом, первоначально (а данными о локаяте, более древними, чем содержащиеся в Палийском каноне, наука пока не располагает) означало специфически брахманскую, притом достаточно престижную, дисциплину в нормативном списке предметов брахманической образованности. В связи с этим возникают два вопроса. Можем ли мы на основании данных палийской литературы решить проблему специфики этой дисциплины? Существует ли возможность осмыслить смещение значения рассматриваемого термина в более поздней философской литературе, когда он стал обозначать последовательно антибрахманское и антирелигиозное философское течение?

Насколько можно судить по приведенным сведениям палийских текстов, брахманистская локаята соотносится преимущественно с интересом к постановке и решению космологических проблем. Именно этот интерес оказался в центре внимания Т.Рис-Дэвидса, уделившего этой проблеме специальное внимание и настаивавшего на том, что данный термин означает нечто вроде Nature-loge, включавшее, по всей вероятности, некоторые речения, загадки, стихи и теории, связанные с космогонией, мировыми стихиями, зачатками астрономии и «элементарной физикой» (впоследствии эту точку зрения поддержал немецкий буддолог О.Франке)⁶⁶. Если бы это было так, то древнейшая брахманистская локаята незначительно отличалась бы от космогонического материала «Ригведы», «Атхарваведы», Брахман или Упанишад.

Но дело обстоит по-другому. «Брахмана-сутта» убеждает в том, что вопросы мироустройства ставились брахманами-локаятиками совершенно по-иному в сравнении с мифологическими пассажами ведийских памятников. Попытка озадачивать Будду дилеммой принятия одной из взаимоотрицающих философских доктрин двух одинаково авторитетных мыслителей, с целью испытать диалектические возможности вопрошаемого явно свидетельствует об этом. Толкование же Буддхагхоши не оставляет сомнения, что в лице брахманов-локаятиков выступают профессиональные философы, специализировавшиеся в дискуссии на разработке каверзных вопросов оппоненту. На то же указывают и ответы Будды этим брах-

манам, точно укладываемые в категорию его ответов именно философам-эристам.

Идентификация понятий *lokāyata* и *viṭaṇḍa* воспроизводится в средневековых палийских лексикографических сочинениях — вплоть до лексиконов XII в. Если «Абхидхана-падипика» просто отождествляет их (ст. 112), то «Садда-нити» Аггавамсы, поддерживая филиппику в адрес локаяты в «Видхура-джатаке», определяет локаяту как бесполезное диспутантство по ряду вопросов (далее раскрываются примеры дискурса брахманов-локаятиков, приводимые Буддхагхошей):

«Все — чисто; все — нечисто; ворона — белая, цапля — черная; на таком-то основании или на таком-то»⁶⁷.

Приведенные данные в сочетании со свидетельствами Буддхагхоши убеждают в том, что брахманы-локаятики специализировались на выдвигании апорий, и эта установка на доказательство положений, заведомо противоречащих здравому опыту, лежит в основе идентификации *lokāyata=viṭaṇḍa* и порицания оппонентами локаятиков, их диалектической деятельности.

Вторая из поставленных проблем может, на наш взгляд, получить достаточно правдоподобное решение исходя из только что сказанного. Смещение денотата термина «локаята» возникло после стагнации «брахманской локаяты» (вероятно, где-то уже на позднем этапе древности), и это название стало применяться к тому течению (или течениям) материалистической доктрины, первыми представителями которого были такие мыслители шраманского периода, как Аджита Кесакамбала, притом что в палийских источниках локаятики никак с ним, впрочем, и с другими учителями-натуралистами, не ассоциируются⁶⁸. (В этом еще одно, хотя и косвенное, доказательство их непричастности материализму на шраманской стадии.) Причину «перенесения» названия нужно объяснять, видимо, акцентом, который ставился противниками материалистов на склонности последних к «голой аргументации», без сомнения включавшей и элементы апоретики, при сознательном игнорировании такого источника знания, как священное предание, слово авторитета⁶⁹.

Другой класс «групповых» философов-брахманистов представляет собой сложное образование из нескольких подгрупп, идентифицированных прежде всего в открывающей Дигханаикаю «Брахмаджала-сутте» сложным словом «шраманы-брахманы» (*śramaṇa-brāhmaṇa*) по формуле: «Существуют монахи, некоторые шраманы и брахманы, которые суть...» Значение данной формулы следует видеть в четкой установке раннего буддизма на дистанцирование собственной традиции от иных течений мысли той эпохи, противопоставление себя и шраманам-«диссидентам», и брахманам-«традиционалистам», которые тем самым в известном смысле как бы уравниваются, а потому все, что говорится об одних, применимо и к другим. Исходя из контекстов формулы «брахманы-

шраманы» в палийских памятниках, можно констатировать уже к середине V в. до н.э. наличие среди брахминистов нескольких философских тенденций. Одну из них допустимо соотнести с философскими доктринами, принятие которых исключает альтернативные точки зрения («догматики»), другую — с дискурсивной деятельностью, результаты которой имеют более или менее релятивистский характер («скептики»).

2) *Брахманы-«догматики»* выступают как сторонники четырех основных доктрин, сформулированных в связи с решением проблем, касающихся субъекта (*attā*) и мироздания (*loka*). Особый интерес для историка философии представляет сам способ подачи решений соответствующих проблем. В каждом случае «Брахмаджала-сутта», вводя соответствующий «параграф», предельно четко различает, какими средствами приверженцы того или иного воззрения приходят к своим заключениям, всякий раз дифференцируя возможности достижения сходных результатов через «внутреннее зрение», накопленное энергией аскезы и медитации, и через логический дискурс (ср. дифференциацию «диалектиков» и «медитирующих» в буддийской исторической традиции).

В каждом случае позиция дискурсиста, в противоположность подходу мистика, вводится единообразно:

«В этом случае, монахи, какой-то шраман или брахман следует дискурсу, рассуждению (*takkī hoti vīmaṅsi*). Он выносит [такое заключение], вытекающее его дискурсом (*takkapariyāhatan*) и базирующееся на его рассуждении (*vimaṅsanucaritam*)...»⁷⁰.

Первые из описанных в сутте философов получают обозначение последователей этернализма (*sassata-vāda*): суть их учения в признании вечности и субъекта и мира. Итог рефлексии философов этого направления передан в сутте так:

«Субъект, равно как и мир, — вечный, ничего нового не производящий и неизменный, как вершина горы; и хотя эти живые существа блуждают, трансмигрируют, „погружаются“ и „всплывают“ вновь, все остается неизменно сущим»⁷¹.

Эта доктрина, как и сам образ стоящего «на вершине горы», обнаруживает в «этерналистах» представителей протосанкхьи. Другие философы получают обозначение «полуэтерналистов» (*ekacca-sassatikā ekacca-asassatikā*); суть их учения в признании того, что и субъект и мир в одном контексте могут быть охарактеризованы как вечные, в другом — как не вечные. Конечный результат рефлексии этих философов сформулирован так:

«То, что зовется [сочетанием] глаза, уха, носа, языка и тела, есть субъект неперманентный, нестабильный, не вечный, подверженный изменению. Но то, что зовется сердцем, или менталитетом, или сознанием, есть субъект перманентный, стабильный, вечный, не подверженный изменению и всегда остающийся неизменно сущим»⁷².

По уточнению комментария, философы, придерживающиеся указанной доктрины, используют аналогию, позволяющую им

сравнить менталитет с птицей, порхающей с одного дерева на другое (участие в дерцептивных актах), но остающейся идентичной⁷³.

Третью группу метафизиков образуют «полуфинитисты» (antānantikā), разрабатывающие проблему конечности мира в его пространственном аспекте. Их вывод:

«Этот мир не конечен и не не-конечен. Те шраманы и брахманы, которые говорят: „Мир — конечный, ограниченный кругом“, заблуждаются; те, что говорят: „Мир — бесконечный, [ничем] не ограниченный“, заблуждаются, и те, что говорят: „Мир и конечен и бесконечен“, также заблуждаются, ибо этот мир не конечен и не бесконечен»⁷⁴.

Эта формулировка без труда позволяет реконструировать три опровергаемые позиции, которых придерживались отдельные шраманы и, что для нас важнее, брахманы эпохи Будды. Исходя из того что позиция «полуфинитистов» представляет собой последний член тетралеммы, первые три могут быть сформулированы соответственно: «мир конечен», «мир не-конечен», «мир и конечен и не-конечен».

Четвертую группу составляют «окказионалисты» (adhicca-samuppannikā), согласно воззрению которых и субъект и мир ничем не обусловлены. Их конечный вывод предельно краток: «Субъект и мир возникают без причины»⁷⁵.

С чисто формальной точки зрения может показаться, что данная доктрина означает лишь иную перефразировку первой (в самом деле, вечность субъекта и мира может быть описана и как их «беспричинность»), но некоторые указания позволяют считать, что речь идет о беспричинности, т.е. хаотичности и случайности происходящего в мире.

Прочие группы философов-«догматиков» частично восстанавливаются по тем же спискам «доктрин», к которым мы уже обращались в связи с «диссидентскими» учениями, с той, естественно, разницей, что теперь должно выбирать из них те, которые представляются соответствующими уже брахманистскому кругу. Как и тогда, критерием их «философичности» может служить только способ презентации различных учений в названных источниках, а не обозначение в качестве «доктрин» вообще.

Наличие философского дискурса более чем вероятно в учении весьма широкой группы (точнее, «группы групп»), обозначаемой как «кривадины». Джайнские тексты предлагают две версии их идентификации: по одной, речь идет о мыслителях, просто утверждающих субстанциальное (несводимое к телесным началам) существование «души» (jīva), точнее, «одушевляющего принципа», поддерживающего жизнь тела (saṅgā) индивида, по другой — о мыслителях, признающих, что состояния индивида (речь идет прежде всего о страдании) обусловлены не внешними по отношению к нему, детерминирующими силами (скажем, необходимостью или божеством), но его же собственными действиями (Уттарадхьяяна-

сутра XVIII.23; Сутра-кританга II.2.79). Думается, что за расхождением в истолковании данной «доктрины» стоит смешение двух реальных и вполне независимых философских групп, первая из которых выступила в защиту субстанциального одушевляющего начала индивида против материалистов (типа Аджиты Кесакамбалы), вторая — в защиту хотя бы относительной свободы индивида против фаталистов самых разных ориентаций (в первую очередь, конечно, жесткого детерминиста Маккхали Госалы). В пользу философского характера данной концепции говорит и ее отчетливо полемический характер, подчеркиваемый в приведенных свидетельствах, и сам ее исторический контекст: будучи обращена против оппонентов-философов, она неизбежно должна принадлежать теоретикам, исследователям мировоззренческих суждений.

Возможно, что философами были и ишваравадины («теисты»), те, что утверждали всецелую зависимость состояний бытия индивида от божества (ср. Сутра-кританга I.1.3.5 и Уттарадхьяяна-сутра, 18). Такое предположение опирается на только что подчеркнутый философский контекст фаталистических концепций и то обстоятельство, что мыслители, рассматривавшие вопрос о результативности человеческих действий (в широком смысле, включая слово и мысль), постоянно друг с другом полемизировали.

Тот же полемический контекст позволяет выделить еще по крайней мере четыре группы философов, исследовавших по «Поттхапада-сутте» из Дигха-никаи проблему происхождения и сущности состояний сознания индивида (*abhisaññā*). Принимая однажды Будду в «холле пилигримов», паривраджак Поттхапада соблаждает гостя, что сравнительно недавно шла дискуссия между шраманами и брахманами, выдвинувшими поочередно четыре тезиса по данной проблеме, каждый из которых отвергался следующим участником сессии. Первый тезис — о беспричинном появлении и диссоциации ментальных состояний — напоминает позицию «окказионалистов» применительно к внутреннему миру индивида. По мнению других, ментальные состояния неотличны от Атмана как субстанциальной сердцевины бытия индивида. По мнению третьих, они обуславливаются воздействием наделенных «сверхсилами» шраманов и брахманов. Согласно четвертым, их источник — также действия обладающих этими же способностями внешних агентов, но уже небожителей⁷⁶.

Сопоставление этих «догматических» тезисов (сторонники каждого из них отвергают любой альтернативный способ решения проблемы), а также один из последующих вопросов Поттхапады Будде относительно идентичности состояний сознания Атману позволяет предположить, что основным предметом дискуссии был вопрос о соотношении ментальных состояний с субстанциальным нематериальным ядром бытия индивида. Его постановку можно вполне понять ввиду их одновременного сходства (по нематериальности) и несходства (по перманентности).

Отсюда кажется небезосновательным вывод, что рассмотренным группам философов принадлежит исключительно важное место в истории индийской мысли. Если брахманы-локаятики демонстрируют первые пробные шаги профессиональных «казуистов», то с брахманами-«догматиками» связано формирование первоначально значимых элементов всего «положительного» брахманистского философствования.

Им принадлежит заслуга первого опыта создания исходного проблемного фонда в философской традиции брахманизма. Основными среди поставленных и так или иначе решенных ими проблем оказываются вопросы онтологического порядка, связанные с бытием мира и индивида. Проблемы, относящиеся к миру и индивиду одновременно, несут очевидную протометафизическую акцентировку, что обнаруживается в решении вопросов о вечности мира и индивида, возможности их причинной «обоснованности». Проблема, релевантная только по отношению к миру, — вопрос о его пространственной ограниченности — демонстрирует очевидные натурфилософские акценты. Наконец, поднимается серия проблем, нерелевантных по отношению к миру, но могущих быть охарактеризованными очень условно как нечто, подобное онтологии индивида: проблемы субстанциальности его нетелесного начала, происхождения ментальных состояний и их соотношения с Атманом как нематериальным ядром индивидуального существования. Следует отметить постановку вопроса о результативности деяний индивида для его будущего существования. Эта проблема, в которой следует видеть первый опыт трактовки «закона кармы» в брахманистской философии, лежит на пересечении онтологии индивида и этики и получает два решения: фаталистическое и нефаталистическое, допускающее определенное поле личной ответственности.

Уже первые опыты общения с проблемами онтологического порядка в брахманистской философии демонстрируют наличие двух определяющих установок мышления. Доктрины «этерналистов» выражают четкую установку на дифференциацию двух уровней реальности. Сферу «кажимости», за которой располагается «истинность», составляют видимая переменчивость, преходящность отдельных вещей и фактов мира, а также все обстоятельства пребывания перманентного субъекта в круговороте бытия (рождения-смерти). Иное у «окказионалистов», криявадинов и тех, кто дискутировал проблему происхождения ментальных состояний. Здесь речь идет об установке на выявление причинно-следственных отношений, когда сопоставляемые феномены мыслятся как относящиеся уже к принципиально единому уровню бытия (хорошо известно, что парадигма противопоставления феноменальному ноуменальному в конечном счете каузальный подход «снимает»).

В качестве диалектиков философы-«догматики» демонстрируют два основных способа обоснования своих тезисов. Брахманы, обсуждающие проблему происхождения ментальных состояний,

предлагают свои решения как простые альтернативы оппонентам (типа «Некоторые полагают: „Ментальные состояния беспричинны“, но на самом деле ментальные состояния неотличны от Атмана ввиду того, что...» или: «Некоторые полагают — „Жизненный принцип неотличен от тела“, но это неверно, так как жизненный принцип отличен от тела ввиду того, что...»). Указанный способ постановки вопросов предполагает следование обычной двузначной логике — логике с законом исключенного третьего.

Но вот «финитисты» в своих дискуссиях обращаются к тетралемме, которая в индийской философской традиции получила специальное название *чатушкотика* («четырёхвершинная»). Их дискурс может быть реконструирован как рефлексия типа: «Некоторые полагают: „Мир конечен“, но это неверно ввиду того, что... Некоторые полагают: „Мир не-конечен“, но это неверно ввиду того, что... Некоторые полагают: „Мир и конечен и не-конечен“, но это неверно ввиду того, что... Следовательно, мы полагаем, что мир не конечен и не не-конечен». Столь ранние прецеденты логического дискурса неклассического типа обусловили очень широкое применение тетралеммы и в дальнейшем — даже в философских пассажах нефилософских текстов⁷⁷.

3) *Брахманы-«скептики»* представлены в том разделе «Брахмаджала-сутты», который посвящен философам, весьма образно называемым «скользкими угрями» (*amaḡāvikkhepikā*). Происхождение этого прозвища объяснено в том же тексте: когда этим людям задается какой-либо вопрос, они избегают отвечать на него, обращаясь к уверткам, подобно скользким угрям. И здесь, как и в случае с «догматиками», различаются четыре «казуса».

В первом «скользкий угорь», общаясь с теми, кто рассуждает о природе добра и зла, не зная ее, рефлектирует следующим образом:

«Я не знаю ни того, что есть добро, ни того, что есть зло. А если это так, то, истолковывая что-то как добро, а что-то как зло, я дам место привязанности и предпочтению или раздражению и предвзятости, что приведет к ошибке. Ошибка же повлечет досаду, а досада может стать для меня препятствием».

Итак, боясь оказаться неправым, он отказывается что-либо называть добром или злом, а когда ему задается такого рода вопрос, прибегает к уловкам, заявляя:

«Это не мое мнение. Я не считаю так, я не считаю иначе, я не говорю, что „нет“, и не говорю, что „не нет“»⁷⁸.

В итоге получаются пять «уклонений», каждое из которых снабжается примером в комментарии к сутте.

Во второй позиции «скользкий угорь» дает те же ответы на поставленный вопрос, но его внутреннее рассуждение уже несколько отлично. Боясь высказать что-либо определенное о добре и зле, он говорит себе:

«...я дам место привязанности и предпочтению или раздражению и привязанности, что приведет к зависимости»⁷⁹.

Согласно комментарию, такой человек боится пригреть в обоих случаях: если он вдруг объявит доброе добрым и получит одобрение от мудрых, то может возгордиться, а если ошибется, то придет в смущение.

В третьей позиции «скользящий угорь», давая те же пять ответов на поставленный вопрос, говорит так:

«Есть шраманы и брахманы, которые учены, искусны [в рассуждениях], опытни в диспуте, [сущие] „расщепители волоса“, которые ходят, „скашивая“ своей мудростью легковесные рассуждения. [Если я объявлю что-то добром, а то-то злом], они могут подвергнуть меня экзамену, поинтересоваться моими аргументами и выявить их ошибочность. Я же не смогу удовлетворительно им ответить. И это повлечет для меня досаду, а досада может стать для меня препятствием»⁸⁰.

В четвертой позиции ухода от ответа оказывается некий «тупой и глупый». Именно по причине своей «тупости и глупости» он вынужден увертываться, подобно угрю, отвечая так:

«Вы спрашиваете меня, существует ли тот мир. Если бы я полагал, что существует, то ответил бы: „Да, существует“. Но я так не считаю. Я не считаю так, не считаю иначе, не считаю, что нет, и не считаю, что не нет»⁸¹.

Таким же образом он уходит от каждого из следующих тетраграммных способов решения проблем: что тот мир есть, что того мира нет, что он и есть и его нет, что он ни есть, ни его нет; что есть «случайные существа» (появляющиеся на свет без родителей), что их нет, что они есть и их нет, что они ни есть, ни их нет; что есть плод, результат добрых и злых дел, что его нет, что он и есть и его нет, что он ни есть, ни его нет; что обретший истину⁸² продолжает существовать после смерти, что он перестает существовать после смерти, что он и продолжает и перестает существовать после смерти, что он не продолжает и не перестает существовать после смерти⁸³.

Хотя позиции «скользящих угрей» изложены в «Брахмаджала-сутте» после воззрений «полуфинитистов» и перед «окказионалистами», данная композиция несколько вводит в заблуждение, и, как мы убедимся, достаточно преднамеренно. Дело в том, что в лице философов этого типа мы имеем прямых (с точки зрения методологии) оппонентов любых «догматиков», противостоящих последним как скептики-релятивисты.

Из сопоставления первых трех позиций с четвертой видно, что дискурсивные модели брахманов «скептиков» различаются сразу в двух аспектах: и в «о чем», и в «как». В первых трех позициях выявляются установки «скептиков», специализирующихся в области моралистических проблем, в последней — занимающихся общемировоззренческими. Рассуждения «скептиков»-моралистов свидетельствуют о значительной популярности в шраманскую эпоху философских дискуссий, посвященных этическим категориям. При этом очевидно, что те дебаты, которых (если опираться на «Брахмаджала-сутту») они старательно избегали, касались неодинаковых предметов: тех или иных способов поведения с точки зре-

ния возможности атрибуции им предикатов «доброе» или «злое» и природы добра и зла в их, так сказать, обобщенном виде. Характер уклонения скептика-моралиста от дискуссии означает попытку оградить себя с любой стороны от возражений оппонента. Философ, аккуратно калькулирующий возможности воздействия отрицательных эмоций на свою «духовную карьеру», старается убедить, что он не утверждает своего, не отрицает чужого и не выдвигает чего-либо третьего.

Характеристика скептика, «подвигающегося» в общемировоззренческих вопросах, весьма ценна для историка индийской философии прежде всего тем, что убеждает его в существовании уже в шраманский период вполне укомплектованных наборов философских топиков. В рассмотренном пассаже они представлены четырьмя предметами: существование иного мира; возможность бытия существ, возникающих «без причины»; наличие плода добрых и злых дел; существование обретшего истину (мудреца, достигшего конечного познания и блага) после физической смерти. Как можно судить и по другим палийским текстам, такой набор топиков дискуссии составлял достояние именно брахманистской философии. Что же касается механизма уклонения от поставленных вопросов, то брахманистский скептик этого направления, в отличие от своего коллеги-моралиста, оказывается в полном единстве с «диссидентом» Санджая Белаттхипуттой, весьма целенаправленным методологом. По точному толкованию Буддхагхоши, первый его ответ оппоненту есть общий ответ на поставленный вопрос, тогда как четыре последующих образуют схему некоей антитетралеммы. Можно констатировать, что если «догматики»-финитисты демонстрируют модель недвузначной логики, то «скептики» выходят и за границы последней, конструируя в своей «логике отрицания» еще один, новый уровень высказываний.

Надо сказать, что схема антитетралеммы была не столь уж далека от философствования раннего буддизма, как можно предположить по изложению высказываний «скептиков» в нашем источнике. В самом деле, Будде приписывается (например, в беседе с паривраджаком Поттхападой) аналогичное снятие каждого члена «четырёхвершинной» схемы, а принципиально важные элементы антитетралеммы представлены в базовом тексте мадхьямиков «Муламадхьямака-карике» Нагарджуны. Характеристика философа-антитетралеммиста как «глупого и тупого» поэтому снова заставляет вспомнить о достаточно ревнивом отношении буддистов к чужим достижениям. Нам, однако, интересуют не столько причины тенденциозной подачи только что рассмотренного материала, сколько ее последствия для историка философии. Он должен преодолеть барьер «сознательного непонимания» позиции философов-скептиков в буддийских текстах, чтобы адекватно понять специфику философствования этого направления брахманистских диалектиков: без поправки на тенденциозность источника их фи-

лософское творчество можно принять лишь за тривиальную боязнь поражения в споре.

Экзотическая тетралемма-чатушкотика вызвала к жизни целую литературу, авторами которой были и буддологи (ввиду того что она представлена в палийских текстах и впоследствии была использована знаменитым Нагарджуной) и логики. Одним из первых, кто обратил на нее специальное внимание, был основатель фламандской школы буддологии Л. де ля Валле-Пуссен (1917), который охарактеризовал ее как «четырёхветвенную дилемму», нарушающую логический закон противоречия и повергающую в смятение философские умы (древние и современные)⁸⁴. К.Рис-Дэвидс увидела в этих четырех логических альтернативах «законы мышления», притом очень своеобразную форму утверждения законов противоречия и исключенного третьего, что было поддержано Б.Баруа (1921)⁸⁵. Согласно исследователю мадхьямики Р.Робинсону (1957, 1967), чатушкотика представляет собой «взаимоисключающую» и одновременно «исчерпывающую» дизъюнкцию, которая может быть проанализирована в терминах Булевой алгебры классов и в то же время сопоставлена с некоторыми аристотелевскими формами⁸⁶. Историк индийской эпистемологии К.Джаятиллеке (1963, 1967, 1975) пытался разрешить загадку, привлекая аппарат, разработанный в системах недвузначных логик (логика Лукасевича и т.д.). Его основной тезис сводится к тому, что указанные оппозиции носят именно контрарный характер (об этом свидетельствует, например, оппозиция: «другого мира нет» высказыванию «другой мир есть», несмотря на контрдикторную языковую форму, в которой она выражена), и он убежден, что в модели чатушкотика «ранняя... концепция логики намного опережает свое время»⁸⁷.

Историк буддийской логики Р.Чи (1969) выступил с переосмыслением интерпретаций Джаятиллеке в рамках интуиционистской логики, которая, по его мнению, обеспечивает единственный способ адекватной интерпретации «четырёхвершинной» формулы. Обращаясь к интуиционистскому негативному оператору Броуэра/Хейтинга, он предлагает запись чатушкотика по типу

(1) p , (2) $\neg p$, (3) $p \wedge \neg p$, (4) $\neg(p \wedge \neg p)$

и, используя понятие контрарной негации, делает попытку переформулирования четырех логических альтернатив таким образом, чтобы они могли одновременно отрицаться. Однако в следующей публикации (1974) он уже отказывается от своей прежней интерпретации, выдвинув сразу два существенно новых положения. Во-первых, чатушкотика не относится к сфере истории собственно буддийской логики; во-вторых, она вообще относится не столько к «логике», сколько к «диалектике». Конкретно она призвана продемонстрировать ограниченность любого «догматического» воззрения, убеждает в том, что четыре пропозиции применимы к любому высказыванию, но специально — именно к метафизическим спекуляциям⁸⁸. Американский буддолог А.Вайман (1977) различает

на основании анализа нагарджуновского материала три вида чатушкототики (к интересующему нас периоду относится «чатушкототика как дизъюнктивная система»). Привлекая к своей интерпретации более поздние типы отрицания у буддистов (негация по отрицанию и негация по импликации), он, однако, полагает, что прочтение формулы в рамках современной символической логики означает ее анализ в искусственном и чуждом для нее языке⁸⁹. Этот вывод подвергает резкой критике шриланкийский философ Р.Д.Гунаратне (1980), полемизирующий с положениями всех своих предшественников и твердо верящий, что нашел способ современной логической интерпретации чатушкототики в очень сложных диаграммах с использованием ультрасовременных логических теорий⁹⁰. Буддолог Ф.Хофман (1982) предлагает переформулировку чатушкототики в такой форме:

- существует x , обладающий y ;
- существует x , не обладающий y , но обладающий z ;
- существует x , обладающий частично y и z ;
- существует x , не обладающий ни y , ни z .

В целом он пытается найти «срединный путь» между пессимизмом Л. де Валле-Пуассена и оптимизмом Джаятиллеке⁹¹. Наконец, философ-буддист В.К.Бхарадваджа (1984) поддерживает Ваймана против Гунаратне и считает, что задача чатушкототики неразрешима на логическом уровне, но разрешима и значима только в контексте буддийского мировоззрения (прежде всего в перспективе буддийской концепции псевдопроблем, которые решаются не логически, но на основании истин «прагматических», принимаемых последователем Будды)⁹². Проблема получила некоторое освещение и в отечественной литературе. А.А.Терентьев (1984), учитывающий и критикующий отдельные зарубежные концепции (в основном Джаятиллеке), делает попытку различить чатушкототику и типологически близкую ей джайнскую съяд-ваду и в то же время выражает недоумение, почему исследователи считают ее чем-то специфически буддийским, хотя она была разработана как раз теми, с кем Будда полемизировал⁹³.

Последнее замечание вполне справедливо: не буддисты открыли ее и не они первыми разработали «античатушкототику»: эти заслуги принадлежали тем «догматикам» и «скептикам», среди которых помимо шраманов были и брахманы. Потому и все разработки данной темы в рамках буддологии нуждаются в коррекции. Многие из рассмотренных интерпретаций «четырёхвершинной» формулы были уже подвергнуты критике (например, еще Джаятиллеке обнаружил «фантастичность» интерпретации К.Рис-Дэвидс), отдельные некорректности содержатся и в новейших работах. Достаточно обратить внимание на интерпретацию Хофмана, совершенно неоправданно подвергающего ревизии достаточно понятную логическую структуру «четырёхчленной дилеммы», которую можно записать как:

p, ~p, p∧ ~p, ~(p∧ ~p)

Значительно более важный вопрос связан с общим пониманием того типа рациональности, который отразился в чатушкотике (и соответственно «античатушкотике»). То, что она является очень ранним выходом за рамки обычной двузначной логики (подобно тому как очень ранним был и опыт создания метаязыка в поздневедийскую эпоху, гл. II), бесспорно, как и то, что она представляет интерес в контексте современных логик. Однако еще более приблизился к истине Чи, когда пересмотрел собственную концепцию интуитивистской трактовки чатушкотике под влиянием открытия ее диалектической природы (из этого очевидна претенциозность попытки Гунаратне «раз и навсегда» записать формулу с помощью явно усложненных и не совсем отвечающих индийским философским реалиям логических средств). Одно только нуждается в уточнении — то, что Чи называет «диалектикой» вообще (при полном соответствии его трактовки нашему пониманию диалектики в широком смысле слова) — ярчайший случай диалектической риторики. Именно риторический контекст тетралеммы в обоих его главных аспектах — убеждения оппонента и изящной игры с высказываниями — определяет то, что в чатушкотике является основным. Еще в большей степени риторический аспект выявляется в античатушкотике, где элемент «разоблачения» любого «догматика» занимает более весомое место, чем конструирование «операторов отрицания». Эта риторическая утилизация логических форм в «четырёхвершинной» — и, надо отдать должное шраманским философам, блистательная по исполнению — зачаровала индийских мыслителей (Нагарджуна, кстати говоря, был здесь далеко не последним), еще долго смаковавших полемические возможности чатушкотике в эпоху самой зрелой схоластики.

II. Класс «неклассифицированных» философов представлен преимущественно тремя именами. Из них два последних однозначно соотносятся с палийской традицией брахманизма, а первое, наиболее значительное и интересное, коррелируется с брахманистским (точнее, околобрахманистским) кругом посредством привлечения и санскритских буддийских источников. С этого имени мы и начнем.

4) *Алара Калама* (Ālāra Kālāma, в санскритских текстах Āgāḍa Kālāma) известен как философ из поэмы Ашвагхоши «Буддачарита». Излагаемое от его лица учение обнаруживает принципиально важные элементы традиции санкхьи, которые при сопоставлении с другими версиями ее наследия могут быть признаны в качестве древнейшей редакции доклассической санкхьи наряду с сассата-вадой из «Брахмаджала-сутты» (как мы попытались показать в другом месте, и доклассической йоги)⁹⁴. Основные же биографические сведения об этой личности содержатся в палийских текстах. В сочетании с данными санскритских буддийских памятников они позволяют выявить следующие факты, связанные с этим мыслителем.

По сведениям комментатора Палийского канона Буддагхоши, в

сочетании *Alāra Kālāma* первое имя — личное, второе означает принадлежность к клану. Персональное имя оказывается прозвищем, указывающим, что его носитель был «длинным и красно-бурым». По данным «Буддачариты», а также двух санскритских литературных биографий Будды, «Махавасту» (II—III вв.) и «Лалитавистары» (III—IV вв.), этот учитель жил в одном из регионов гор Виндхи. Буддийская традиция единодушна в том, что Аlara (наряду с учителем особой системы медитации брахманом Уддака Рамапуттой, специалистом в достижении тех состояний ума, где нет ни «сознательности», ни «бессознательности») был одним из первых, к кому царевич Сиддхартха (будущий Будда) обратился в поисках истины после своего ухода из дворца (по «Буддачарите», он был первым из них, по комментарию к «Тхеригатхе» — «Песням стариц», вторым после некоего Бхаггавы).

Обучение Сиддхартхи у Алары описывается в «Ария-паривесана-сутте» из «Маджджхима-никаи». Здесь Будда сообщает, что он быстро усвоил «доктрину» своего наставника и мог воспроизвести ее наизусть, но, чувствуя, что Аlara не только знал ее, но и «реализовал», он спросил его и о практическом аспекте учения. Тогда Аlara изложил ему свой медитативный курс, предполагающий на завершающей стадии одновременное созерцание «пустоты» и своего рода дематериализацию самого адепта (*ākīṃsaññāyatana*). Способный ученик, продемонстрировав еще большую энергию и концентрацию ума, чем учитель, смог стать мастером данной практики. Аlara признал достоинство ученика и общался с ним уже как с равным, но тот, выяснив, что не получил здесь искомого, оставил его в поисках дальнейшего совершенства. Как сообщает Буддхагхоша, вместе с Сиддхартхой у Алары учился родственник последнего по имени Бхаранду Калама (впоследствии Будда не преминул показать бывшему соученику «его место», результатом чего явился неразрешенный конфликт). «Махапариниббана-сутта» упоминает и о другом ученике Алары, Пуккусе из известного северо-западного племени маллов, ставшем потом последователем Будды. Этот ученик характеризует Алару как эксперта в величайшей концентрации ума: однажды он во время «транса» ухитрился в полном сознании не увидеть и не услышать пятисот пронесшихся мимо него повозок. По одной из версий, Будда, как правило, без энтузиазма относившийся к рассказам о чужих достижениях, сообщил в ответ о собственном «трансе», еще более впечатляющем. Наконец, по одному из текстов Виная-питаки, когда Будда после шестилетних занятий аскезой достиг «просветления» под деревом бодхи и согласился на просьбу одного из небожителей проповедовать свое новое учение, он первым как достойного принять дхарму назвал именно Алару, но выяснилось, что тот скончался за неделю до того⁹⁵.

Палийской версии соответствует и версия тибетских историков. Они уточняют, что Аlara со своими учениками жил близ Вайшали, что таких учеников было 300, что он им преподавал курс

достижения «сферы ничто», что Будда освоил его медитацию буквально при первой же встрече с ним и, отвергнув предложение Арады о «совместном преподавании», в частности потому, что тот, по его мнению, основной упор делал на контроле над чувствами, направился к Удраке⁹⁶.

Эти факты побуждают сделать по крайней мере два предположения относительно происхождения и религиозной принадлежности интересующего нас персонажа. Этимологизация имени Алары, предлагаемая Буддхагхошей, и его местожительство по санскритским памятникам позволяет соотнести его, по крайней мере частично, с неарийским субстратом Центральной Индии. Это обстоятельство, исключительно интересное в общем историческом контексте всего шамранского периода наряду с недвусмысленным порицанием Арадой «ортодоксальной» ведийской традиции, в том числе в связи с ритуальной практикой (Буддачарита XII.30), кажется, могло бы вывести его вообще за границы брахманизма. Такому выводу противоречат, однако, прочная ассоциация Арады с уже бесспорно брахманистским учителем медитации Удака Рамапуттой и такие элементы его «доктрины» (по версии Ашвагхоши), как учение о духовном начале, в основе которого лежит центральная категория всего брахманизма Атман, а также сами аргументы Будды в полемике с этим учением, демонстрирующие четко антибрахманистский характер (доктрина отрицания Атмана — анатта-вада).

Те обстоятельства, что учение Арады, по Ашвагхоше, не обнаруживает (в отличие от его «практики») прямых параллелей в других буддийских памятниках и что ему приписываются также положения, известные нам хотя и из доклассической, но все же не столь архаической санкхьи, какой она могла быть в рассматриваемую эпоху, порождают некоторые сомнения по поводу аутентичности изложения «Буддачариты». Однако мы располагаем фактами и другого рода, для нас гораздо более оптимистичными. Во-первых, конкретные исследования убедительно показывают, что автор «Буддачариты», отличавшийся вообще нетривиальной для древнеиндийского пандита «историчностью», нередко пользовался материалами даже тех древних буддийских преданий, которые зачастую не дошли до нас из Палийского канона и достаточно часто восполняют последний. Во-вторых, Ашвагхоша при всем стремлении изложить от имени Алары вполне современную ему санкхью (притом в своеобразном синопсисе цитируемых здесь версий ее разновременных редакций) воспроизводит такие признаки архаичного учения (отсутствие важнейшего компонента основного предания санкхьи в виде учения о гунах; «индивидуалистическая» трактовка категории «непроявленное», способ описания четырех параметров «проявленного» через рождение, возрастание, старение, умирание), которые находят частичные параллели лишь в древнейшей версии санкхья-йоги — по «Катха-упанишаде», составленной лишь немного позже рассматриваемой здесь эпохи. Все

это вполне оправдывает наше обращение к сочинению Ашвагхоши как к аутентичному источнику по наследию Алара Каламы — мыслителя шраманского периода.

Рассказ о встрече будущего Будды с его учителем в «Буддачарите» (XII.1—67) передан четырехчастной композицией обобщенно-учебного гностического текста (см. гл. I). Эта композиция находит соответствие в параллелях палийских текстов, характеризующих этого учителя как эксперта в специфическом медитативном тренинге. Однако в рамках чисто гностического предания мы обнаруживаем и такие дискурсивные элементы, которые позволяют считать, что школа Алара Каламы наглядно демонстрирует один из первых опытов становления собственно философской рефлексии в древнеиндийской культуре, а сам он выступает в качестве одной из первых ярких «двуипостасных» личностей — в единстве теурга и дискурсиста (см. гл. I).

В ответ на просьбы Сиддхартхи ознакомить его с учением об «освобождении» живых существ Алара следующим образом описывает структуру индивида:

«Природа», «трансформация», рождение, старость и смерть — все это зовется бытием, о твердый в бытии, постигни это. При этом знай: то, что зовется «природой», о знаток природы, есть пять элементов, «самость», интеллект, а также Непроявленное. А «трансформации» постигни как объекты, индрии, руки, ноги, [органы] речи, испражнения и размножения, а также как ум.

Тот же, кто познает это «поле», называется потому «познающий поле» — размышляющие об Атмане называют Атмана «познающий поле».

Капила со своим учеником здесь известны как «сознание», а Праджапати со своими сыновьями — как «лишенное сознания».

То, что рождается, стареет, закабалется и умирает, должно познавать как проявленное. Непроявленное же познается как противоположное [по своим признакам] (ст. 17-22).

Если учение о структуре индивида позволяет понять общие онтологические предпосылки-условия и «закабаления» и «освобождения», то механизм «закабаления» (того, что должно разрушиться посредством орудия «различительного знания») описывается Арадой через предлагаемую им схематизацию структуры менталитета индивида:

Незнание, действие, алчность известны как причины сансары. Человек, пребывающий в этой триаде, не выходит за пределы того «бытия» благодаря «неправильности», «самости», «смешению», «наложению», «неразличению», «неправильным средствам», «привязанности» и «отпадению».

То, что называется «неправильностью», есть то, что делает противоположное [тому, что должно быть]: когда человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое.

«Я говорю, я знаю, я иду, я стою» — так здесь, о лишенный «самости», функционирует «самость».

То, что видит разные вещи как одно — как [один] кусок глины, называется здесь, о лишенный смешения, «смешением».

То, что [считает] Атмана умом, интеллектом и действием, а всю группу — Атманом, [есть] «наложение». То, что не видит различия между «сознанием» и «лишенным сознания», а также между различными «природами», вспоминается, о знающий различия, как «неразличение».

Возгласения «Намас!» и «Вашат!», окропление водой и прочее известны у мудрых, о знаток средств, как «неправильные средства».

То, благодаря чему неразумный привязывается всей душой, мыслью и действиями к объекту, называется, о лишенный привязанностей, «привязанностью».

То, что примысливает: «Это — мое», «Я — этого» и приносит страдание, познается как «отпадение», благодаря которому «падают» в сансару.

...Благодаря этим причинам и разливается поток рождений, но когда нет причины — нет и плода, как ты [и сам] можешь понять (23—39)⁹⁷.

Представленные здесь строфы снова убедительно демонстрируют, что опыт в аналитике, накопленный поздневедийским ритуаловедением, оказался действенным и в шраманский период — эпоху переоценки ценностей. Первый из фрагментов, в котором следует видеть акцентированно онтологическую модель (обратим внимание, что исходный в ней термин *sat-tva* и означает собственно бытий-ность как совершенно абстрактную общеонтологическую категорию), содержит матричный перечень концептов бытия, раскрываемых в определениях экстенционального типа. «Природа» (*prakṛti*) есть то, что может быть описано как единство пяти материальных первоэлементов (пространство, ветер, огонь, вода, земля), «самости» (*ahamkāra*) — субстантивированного примысливания-себя к любому познавательному или волевому акту («Я вижу горшок», «Я желаю его приобрести»), «интеллекта» (*buddhi*) — субстантивированного когнитивного акта (элементарные суждения типа: «Это — горшок, а это — ткань») и «непроявленного» (*avyakta*) как не поддающегося спецификации субстантивированного ядра бытия индивида. «Трансформации» (*vikāra*) суть то, что может быть описано как единство пяти объектов восприятия (звуки, поверхности, формы, вкусы, запахи), пяти соответствующих способностей восприятия (*indriya*), пяти способностей действия («манипулирование», передвижение, артикуляция, испражнение и размножение) и «ума» (*manas*) как синтезатора обеих групп.

Вторая аналитическая установка, сближающая методы мышления Арада Каламы с составителями ритуаловедческих текстов, — формалистическое описание абстрактных объектов через введение бинарных оппозиций: сознательное — лишенное сознания и (в рамках второго) Непроявленное — проявленное. При этом вторая оппозиция раскрывается в определениях, так сказать, трансляционного порядка: проявленное есть то, что может быть описано через набор таких параметров, как рождение, старение, закабаление и умирание, Непроявленное — через отсутствие такого набора параметров (ср. способ раскрытия оппозиции «торжественный обряд — домашний обряд» в *шраута-сутрах*). Наконец, Араду сближает с

ритуаловедами и склонность к построению «вертикальных» иерархизированных систем описания объектов. Его классификационные опыты в сочетании с бинарными дескрипциями позволяют ему выстроить многоуровневую систему дуалистической онтологии, у истоков которой лежит противопоставление объектному аспекту мира («лишенное сознания») субъектного («сознательное»).

Типологическое описание «единиц менталитета» осуществляется в единстве двух операций анализа, также восходящих к опыту поздневедийских ритуаловедов. Введение исходного перечня классифицируемых диспозиций сознания (XII.23—24) становится основой для построения определений уже интенционального типа (XII.25—32). Значительный интерес представляет, на наш взгляд, опыт построения системы описания основных интенций сознания индивида, при котором указанные диспозиции сводимы к более общим трем главным факторам сансарности в виде незнания, действия и алчности (XII.23). Здесь мы имеем дело уже с «горизонтальной» системой описания менталитета индивида как единства трех его аспектов: интеллектуального, эмоционального и волевого.

Хотя девять диспозиций сознания порой представляются столь subtilными, что различия между ними кажутся условными (ср., например, «самость» и «отпадение»), в наследии Арады можно констатировать достаточно дифференцированные акценты каждой разновидности незнания. Так, описание «неразличения» позволяет говорить о «метафизическом» уровне незнания, «самости», «наложения» и «отпадения» — об опытно-психологическом, «неправильности» (в ее познавательном аспекте) — об обыденном.

5) *Магандия* (Māgandīya) — брахман из страны Куру, о котором палийская комментаторская литература сообщает следующую небезынтересную историю, позволяющую заключить, что перед нами также старший современник Будды.

На пути в столицу государства Ватса, куда Будда направился по приглашению троих дельцов-мирян — Гхоситы, Куккуты и Паварики, он остановился в брахманском селении страны Куру под названием Каммасадхама. Тут брахман Магандия, у которого была дочь, также звавшаяся Māgandīyā, чьей руки добивались многие люди высокого звания, отвергнутые ее отцом, заметив (будучи человеком образованным для своего времени) 32 знака совершенства на теле Будды, возжелал сделать его своим зятем и, попросив гостя подождать немного, привел дочь, одетую в лучшие свои платья. Будда ничего не ответил и ушел. Жена, тоже разбиравшаяся в тонких материях, обратила внимание супруга на то, что после Будды остался отчетливый след, а это значит, что тот, кому он принадлежит, должен быть свободен от всех желаний, и потому вовлекать его в matrimониальные дела бессмысленно. Магандия, однако, проигнорировал мудрый совет и, догнав Будду, снова предложил ему дочь в жены. Тогда Будда поведал ему о

своем прошлом, в частности о том, как он подвергся искушению со стороны трех дочерей Мары, которые не смогли соблазнить его. А ведь дочь Магандии в сравнении с ними лишь труп, наполненный 32 нечистотами, к которому Будда не захотел бы прикоснуться и ногой. Дочь Магандии, узнав об этом разговоре, люто возненавидела высокого гостя и до конца дней своих не переставала мстить ему. Брахман же, по буддийским источникам, вступил с ним в дискуссию⁹⁸, сохранившуюся в древнем и очень почитаемом собрании сутт — «Сутта-нипате».

В сутте этого собрания, так и названной — «Магандия-сутта», почтенный брахман вопрошает Будду, каких он придерживается взглядов (*ditthi*), добродетелей, практики, образа жизни и какое исповедует учение о перевоплощении души, если отвергает его дочь — это «сокровище среди женщин». В ответ Будда сообщает, что, рассмотрев все известные ему доктрины, он не смог принять ни одной из них, но зато в поисках истины узрел «внутренний мир». Тогда опытный в полемике Магандия задает новый вопрос: но если все известные решения мировоззренческих вопросов отвергаются, то как вообще может быть объяснено само понятие «внутренний мир» (*agghattasanti*)? Будда ответа не дает, но утверждает, что существование «чистоты» не может быть обосновано ни «воззрением», ни религиозной традицией, ни знанием, ни добродетелью, ни делами, ни отрицанием их. Следует, отбросив их все и не принимая ничего другого, спокойно и независимо не желать существования. Магандия возражает: если «чистоту» невозможно утверждать на основании «воззрения», «не-воззрения», религиозной традиции, знания, добродетели и праведных дел, а также отсутствия таковых, то получается бессмыслица. Вместе с тем хорошо известно, что, как раз опираясь на философские взгляды, многие обрели «чистоту». Будда завершает диалог рассуждением о вредности философских воззрений (которые, считает он, лишь вызывают гнев Магандии и не дают ему видеть «внутренний мир»), брахманских предрассудков и «местничества» в общении с другими людьми, о большой пользе отшельничества и прекращения полемики с кем бы то ни было и о чем бы то ни было⁹⁹.

Дискуссия Магандии и Будды относится к целой группе сутт, посвященных критике философствования как такового в раннебуддийской традиции, а потому фигура брахмана оказывается покрытой флером условности, точнее, обобщенности (вспомним о «клановом» характере «магандиев» в перечне Т.Рис-Дэвидса). Тем не менее полемика на тему «философия — жизнь» в контексте потока философских диспутов шраманской эпохи видится более чем реалистичной и весьма историчной. Реалистична и сама аргументация Магандии по данному вопросу, включающая постановку сразу нескольких философских проблем сотериологического порядка. Первая из них: возможно ли существование «практических» ценностей как таковых при отсутствии ценностей «теоретических»? Вторая проблема: возможно

ли обоснование той или иной конкретной «практической» ценности (например, «внутренний мир» или «чистота») без обращения к более общим параметрам религиозной теории и практики? Третья проблема: существуют ли критерии истины, по которым можно было бы судить о результативности той или иной практики, и в чем они?

Палийская комментаторская традиция утверждает, что после изложенного диалога Магандия с супругой приняли учение Будды, отдали дочь под опеку ее дяди, ушли от мира и стали архатами. Думается (если здесь нет того весьма нередкого случая, когда желаемое выдается за действительное), что почтенный брахман несколько поспешил: его аргументация, обосновывавшая нерелевантность сотериологических категорий при отрицании общемировоззренческих основ религиозной практики, попадала в цель, раскрывая очевидную демагогичность буддийских антимировоззренческих пассажей.

б) *Паччаника* (Рассап̄ика) — брахман из Шравасты, современник Будды, посетил его и просил изложить ему дхарму. По Буддхагхоше, это имя означает прозвище, выражающее основной вид его деятельности, — «Спорщик», «Противоречащий». Тот же источник сообщает, что он получал удовольствие от опровержения любого утверждения других. Согласно посвященной ему «Паччаника-сутте», брахман пришел к Будде во время очередного пребывания того в столице Кошалы с твердым намерением: «Что бы шраман Готама¹⁰⁰ ни сказал, я буду ему возражать». Будда, однако, отказался излагать ему свое знание, заметив, что нет пользы обучать того, чье сердце испорчено жаждой споров: даже хорошо изложенное не будет воспринято имеющим дух противоречия. Отказ понравился Паччанике, и он решил стать мирским последователем Будды¹⁰¹.

Очевидно, что в лице Паччаники мы имеем дело с профессиональным полемистом-диалектиком, прошедшим тренинг в «науке опровержения».

III. Философов, представленных в буддийских источниках одновременно и как индивиды, и как принадлежащие к весьма широкой группе мыслителей и деятелей своей эпохи, мы бы назвали брахманистскими паривраджаками. В историко-культурологической ретроспективе их можно рассматривать в качестве своеобразных наследников тех странствующих эрудитов поздневедийской эпохи, которые назывались чараками (см. гл. II).

В целом паривраджаки образуют весьма широкий круг деятелей, занимающих некое промежуточное положение между «ортодоксальным» брахманством, с одной стороны, и последователями шести шраманских учителей — с другой. Однако в пределах этой «ничейной земли» древнеиндийской духовной культуры нетрудно различить тех, кто оказывается ближе к брахманизму, чем другие «пидлигримы».

Б.Баруа предложил несколько критериев, позволяющих па-

ривраджаков палийских текстов, наиболее близких к брахманизму, выделить из общего потока «пилигримов». Первый составляют сами мыслители, имена которых являются на деле прозвищами (мы бы уточнили — прозвищами, данными в связи с болезнями и физическими недостатками). Многие из прозвищ имеют параллели в брахманической литературе, прежде всего в традиции артхашастры. Второй критерий связан с первым: брахманистские паривраджаки — и в этом их отличие от прочих — очень небезразличны к обыденным, мирским материям, связанным с общественным бытом, государственным устройством и политикой (аналогии с традицией артхашастры снова налицо). По третьему критерию, брахманистских паривраджаков волнуют преимущественно проблемы этики и поведения, а также известная апология традиционных обычаев и институтов брахманистского общества (в этом следует видеть основное идеологическое отличие от паривраджаков «диссидентской» ориентации и самими шестью учителями). Последний критерий касается их «просветительских» функций в древнеиндийском обществе — интерес к языкам, обычаям различных регионов страны и стремление передавать свои знания во время постоянных странствий по индийским монархиям и «республикам»¹⁰². К названным признакам мы добавили бы еще три: четкие указания на успехи в дисциплинах брахманической образованности, владение устоявшимися наборами философских топиков (наподобие тех, в которых специализировались «скептики») и, наконец, отсутствие явных связей с «диссидентскими» школами и атрибутов поведения, наиболее характерных для последних (отсутствие особого увлечения аскетическими упражнениями, непримиримой враждебности к буддийской сангхе и т.д.)¹⁰³.

Сопоставление признаков принадлежности и к брахманизму, и к философии в применении к материалу по индивидуальным учителям-паривраджакам позволяет выявить по крайней мере три основных круга брахманистских паривраджаков как профессиональных философов.

Хотя все паривраджаки-философы были профессиональными диалектиками, палийские источники позволяют констатировать наличие целых групп «пилигримов», специализировавшихся в разработке самой технологии контраверсии, применимой к любому набору философских проблем. Эти группы объединялись вокруг того или иного известного учителя, обучавшего своих последователей правилам ведения философского диспута, постановке вопроса и ответа на него для достижения победы в дебатах по каждому диалектическому топикю.

7) *Группа Санджаи* (Sañjaya) представляет особый интерес потому, что именно в этой диалектической школе прошли философский искус виднейшие ученики Будды.

В первую очередь речь идет о таких знаменитостях раннего буддизма, как Моггаллана (в санскритском варианте Maudga-

lūyāna) и Сарипутта (в санскритском варианте Śāriputra), родившихся, по буддийским преданиям, в один день в искони друживших друг с другом брахманских семьях и оставшихся неразлучными друзьями до конца жизни. Так как они были, кажется, старше Будды, то начало их философской подготовки приходится на середину V в. до н.э. И Моггаллана и Сарипутта получили традиционное брахманическое воспитание, и, судя по весьма болезненной реакции матери Сарипутты на последовавшее вступление ее сыновей в сангху, воспитание, опиравшееся на крепкое традиционное благочестие. Обращение к философии двух молодых людей произошло якобы после просмотра мимической пьесы, которая помогла им узреть непостоянство вещей. Об их ученичестве у Санджай-паривраджака сообщают «Махавагга» из Виная-питаки и комментарий к «Дхаммападе». По этим источникам, примеру двух друзей последовали еще 250 человек, и это солидное общество «пилигримов» странствовало по всей Джамбудвипе, вступая в дискуссию с брахманами, получившими традиционное образование (включавшее, как мы помним, и «науку дискуссии» — локаятю)¹⁰⁴.

С этой группой был связан и будущий архат Павиттха (Pavīṭṭha), брахман из Магадхи, прошедший, как четко указывают источники, основательный тренинг в диалектическом искусстве. По завершении курса он, узнав об обращении в буддизм его друзей Сарипутты и Моггалаяны, последовал их примеру, вступив в буддийскую сангху¹⁰⁵.

8) *Группа Сабхи* (Sabhiya) реконструируется по ряду преданий палийской комментаторской литературы, позволяющей предположить, что сохранившиеся имена — лишь немногие реликты достаточно серьезной и добившейся влияния и популярности школы. Попытка распутать это сплетение преданий дала возможность восстановить некоторые сведения по крайней мере о трех представителях этого круга профессиональных диспутантов.

Прежде всего речь пойдет о матери паривраджака Сабхи, современника Будды, в лице которой мы встречаемся едва ли не с первой значительной женщиной-философом в истории индийской культуры (середина V в. до н.э.). Она была дочерью аристократа-кшатрия, отданной под опеку одного из паривраджаков родителями, желавшими, чтобы дочь завершила у него традиционное образование, изучив, помимо прочего, все «доктрины» и «практики» своего времени. Однако ее учитель понял свою задачу, видимо, несколько иначе, чем родители девушки, и вступил с ней в близкие отношения; ученица забеременела. Когда братство паривраджаков оставило ее, она продолжала странствовать одна, ведя дискуссии со встречными эрудитами. После того как у нее родился сын, она продолжала странствовать, специализируясь в формулировании контраверсивных вопросов (среди них — 20 каверзных вопросов представителям основных течений того времени), которые впоследствии передала сыну, а сама занялась совершенство-

ванием медитативной техники и добилась в этой области заметных результатов — в виде оккультных «сверхспособностей» (*иддхи-силы*). Образ матери Сабхьи весьма реалистичен, она очень близка по характеру той знаменитой диспутантке Бхадде, о которой повествует комментарий к «Тхери-гатхе»¹⁰⁶.

Сам же Сабхья, родившийся «на улице», стал знаменитым, повсеместно прославленным диалектиком. Он жил отшельником у городских ворот, где давал уроки преимущественно сыновьям аристократов. Сабхья отредактировал 20 контравертивных вопросов, составленных его матерью, которые он задавал шраманам и брахманам и на которые ни от кого не мог получить удовлетворительного ответа. Наконец он посещает Будду в парке Белувана, близ Раджагрихи, и тот, согласно буддийским источникам, справился со всеми сложными проблемами, продемонстрировав решимость отвечать на все вопросы. Париврадджак, которому демон (видимо, наподобие сократовского) велел стать последователем человека, способного ответить на эти вопросы, вступает в сангху и затем становится архатом. В комментаторской традиции он навсегда сохранился как «ученый париврадджак» (*paṇḍita-paribbājaka*)¹⁰⁷. Вполне вероятно, что это то же лицо, что и «пилигрим» Сабхья, который в Натике вел дискуссии со знаменитым брахманистским паривраджаком Ваччхаготтой по таким нормативным топикам брахманистских философов шраманского периода, как проблема существования обретшего знание после смерти (см. выше)¹⁰⁸.

Третий париврадджак этой группы — друг Сабхьи — Ясадатта (*Yasadatta*) принадлежал к аристократии маллов. Он был послан родителями в центр тогдашней традиционной образованности — Таксилу, где прошел весь курс курикулум и добился больших успехов. Позднее, странствуя вместе с Сабхьей, он посещает вместе с ним Будду и присутствует при их дискуссии. Эксперт в контраверсии, Ясадатта ловит каждое слово Будды, желая найти неточности в его аргументах. Но оппонент Сабхьи быстро обнаруживает истинные цели паривраджака и наставляет его пятью стихами (они дошли до нас по «Тхерагатхе»). Суть наставлений в том, что полемист — человек с умом, враждебным истине, не способный проникнуть в суть учения, которое раскрывается только тому, чей ум праведен, и позволяет ему, избавившись от «мучений» (*асава*), стать непоколебимым и обрести «высшее место» (ст. 360—364). После этих событий париврадджак вступает в сангху и в дальнейшем становится архатом.

Приведенные здесь данные позволяют считать, что паривраджаки-контравертисты, странствовавшие со своими тезисами по всей Джамбудвипе, стали общеиндийскими учителями диалектики, а их корпорации — общеиндийскими философскими лабораториями, поставлявшими философов в различные с точки зрения конфессиональности течения древнеиндийских религий. При этом некоторые из них, такие, как Сабхья, занимались и преподавательской деятельностью, готовя кадры аргументаторов из тех, кто

уже получил традиционное образование. Учитывая исключительный престиж науки правильной и убедительной речи при дворе правителей уже с поздневедийского периода, можно предположить, что подобные корпорации должны были рассматриваться высшими кругами индийского общества в качестве своеобразных колледжей по риторике.

Второе основное направление брахманистских философов-паривраджаков, чьи интересы так или иначе затрагивали и проблемы общемировоззренческого порядка, представлено уже не столько группами, сколько отдельными яркими индивидуальными мыслителями, между которыми, однако, обнаруживаются некоторые связи.

9) *Поттхапада* (Poṭṭhapaḍa — «Страдающий слоновой проказой»), известный прежде всего по «Поттхапада-сутте» Дигхникаи, обитал с большой группой паривраджаков в Холле, специально построенном для «пилигримов» супругой Прасенаджита, Малликой, в Шравастии-Малликараме, который описывается как *samaṃyappavāḍaka tīndukāsīga*. Первая часть названия означает, по Буддхагхоше, что это место было посвящено диспутам, на которые здесь сходились представители различных направлений мысли, вторая — что эти диспуты проходили в холле, обрамленном деревьями тиндука.

Когда Будда, решивший навестить Поттхападу, приблизился к паривраджакам, интересовавший его учитель обсуждал со своими коллегами ряд топиков, касавшихся «мирских» материй, — цари, «плуты», министры, войска, опасности, война, блюда, напитки, одежда, жилища, цветы, благовония, родственные связи, средства перемещения, деревни, «места», города, страны, женщины, герои, улицы, колодцы, духи предков, *lokakkhāyika*, водные пространства, а также все «то, что есть, и то, чего нет». Видя приближающегося Будду, Поттхапада уговаривает своих, обычно очень шумных, товарищей говорить тише, поскольку высокий гость и его последователи не любят суеты. Когда Поттхапада поприветствовал Будду по всем правилам куртуазности, гость спросил, какими на сей раз материями были заняты в Малликараме. Париврадajak уклоняется от ответа — было бы неразумным тратить время столько значительного лица на перечисление столь незначительных вещей, и он хочет воспользоваться возможностью задать Будде более серьезные вопросы.

Он хотел бы знать мнение гостя по предмету дискуссии, проходившей незадолго до того с участием известных шраманов и брахманов, — о «затухании» сознания (*abbisaññānigrodha*). После того как Будда отверг все названные мнения (они были подробно изложены выше), париврадajak задал ему новые вопросы: признает ли он только высшее состояние сознания или также и иные? Полагает ли он, что сознание (*saññā*) предшествует знанию (*ñāṇa*), или считает их синхронными? отождествимо ли сознание с Атманом, или их следует различать? Но тут уже Будда спросил паривраджа-

ка, как он сам представляет себе Атмана. В ответ Поттхапада выдвигает идеи сосуществования трех уровней того, что может быть названо Атманом: первый уровень есть нечто тонкоматериальное (*oḥāgika*), составленное из четырех стихий и питающееся пищей, второй — нечто ментальное (*śapotaṃ*), но также наделенное органами и способностями, третий — уже «бесформенное» (*agūri*) и «состоящее из сознания» (*śaiṇṇatāṃ*)¹⁰⁹. Когда его собеседник отверг все уровни предложенной иерархии, Поттхапада поинтересовался, является ли его, Будды, собственное познание преходящим, а также идентичны ли сознание и Атман. Затем Поттхапада задал гостю серию вопросов по укороченной тетралемме: является ли мир конечным (любой другой тезис ложен), является ли мир вечным, является ли мир пространственно конечным или пространственно бесконечным, являются ли одушевляющий принцип (*jīva*) и тело (*śarīra*) одним или разными. Далее следует вопрос о существовании достигшего истины после смерти, поставленный в форме развернутой тетралеммы: существует? не существует? и существует и не существует? В ответ Будда объяснил, что он не занимается подобными вопросами как бесполезными для достижения конечного блага, и перечислил то, что кажется ему более перспективным.

После ухода Будды коллеги-паривраджаки набрасываются на Поттхападу «со всех сторон с потоком бранных речей». Им не нравится, что он поддакивал гостю и как бы соглашался с ним, даже не пытаясь вступить с ним в диспут, меж тем как Будда не смог толком ответить ни на один из поставленных ему вопросов — будь то вечность мира, его конечность, соотношение одушевляющего принципа и тела или посмертное существование «совершенного». Поттхапада соглашается, но возражает, что Будда зато указывает верный путь, покоящийся на истине. Потом он приходит к Будде, передает свой разговор с товарищами, получает от него заверение в том, что лишь он, Поттхапада, зрячий среди слепцов, и после продолжительной беседы становится последователем буддийской дхармы¹¹⁰.

10) *Ваччхаготта* (*Vacchagotta*), которому специально посвящены целых три сутты Маджджхима-никаи, происходил, согласно комментарию к «Тхерагатхе», из богатого брахманского рода Ваччхов и стал экспертом в дисциплинах традиционной образованности. Тем не менее он не удовлетворился достигнутым и ушел в «пилигримы». Из двух сутт Маджджхима-никаи мы узнаем, что паривраджа одно время пребывал в «резиденции» Экапундарика, недалеко от Вайшали, что он, как и Поттхапада, относился к Будде с исключительным пиететом еще до того, как вступил в сангху, что Будда посещал его в его парке, а он Будду — близ Раджагрихи, что он перепроверял у своего друга, правильно ли люди говорят о его всеведении, и что однажды, наконец, спросил у Будды, как различать доброе и не-доброе (узнав в ответ, что доброе — это

отсутствие алчности, не-доброе — алчность, доброе — отсутствие отвращения к чему-либо, не-доброе — отвращение, доброе — отсутствие смущения, не-доброе — смущение и т.д.)¹¹¹. Основные же сведения о Ваччхаготте как о философе можно извлечь из сравнительно небольшой «Ваччхаготта-сутты».

Однажды Ваччхаготта посетил Будду в его любимой резиденции — роще Джетавана близ Шравасты. Обменявшись с ним приветствиями, париврадхак уселся на почтительном расстоянии от собеседника и обратился к нему с серией вопросов (которые он, по буддийской традиции, задал и бывшему париврадхаку Моггаллане): считает ли Будда, что мир вечен (всякий другой взгляд ложен), полагает ли он, что мир конечен или, наоборот, неконечен, отождествляет ли он одушевляющий принцип (*jīva*) и тело (*saṅgā*) или различает их, а затем предложил тетралемму в связи с посмертным существованием «совершенного». Получив на все вопросы негативные ответы, париврадхак снова их перечисляет в том же порядке (начиная с проблемы вечности мира) и недоумевает, почему его собеседник не соглашается ни с одним из этих тезисов. Будда объясняет, что придерживаться этих взглядов (начиная с того, что мир вечен) — значит принимать всерьез сами «взгляды», полемику, дискуссию и все «бремя взглядов», а это сопровождается страданием, бедствием, ущербностью и не ведет к бесстрастию, успокоению, знанию, пробуждению, нирване.

Ваччхаготта не принимает сказанного и вопрошает, каких же тезисов придерживается Будда, если все перечисленные им отвергаются. Тогда его собеседник излагает свое кредо, заключающееся в учении о пяти скандхах и в убеждении, что при разрушении, игнорировании, приостановлении и отбрасывании всех воображений, всех «предположений» и всей скрытой гордости, возникающей от сознания: «Я — деятель», «Это — мое действие», совершенный «освобождается», избавляясь от привязанностей.

Париврадхак вступает в полемику: но где же и как тогда появляется сам монах, чей ум «освобождается»? Ему отвечают, что само слово «появляется» будет в данном случае нерелевантным. Точно такой же ответ дается и на три другие вопроса, согласно которым его следует считать «не-возникающим», «возникающим и не-возникающим», «не возникающим и не не-возникающим». Тут Ваччхаготта, испытывая полное недоумение, теряет всякий интерес к беседе, которая вначале казалась ему столь многообещающей. Будда соглашается, что он и должен быть в смущении, потому что дхарма глубока, трудновидима, труднопонимаема, мирна, превосходна и находится за пределами диалектики, с которой так свыкся интеллект париврадхака. Но для того чтобы он понял, как ни один член тетралеммы может не оказаться релевантным, Будда спрашивает его, куда уходит погасший огонь — на восток, запад, север или юг, и париврадхак вынужден согласиться, что ни

один из этих четырех вопросов нельзя признать правильно сформулированным¹¹².

11) *Абхикаччана* (*Abhikkassāna*) ассоциируется в буддийской литературе с паривраджаком-философом Сабхией (см. выше). Дело в том, что последний в одной из сутт сообщает: после того как он провел три года в буддийской сангхе, его величают «Каччана»¹¹³. Однако из сказанного, по существу, вытекает только то, что оба они должны были происходить из знаменитого брахманского клана Катьяянов. Частично на их неидентичность указывает несхожесть философских интересов, о которой можно судить по сведениям об Абхикаччане. В завершающей части «Ануруддхасутты» Маджджхима-никаи, проповеданной, по традиции, знаменитым учеником Будды, обладателем оккультных «сверхспособностей» Ануруддхой мирянину-плотнику Панчаканге, большому любителю дискуссий в Шравасте, Абхикаччана выступает в качестве одного из сопровождающих Ануруддху спутников. Разговор идет о таких непрофанических материях, как дифференциация различных видов освобождения ума — «безграничного» и «широкого», — обеспечивающего рождение среди «блистательных» богов. Абхикаччана спрашивает в связи с этим, имеют ли все «блистательные» боги один, притом какой-то определенный блеск, или есть боги, блеск которых «неизмерим». Узнав от Ануруддхи, что вторая презумпция правильнее, париврадajak интересуется далее, каково «основание» и какова «причина» неидентичности блеска богов, рожденных в одном и том же небесном регионе. Он идет еще дальше и просит ответа на вопрос, все ли из «блистательных» небожителей обладают не совсем чистым блеском, или среди них можно найти и тех, чей блеск безупречен. Узнав, что второе решение предпочтительнее, париврадajak снова интересуется «основанием», а также «причиной» такого положения вещей. Получив ответ и на этот вопрос, догадливый Абхикаччана высказывает предположение, что Ануруддха, не ссылающийся в своих ответах на чужое мнение (по типу: «так я слышал»), сам имел непосредственный контакт с небожителями и держал с ними совет, с чем его «скромный» собеседник легко соглашается¹¹⁴.

12) *Мандисса* (*Maṇḍissa*), *Джалия* (*Jāliya*) и *Патика* (*Pāṭika*) известны из двух сутт Дигха-никаи. Когда Будда находился в монастыре Гхоситарама в Каушамби, паривраджаки Мандисса и Джалия посетили его, задав традиционный вопрос: идентичны ли жизненный принцип и душа? Определенного ответа на него они не получили. Второй из приятелей, узнав, уже в другой раз, что его друг Патика не может прийти на диспут с Буддой в Вайшали, строго осудил его¹¹⁵.

Подведем некоторые итоги. Паривраджаки, занимавшиеся проблемами онтологического предметного круга (включая «онтологию индивида»), образуют достаточно однородное направление. За исключением Поттхапады, позволявшего себе увлекаться и

«мирскими» предметами, все они оказываются мыслителями с самыми «серьезными» интересами, и, кроме Абхикаччаны, видимо наиболее «практичного» среди них (его равнодушие к распределению блеска среди небожителей объясняется, вероятно, желанием твердо знать, на что он может рассчитывать в будущей жизни), — мыслителями, достаточно бескорыстно ищущими истину. В этом они явно несхожи с рассмотренными ранее паривраджаками-контравертистами, жаждавшими только победы в диспуте и звания чемпионов диалектики.

Два приведенных «исключения» из философских правил паривраджаков заслуживают специального внимания. Коллекция «мирских» тем Поттхапady при всей своей схематичности (палийские тексты позволяют считать, что перед нами четко клишированный список тем)¹¹⁶ демонстрирует культурное амплуа значительной части «пилигримов» (ср. сообщение о солидном «сборище» паривраджаков, обсуждавших эти вопросы) как энциклопедистов, связанных с двором, и первых индийских социологов. Тончайшие же дистинкции Абхикаччаны, посвященные крайним абстракциям, — взять хотя бы постановку проблемы о неравномерности пропорций «блестящности» в самом «блеске» — позволяют говорить о вторжении философа, применяющего категории основания и причинности, в наиболее заветные области интересов брахманистского гносиса.

Если паривраджаки-контравертисты обнаруживают сходства с брахманами-локаятиками, то другие — серьезные параллели с обоими направлениями философов из «Брахмаджала-сутты» — и с «догматиками», и со «скептиками». Эти параллели касаются обоих ракурсов рассмотрения философской деятельности — и с точки зрения «как», и с точки зрения «о чем». В первом случае у нас прямые аналогии в разработке тетралеммного исследования проблемы; его усеченным вариантом служит дилемма. Во втором главное сходство проявляется в формулировке набора топиков исследования. Для сопоставления можно предложить следующую схему:

Порядковый номер	Брахманы-«догматики»	Брахманы-«скептики»	Брахманы-паривраджаки
1	Вечность субъекта и мира	Существование другого мира	Вечность мира
2	Перманентное и флюидное в индивиде	Существование «случайных» существ	Конечность мира
3	Конечность мира	Посмертное существование «совершенного»	Посмертное существование «совершенного»
4	Существование беспричинных феноменов	Существование плода действий	Идентичность одушевляющего принципа и тела

Сопоставление набора топиков, «отстоявшегося» у паривраджаков, с теми, что были предложены двумя другими направлениями

ями, позволяет говорить о новом способе систематизации проблемного фонда брахманистской философии и о том, что в лице паривраджаков представлено направление профессиональных философов, не отождествимое ни с «догматиками», ни со «скептиками» при очевидных сходствах с теми и другими. О том, что канон топиков рассматривался самими паривраджаками как нечто сложившееся, свидетельствует диалог Будды с Поттхападой. Последний, самый интересный и творческий из этих философов, вполне четко различает как бы обязательные и факультативные предметы своих изысканий. К ним относятся проблемы происхождения состояний сознания, их иерархизации, соотношения феноменов индивидуального сознания с Атманом как перманентной нематериальной субстанцией индивида, а также проблема синхронизма (стало быть, и дифференциации) «сознания» и «знания», лежащая при трансляции в европейскую философскую традицию на пересечении сразу нескольких философских дисциплин.

Противники же паривраджаков, буддисты, акцентируют внимание как раз на «обязательных» предметах. Так, в притче из «Уданы» (VI.4) о слепых, каждый из которых предлагал свое понимание того, что есть слон, с ними сравниваются «аскеты и брахманы», тезисы которых соответствуют именно программным вопросам брахманистских паривраджаков. Одни из них, по буддийскому тексту, утверждают: «мир вечен», другие — «мир не вечен»; одни: «мир конечен», другие — «мир не-конечен»; одни: «тело и одушевляющее начало — единое», другие — «тело и одушевляющее начало — разное»; одни: «достигший знания существует после смерти»; другие — «достигший знания не существует после смерти». Тот факт, что буддисты аккуратно «выписали» именно четыре основных предмета дискуссии паривраджаков, свидетельствует о том, что «пилигримы» представляли как бы устоявшуюся проблематику философствующих брахманистов шраманского периода, нечто вроде ее тематического канона, и уже в этом их значение в истории индийской философии.

Завершающую группу брахманистских паривраджаков-философов составляют мыслители, ориентировавшиеся преимущественно на моралистическую проблематику.

13) Имя *Уггахамана Саманамандикапутты* (Uggāhamāna Samaṇamaṇḍikāputta — «Пучеглазый, сын Саманамандики») вызвало расхождение авторитетов при его истолковании. По Буддхагхоше, началом именем его было *Sumana*, а *Uggāhamāna* он назван благодаря способности узнавать некоторые вещи (возможно, имеется в виду свойственная паривраджакам любознательность в отношении «мирских» предметов). Палист Р.Чалмерс полагал, что мыслитель именуется по матери, которая звалась *Sumanā*¹¹⁷. Основным источником сведений о философе является «Саманамандика-сутта» Маджджхима-никаи.

Когда Уггахамана пребывал в Малликараме — знаменитом

«холле полемики» различных течений и школ, в обществе по крайней мере трехсот паривраджаков, его решил навестить знакомый уже нам плотник Панчаканга, направлявшийся к Будде в Джетавану. Уггахамана и его собеседники очень громко дискутировали, но, когда он увидел приближавшегося плотника, призвал их к тишине, ибо ученики Будды не любят шума, а значит, и этот не придет к ним, если они не успокоятся; если же успокоятся, то смогут с ним побеседовать (ср. выше в связи с Поттхападой). Когда плотник подошел к Уггахамане, они обменялись приветствиями, и Панчаканга сел на почтительном расстоянии от паривраджака. Уггахамана предложил собеседнику определение искусного и превосходного отшельника, достигшего исполнения всего долга (*samraṇṇakusala*). Таковым может считаться тот, кто стал обладателем четырех добродетелей: непричинения зла телом, словом, намерением и образом жизни. Мудрый плотник не одобрил и не опроверг своего почтенного собеседника, но молча оставил его, а затем передал его слова Будде. Тот подвергает определение паривраджака критике, отмечая, что тогда самым совершенным должен считаться новорожденный младенец, воздерживающийся от зла всеми четырьмя названными способами, и выдвинул свой идеал анахорета — тот, кто проходит восьмеричный путь, ведущий к избавлению от страданий¹¹⁸.

14) *Джамбукхадака* (*Jambukhāḍaka* — «Поедатель [плодов дерева] джамбу») был, по комментарию, племянником Сарипутты, т.е. тоже принадлежал к брахманскому роду. «Ассаса-сутта» Самьюттаники передает его диалог с дядей, также, как мы знаем, бывшим паривраджаком. Джамбукхадака задает вопрос в связи с определением «комфорта» (*assāsa*) и обсуждает такие предметы, как нирвана, архатство, не-знание, восьмеричный путь и т.д.¹¹⁹.

О паривраджаках-философах данного круга интересов упоминается и в некоторых других сутрах. Так, «Париббаджака-сутта» свидетельствует о брахмане-паривраджаке, который задает Будде вопрос, в каком смысле дхарма может быть описана в качестве вневременной и т.д. «Киматтхи-сутта» (первую часть которой составляет предыдущая) инструктирует буддистов, как отвечать паривраджакам, если те будут «экзаменовать» буддистов и, получив разъяснение, что последователи Будды ведут праведную жизнь ради избавления от страдания, спорят, что такое само страдание (*dukkha*). Наконец, буддийская традиция знает паривраджака Сутаву, специально задумавшегося над тем, что составляет природу «совершенного»¹²⁰.

Как можно судить по приведенным пассажам, паривраджаки-моралисты в определенном смысле по своим интересам сопоставимы с теми «скептиками», которые уклонялись от прямых ответов на вопросы о добре и зле. В обоих случаях перед нами первые опыты собственно философской рефлексии над ценностями человеческого существования. Однако между этими группами философов обнаруживается различие и в «специализации» (паривраджа-

ки интересуются положительным наполнением соответствующего понятия), и в самом способе работы с этими проблемами. «Скептики» ориентированы на диалектику, а паривраджаки, разрабатывающие дефиниции, выступают как аналитики. Здесь перед нами второй опыт аналитической дискуссии в брахманистской философии после Арада Каламы, от которого паривраджаки также отличаются четкой аксиологической ориентацией. Хотя определение «совершенного» у Уггахаманы уязвимо и Будда, конечно, прав, критикуя его, «негативизм» его носит все же выраженный системный характер, и в этом его значение для истории индийской мысли. Другая особенность концепции Уггахаманы — ее секуляристский акцент, «гуманистический» набор критериев праведности. В этом проявляется его несхожесть с Джамбукхадакой, ориентирующимся на вполне аскетические ценности в попытке определить сущность блага как результата духовной практики.

Какие бы ни делать поправки на элементы тенденциозности в повествованиях буддистов об их победах над первыми брахманистскими философами, бесспорно, что последние были оглушены авторитетом «диссидентских» учителей, в первую очередь самого Будды. Тем не менее результаты их теоретической работы стали первыми кирпичами в здании брахманистской философии. Эта их работа подготовила условия для формирования основных перспективных брахманистских традиций, сумевших со временем выдержать жесточайшую конкуренцию «диссидентских» течений, и притом достаточно успешно.

Глава IV

ПРЕДМАУРИЙСКИЙ — РАННЕКУШАНСКИЙ ПЕРИОДЫ:

ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Основным общим достижением брахманистских философов шраманского периода можно считать закладку фундамента последовавшего историко-философского процесса в индийской культуре — процесса, стимулировавшегося, ускорявшегося, обострявшегося, но не определявшегося «диссидентскими» течениями. Однако при всей незаменимости фундамента он — еще только фундамент, и нам практически неизвестны, вопреки позднейшим интерпретациям, случаи преемственного продолжения именно тех направлений брахманистской философии (за исключением санкхьи, которая также в дальнейшем развивалась не совсем в том виде, какой она получила у Аlara Каламы), что сложились в шраманский период¹.

О том, как над этим фундаментом были возведены самые первые этажи будущего здания брахманистской философии и как эти этажи были заселены первыми поколениями «семей», которым наследовали классические философские школы, и пойдет сейчас речь. Эпоха формирования начальных философских школ брахманизма снабдит нас двуединой информацией: о том, как в брахманистской культуре отражалась и оценивалась общая, «родовая» философская деятельность в целом, и о том, как развивались конкретные брахманистские философские традиции.

Период этот охватывает очень значимый и длительный отрезок культурной истории, «перекрывающий» IV в. до н.э. — II в. н.э. Источниковедческая база исследователя любого культурного среза этого периода в сравнении с источниками по двум предыдущим также весьма значительно расширяется и усложняется.

Если поздневедийская эпоха восстанавливается по относительно обозримому кругу памятников только брахманического происхождения, а шраманская — по ретроспективным сведениям преимущественно небрахманистских текстов (буддийские и джайнские), то теперь мы обращаемся и к тем, и к другим. Вторым важным обстоятельством этой источниковедческой ситуации оказывается то, что источники по двум предшествовавшим периодам «сотрудничают» в работе исследователя с новыми: в нашем арсенале остаются трактаты

Яски и Шаунаки, тексты буддистов и джайнов, но их материал актуален уже в ином ракурсе и в связи с иным кругом свидетельств. Следующим моментом является значительная разнородность новых источников. Наряду с местными обретают актуальность сочинения и иноземных авторов (античных, китайских, тибетских историков), а среди текстов индийских — произведения самых разнотипных жанров: трактаты грамматистов (прежде всего Панини и Патанджали), новые Упанишады, ритуалистическая и ритуально-этико-правовая литература (дхармасутры, первые дхармашастры) и наука политики («Артхашастра»), великие эпические своды («Махабхарата», «Рамаяна») и жанрово близкие им памятники Пуран.

Существенно расширяется круг источников, актуальных для понимания общекультурного контекста развития брахманистской философии. К ним помимо названных следует отнести «продолжающуюся» ритуалистическую и экзегетическую литературу, а также частично беллетристику, памятники эпиграфики, нумизматики и, наконец, тексты самих философов. Будучи принципиально различными по жанровым функциям и конфессиональному происхождению, эти источники дифференцируются также по степени документальности своей информации (эпиграфические сведения максимально синхронны описываемому материалу; сведения грамматической, ритуалистической, дхармической, политической, беллетристической литературы — полусинхронны; данные эпических сводов, иноземных авторов и философов — не синхронны), по ее культурно-идеологической презентации (примером могут служить способы подачи одного и того же материала в дхармашастрах и в «Артхашастре»), по степени точности ее датировки (от максимальной в случае с материалом эпиграфики до минимальной в случае с эпическими сводами).

Что же касается самого характера информации, то соответствующие источники могут быть условно распределены по трем группам.

К первой и по своему значению наиболее важной относятся памятники, дающие сведения по философии как «родовой» категории индийской культуры и по отдельным философским школам. Таковыми в первую очередь являются труды грамматистов, «Восьмикнижие» Панини (IV в. до н.э.)² и «Махабхашья» Патанджали (II в. до н.э.), фиксирующие основные философские направления, а также терминологию, связанную с философией как дисциплиной теоретического знания. Гораздо более сжатый, но исключительно важный материал представлен в «Артхашастре» (завершена примерно к I — II вв. н.э.)³, содержащей помимо списка главных философских традиций опыты классификации самой философии в ряду других дисциплин знания. Наиболее внушительный по объему материал как по «практике», так и по «теории» брахманистской философии дают великие эпические своды «Махабхарата» и «Ра-

маяна» (завершены примерно к IV в. до н.э.)⁴, в которые входят «книги», посвященные религиозно-философской тематике и представляющие в качестве своеобразных индуистских энциклопедий древних преданий (прежде всего «Мокшадхарма» первого эпоса). К философским сведениям этих памятников лучшим образом применима характеристика «обобщенного историзма» — речь идет не о хронологической фиксации фактов, а об их исторически многослойной «симфонии», наложении на реалии наиболее древних материалов последующих веков, что вполне соответствует общим законам эпического жанра⁵. К той же категории источников относятся и значительно более поздние тибетские «История буддизма» Будона (XIV в.) и «История буддизма в Индии» Таранатхи (XVI в.), чьи достаточно интересные свидетельства по интересующему нас периоду нередко приходится извлекать из смещенной хронологической ретроспективы⁶.

Вторую категорию источников составляют памятники, содержащие сведения лишь по отдельным философским традициям. К ним относятся наиболее древние из сутр джайнского канона — «Стхананга» и «Кританга» (об их датировке см. гл. III, введение), более поздняя «Найядхаммакахо» (вероятно, I — II вв. н.э.) — своеобразная нарративно-дидактическая хрестоматия джайнов, два текста из дхармасутр — Баудхаяны и Васиштхи, «Шветашватара-упанишада» (видимо, после Панини) и важнейший философский памятник «Веданта-сутры» (I — IV вв. н.э.). Значительными источниками продолжают оставаться буддийские памятники, среди которых следует выделить поэму Ашвагхоши «Саундарананда» (I — II вв.), современные ей «Милиндапаньху» (книги I — III), «Махабодхи-джатаку», «Махавасту» (II — III вв.) и некоторые другие памятники «на пути» к махаяне. Китайская версия сочинения знаменитого буддийского мыслителя Нагарджуны «Упаякаушала-хрдая» (II — III вв. н.э.) приводит наиболее полный список философских школ, сформировавшихся в интересующий нас период.

Последнюю группу источников образуют тексты, свидетельствующие о брахманистской философии только в ее обобщенном ракурсе. Важнейшим из них является «Манав-дхармашастра», или «Законы Ману» (завершены примерно в I в. н.э.)⁷, содержащие основные блоки понятий, связанных с философией, и весьма широкий спектр ее оценки в индуистской традиции. Сообщения того же типа дают «Апастамба-дхармасутра», «Катха-» и «Мундака-упанишады» (приблизительно современные Панини), отчасти уже знакомая нам «Нирукта» Яски (о ее датировке см. гл. II, введение).

Историко-культурный фон брахманистской философии (со стадияльными параллелями в истории других дисциплин знания) излагается на основании обобщения данных всех названных источников в хронологическом порядке (насколько он возможен при сложности датировки соответствующего материала). К сожалению, тот же хронологический принцип неприменим к изложению

собственно историко-философского процесса ввиду принципиально «нелетописного» характера информации соответствующих источников⁸, поэтому основные временные демаркации внутри периода будут вынужденно «пунктирными». Принципом организации этого материала настоящей главы будет различие сведений об обобщенном образе философии в брахманистской культуре и об отдельных философских школах.

(1)

Поскольку центр развития индийской цивилизации решительно сместился в Северо-Восточный регион (Гангская долина) еще в поздневедийский период, именно этот регион послужит отправным пунктом для нас и при характеристике рассматриваемых здесь исторических эпох (события на Северо-Западе, в Центральной Индии и на Юге представлены в контексте северо-восточных). Таких эпох можно насчитать четыре.

I. Предмаурийская эпоха (до конца IV в. до н.э.) также охватывает три этапа истории, соотносимых с северо-восточными династиями⁹.

Не успели потомки Аджаташатру, знаменитого завоевателя из Магадхи, создать плацдарм для своего дальнейшего продвижения, как они уже были смещены с престола новой династией — Шайшунагов (до середины IV в. до н.э.). Ее основателю Шишунаге удалось подчинить Аванти, а при его преемниках — Калашоке-Какаварне, а затем Кшемадхармане и Кшатраджасе Магадха продолжает расширять свои владения и сферы влияния.

Наиболее интересные и «энергичные» события связаны с приходом новых правителей Магадхи — династии Нандов. Колоритная фигура ее основателя восстанавливается по сообщениям буддийских (палийские и бирманские хроники), индуистских (материалы Пуран) и античных (греческие и римские историки) источников. Нанда-Махапада-Уграсена (греч. Аграмес)¹⁰ был первым в индийской истории низкородившим, шудрянским правителем (по античным данным, сыном цирюльника), презираемым верхами общества и даже собственными приближенными. Зато он опирался на мощную армию, позволившую ему расправиться с большинством аристократических родов (икшваки-куру, панчалы, кашийцы, хайхаи, калинги, акшмаки, майтхилы, шурасены, витихотры). Уже этот перечень свидетельствует о завоевании весьма обширных территорий, что подтверждается и данными южноиндийской эпиграфики — о покорении Нандой сильного государства Калинги, а также Кунаталы и других стран Декана¹¹.

На это время приходится и поход Александра Македонского в Северо-Западную Индию (327 — 325 гг. до н.э.) — первое европейски надежно датированное событие индийской истории. Победив Персидскую державу Дария, Александр перешел Гиндукуш, пере-

правился через р. Инд, покорил без боя Таксилу, подавил сопротивление местных племенных образований (маллы и прочие, в большинстве своем немонархические объединения), одержал очень нелегкую победу над славным царем Пором (Парватака) и, удовлетвоваввшись незначительными территориальными приобретениями, никак не компенсировавшими неудобства и потери, отступил к Аравийскому морю. В Индии остались лишь отдельные сатрапии, сохранявшие некоторые позиции и после смерти Александра, пока последний из их правителей — Эвдем не покинул страну (317 г. до н.э.).

К предмаурийской эпохе восходят первые исторически надежные сведения и о государствах Южной Индии. Мегасфен упоминает о государстве Пандея (Пандья), которое, по всей вероятности, было создано не индоариями, но дравидийскими племенами. О подвергшихся экспансии Нанды Калинге и Кунатале только что упоминалось. Наконец, толкователь Панини — Катьяяна называет наряду с Пандьей Чолу и Кералу (первое их этих государств находилось в южной части Декана, второе — на Малабаре).

Как уже говорилось, шраманский этап истории индийской цивилизации проходил в обстановке достаточно успешного наступления «диссидентских» течений. Быстрое овладение стратегическими позициями позволило им продолжать — при неослабевающей «междоусобице» — дальнейшее продвижение на авансцене государственной жизни и в предмаурийскую эпоху.

Еще Аджаташатру после увлечения буддизмом обнаружил склонность к джайнскому учению (за что и получил высший аттестат в «Аупапатика-сутре» шветамбарского канона). Те же симпатии обнаружил и одиозный Нанда-Уграсена (чему, конечно, немало содействовало и его шудрянское происхождение). Ему приписывается вывоз из Калинги джайнского идола, а индуистские Пураны единодушно присвоили ему эпитет «беззаконного» (*adhārmika*). Не ограничиваясь действиями, так сказать, политического характера, джайны вступают в полемику с брахманистами и на умозрительном уровне. В рассматриваемую эпоху формируются наиболее древние сутры джайнского канона, где проповедуется — уже в «Сутра-кританге» и «Уттарадхьяяна-сутре» — идея ахимсы («невреждение») как основного норматива поведения. С этой позиции и подвергаются критике брахманистский ритуализм, связанный с жертвоприношениями животных, а также любые способы строить религиозную практику на какой-либо иной основе, кроме «ненасильственной». Но налицо и типичная стратегия индийского прозелитизма — не отвергая ценностные категории обращаемого, наполнять их новым содержанием. Так, разрабатывается определение «истинного брахмана» — того, кто является таковым не по рождению, но через преодоление своих страстей и слабостей.

Вопрос об идентификации гимнософистов, с которыми встрети-

лись Александр и участники его похода, давно уже дискутируется и в индологии, и в антиковедении¹². В другом месте мы попытались решить его путем выявления основных пунктов их описания у эллинских историков. Таких пунктов мы насчитали девять, и подавляющее большинство их несравненно лучше соответствует тому, что мы знаем о «диссидентах», чем о брахманистах, и гораздо естественнее объясняется при допущении, что македонцы общались в районе Таксилы именно с последователями Маккхали Госалы. Существенно, что эти носители признаков адживикизма в известной мере ассоциируются в античной литературе и с определенными политическими силами в республиканских городах Северо-Запада¹³.

Но самое решительное наступление на брахманистов повели в предмаурыйский период все-таки буддисты. И тексты Палийского канона, и исследования историков свидетельствуют о значительном поощрении их правителями северо-восточных и западных монархий после кончины Будды. Цари поддерживают буддийскую общину-сангху и обнаруживают острый интерес к ее жизни. Не случайно традиция приписывает не кому иному, как Аджаташатру, созыв первого буддийского собора (в Раджагрихе, сразу после смерти Будды), на котором будто был утвержден первый монашеский устав и воспроизведены изречения учителя¹⁴. Симпатии царей к буддистам не оставались без взаимности: последние недвусмысленно призывали к централизации власти и лояльности по отношению к ней подданных¹⁵. Именно в рассматриваемую эпоху начинается канонизация основных текстов Виная-питаки и «коллекций» Сутта-питаки, многие из которых содержат критику брахманистских воззрений и быта, в ряде случаев весьма тонко (и убедительно для обращаемой аудитории) поданную. Отдельные древние сутты, такие, как «Тевиджа-», «Аганнья-», «Аггика-», «Брахмана-», «Брахманадхаммика-» или «Индриябхавана-сутта», специально посвящены брахманам; некоторые большие сутты типа «Брахмаджалы» содержат специальные «очерки» брахманистского мировоззрения; значительное количество сутт посвящено «брахманам и шраманам».

В критике брахманистских воззрений четко различаются две тенденции: прямая полемика и более тонкая апологетика, о которой упоминалось в связи с джайнизмом (прежде всего при обсуждении «истинного брахмана»¹⁶), но которая здесь разработана основательнее, и сочетание того и другого. Так, признавая и даже демонстрируя высокие образцы «прозрений» брахманистских риши (при созерцании прежних рождений, божественного мира и т. д.), буддийские тексты указывают на их ограниченность с точки зрения опыта Будды¹⁷, а в ряде случаев ссылаются на прецеденты, когда Будда доказывает своему брахманскому оппоненту некорректность его позиции (например, в связи с задачами аскетической практики)¹⁸.

Отсутствие сколько-нибудь отчетливых данных о влиянии брахманизма на придворные круги в первых всеиндийских образованиях и филиппики Пуран в адрес нечестивого Нанды указывают на внешне неблагоприятные условия для брахманистского философствования. Это предположение не опровергается и ценными сообщениями Мегасфена о широком почитании Шивы («индийский Дионис») и Кришны («индийский Геракл»). Описанные им атрибуты и сведения о локализации этих культов подтверждаются индийской традицией¹⁹, но не позволяют еще заключить о выходе названных культов за пределы народной религии. Однако к предмаурийской эпохе относятся и свидетельства Панини о стабилизировавшемся почитании Кришны, Арджуны и Васудэвы (*bhakti*), находящие параллели в джайнских сообщениях о неких винайках, настаивавших на спасительности «преданности божеству» как религиозной практики, предпочтительной по сравнению со всеми прочими²⁰. Явно «доктринальный» контекст последнего сообщения ориентирует на поиски и какого-то поля полемической аргументации.

Теперь обратимся к параллельным развитию брахманистской философии эволюциям поздневедийских по происхождению дисциплин теоретического знания и к относительно новым дискурсивным феноменам, лишь частично восходящим к шраманскому периоду.

В первом случае речь идет прежде всего о продолжении жанра шраута-сутр, среди которых наиболее значительной видится «Ашвлаяна-» (современные ей образцы работы ритуаловедов представлены, по всей вероятности, в «Апастамба-», «Бхарадваджа-», «Хираньякешин-» и, возможно, в «Вайтана-шраута-сутре»), продолжающая исследование суждений и понятий в полемическом сопоставлении высказываний ритуаловедов и дефинировании элементов ведийских текстов. Ритуаловедение разрабатывается и в грихья-сутрах — памятниках, непосредственно примыкающих к шраута-традиции, но посвященных уже не торжественному, а домашнему обряду. Авторитеты по домашнему ритуалу руководствуются «метуправилom» особой селекции описываемого материала, отбирая только «то, что является общим» — в обрядовых комплексах, отдельных обрядах, элементах отдельных обрядов.

Как уже отмечалось, первые сочинения по фонетике (шикша) восходят к шраманскому и даже к поздневедийскому периоду. Но «классические» произведения этой науки — «Рик-пратишакхья», «Тайттирия-пратишакхья», «Ваджасанейи-пратишакхья» и т. д. — приходятся преимущественно на предмаурийскую эпоху. Сами названия этих сочинений (*pratiśākhyā* — учебники для каждой из «ветвей») говорят о значительной «привязанности» этих трактатов к жреческим школам (см. гл. II). Анализ наследия древнеиндийских фонетиков позволяет дифференцировать такие темы, как исследование базовых артикуляций, сегментный анализ речевого

потока, основные начала просодии (сандхи, длина гласных, тон, темп произнесения и т. д.). Уже сказанное свидетельствует о высокой научности уровня систематизации топиков (можно оценить и последовательность в экспозиции конкретных позиций — артикуляции). И здесь заслуживает внимания замечание В. Аллена в связи с тем, что древнеиндийская фонетика оказала даже более осязаемое влияние на европейские языковедческие дисциплины, чем достижения индийских грамматиков²¹.

И все же абсолютную величину научного мышления рассматриваемой эпохи, как едва ли и не всех последующих, многие индологи и лингвисты видят в «Восьмикнижии» Панини, значимом прежде всего как непрезойденный в индийской культуре образец последовательной систематизирующей аналитики.

Составителю «Восьмикнижия», уроженцу знаменитого северо-западного региона древнеиндийской образованности (местечко Шалатура — современный Атак на территории Пакистана), принадлежит заслуга достижения качественно нового уровня теоретического обобщения лингвистического материала в виде 3981 сутры, которые в самой лаконичной форме кодифицируют все значительные факты как ведийского, так и обычного языка. Первые две главы сочинения посвящены звуковым ступеням гласных (ступени *giṇa* и *vṛddhi*), глагольному корню и флексии, классификации частей речи, введению особых обозначений-указателей (*anubandha*), дефинированию технических терминов (*saṃjñā*), сложным словам-компаундам (*saṃāsa*), теории «отпадения» аффиксов и окончаний и т. д.; главы 3 — 5 — словообразованию, здесь различаются первичное и вторичное образование слов (посредством суффиксов *-kṛt* и *-(taddhita)*; главы 6 и 7 — правилам сандхи, ассимиляции гласных между отдельными словами, между словами в компаундах и при словообразовании, а также теории акцентировки (*svara*) — снова как в простых словах, так и в компаундах; заключительная глава — синтаксису и правилам сандхи согласных. Дополнениями к «Восьмикнижию» служат два индекса — глагольных корней (распределяемых по десяти классам и по способу образования системы презенса) и компаундов, — восходящие к предшественникам великого грамматиста. В результате самыми экономными средствами кодификации был описан и научно обобщен весь материал грамматики, прежде всего морфологии (уникальной по многообразию форм флективного языка). Благодаря этому, писал еще классик американской индологии М. Блумфилд, «ни для одного языка древности мы не имеем описания, подобного описанию своего языка у Панини, и не похоже, чтобы какой-нибудь современный разговорный язык мог быть так совершенно описан»²².

Хотя Панини принадлежит ряд конкретных, первостепенно важных нововведений (одно из них связано с редукцией четырех частей речи до двух — глагольные и неглагольные основы), глав-

ное его методологическое достижение состояло, как подчеркивает В. В. Вертоградова, «в отказе от истолкования грамматических терминов с точки зрения значения и в чисто структурном подходе к описанию грамматических явлений»²³. А это, в свою очередь, потребовало введения для описания языка особого метаязыка, по отношению к которому совокупность описываемых языковых фактов составляет язык-объект.

Метаязык Панини распадается на метасистему пропозиций и метасистему терминов. Первая из них с методологической точки зрения является завершением теоретических возможностей «метаправил» (парибхаша) поздневедийских ритуаловедов (см. гл. II), которые допустимо классифицировать как правила, касающиеся техники описания и самого описания. Типичное «метаправило» в грамматике Панини определяет соотносительную силу различных правил-сутр, или охватывает общие принципы порядка их применения²⁴. Исходя из этого можно согласиться с мыслью Ф. Сталя, что «статус „метаправил“ в системе Панини соответствует статусу метатеорем в современной логике»²⁵. Когерентность системы обеспечивается такими «суперправилами», как, например, сутра I.4.2 (*vipratishedhe paraṃ kāryam*), в которой указывается, что в случае, если два правила противоречат друг другу, то предпочтение должно быть отдано второму. Из этого следует, что правила должны отвечать определенной последовательности²⁶, а также что автор «Восьмикнижия» придерживается закона противоречия (как большинство индийских логиков)²⁷. В результате чередования метаправил различной степени обобщения любая конкретная языковая форма конструируется посредством привлечения всей грамматической системы в целом: общие правила, правила-исключения и т. д.²⁸.

Метасистема терминов представляет собой совокупность специальных символических обозначений типа алгебраической записи (отдельные буквенные символы и их сочетания), с которыми и работает грамматист-аналитик. Эти обозначения применяются уже в самых первых фонологических сутрах²⁹. Они же маркируют десять видов глагольных классов³⁰. Хотя подобные обозначения встречались и у предшественников Панини, его способ использования их совершенно уникален³¹. О значении «Восьмикнижия» в истории индийской культуры свидетельствует и то, что к настоящему времени зафиксировано более тысячи сочинений по санскритской грамматике, которые так или иначе опираются на опыт Панини, и то, что после него грамматика становится парадигмой для любого научного знания в Индии вплоть до позднего средневековья.

Значение труда Панини далеко выходит за границы древнеиндийской культуры и все чаще осмысливается в контексте достижений современной науки. Если говорить только о лингвистике, то стратификация ступеней гласных (гуна и вриддхи) предвосхищает те-

орию фонемы и индоевропейского аблаута; введение нулевой формы (аналогично употреблению нуля в математике) — апогей научно-системного мышления — открывается вновь лишь почти два с половиной тысячелетия спустя в исследованиях Соссюра, Саута и Фортунатова. Структурный подход к описанию языка находит принципиальные аналогии в новейшей структурной лингвистике, а описание языковых фактов через сеть метаправил — в «порождающей грамматике», притом что аналогии в самой емкости лингвистической дескрипции не обнаруживаются до сих пор. Что же касается разработки метаязыка описания в целом, то здесь без труда обнаруживаются параллели с самым широким спектром современных исследований по общей методологии науки, семиотике и ряду других дисциплин³².

Актуальность «Восьмикнижия» для историка индийской философии исключительно велика, и не только в каком-либо одном аспекте. С точки зрения общеметодологической невозможно переоценить значимость первого завершеного опыта построения научной метасистемы и метаязыка для любого направления теоретической рефлексии, в том числе и для философии³³. Выше уже говорилось об открытии у Панини нуля в контексте описания морфем³⁴. Аналогия с математикой очень серьезна и в плане парадигматического значения грамматики в истории индийского теоретического знания. Нельзя снова не согласиться с Ф. Сталем, согласно которому «с исторической точки зрения паниниевский грамматический метод был столь же определяющим для индийской мысли, как эвклидовский геометрический метод — для европейской»³⁵. Представленная у Панини модель дескриптивно-генетической экспозиции объектов найдет реализацию в раннеклассической период философии — прежде всего в сутрах вайшешики, которые, в свою очередь, станут образцом философского метафизического мышления (этим она отличается от ньяи или мимансы). Заимствования философов у грамматистов этим отнюдь не ограничиваются³⁶.

Но отдельные модели, знакомые по «Восьмикнижию», воспроизводятся в философских текстах уже рассматриваемого здесь периода. Примером может служить учение о *караках*, систематизация значения падежей (именительный падеж = *karṭā* — «деятель», винительный = *karṭa* — «действие», «цель», «объект», инструментальный = *kaṅaṇa* — «средство» и т. д.). Как справедливо заметили Т. Е. Катенина и В. И. Рудой, аналогии дает концепция множественности причин в индийской философии (причина = производитель, причина = назначение, причина = материал и т. п.)³⁷. Помимо этого, в «Восьмикнижии» разрабатывается терминология, актуальная как для грамматистов, так и для философов³⁸. Панини не только предвосхищал философские темы, но и сам был достаточно чуток к философским веяниям своей эпохи. Названные исследователи правомерно подчеркнули, что принципиальное не-

различение в его системе словоизменения и словообразования (первое рассматривается как замена одного слова другим) соответствует воззрению, согласно которому слово есть сущее вечное и неизменное³⁹. Совершенно очевидно, что эта концепция отражает влияние идей предшественников ранней миманса-веданты и значение ее для всего «генерального» направления теоретической мысли грамматистов было определяющим.

Стадиально весьма близкой философии рассматриваемого периода оказывается другая традиция теоретического знания — наука государственного управления и политики (артхашастра), зачатки которой наметились, по предположению А. А. Вигасина, еще в поздневедийской кшатравидье (см. гл. II).

Трудно, пожалуй, представить себе нечто более несхожее, чем дискуссии по материям философским (максимально абстрактное) и политико-управленческим (максимально конкретное). И тем не менее эти «крайности», как нередко бывает, сошлись. Общая причина уже хорошо нам известна: теоретические движения при всех различиях в «о чем» сходятся в «как». Но можно наметить и более конкретные пункты схождения двух традиций. Прежде всего именно история артхашастры дает наиболее точные аналогии стадильной последовательности, засвидетельствованной и в истории философии, — смена стадий «атомарных» теоретических опытов, образование взаимовлияющих и взаимополемизирующих школ, наконец, систематизация предшествующих традиций путем временного «снятия» альтернатив. Различие только в том, что артхашастра проходит эти стадии более ускоренным темпом, чем философия, и что все эти стадии представлены в едином, но исторически многослойном (по включенному материалу) памятнике «Артхашастра».

Другой пункт схождения вырисовывается из факта готовности древнеиндийских политиков воспринимать достижения в философии прежде всего с точки зрения методологической. Отнюдь не случайно, что наиболее продуманную параметризацию философии в системе дисциплин организованного знания мы встречаем именно в традиции артхашастры (см. ниже). Политика и философия сближались в поле зрения и других традиций индийской интеллектуальной культуры. Так, «Кама-сутра» Ватсьяяны сопоставляет (на равных терминах) такие направления мысли, как *laukāyatikāḥ*, *kālakāraṇikāḥ* и *arthacintakāḥ* (I.2), вследствие чего «размышляющие о пользе» коррелируются с локаятаками и «фаталистами». Казалось бы, наиболее естественное объяснение этому — сближение политиков с материалистами ввиду общности «посюсторонних интересов», но если вспомнить, что по крайней мере первые локаятаки материалистами еще не были, то приведенное сопоставление заставит подумать об общефилософских «выходах» теоретиков артхашастры.

Самым, однако, интересным фактом оказывается, на наш

взгляд, тот, что одно из первых направлений профессиональных философов в брахманизме дает и едва ли не первых носителей «государственной мысли». Наблюдательный Б. Баруа обнаружил, что прозвища брахманистских паривраджаков, отражающие определенные физические аномалии, воспроизводятся и в тексте «Артхашастры». При этом некоторые из них демонстрируют и специфический интерес к проблематике, отраженной в артхашастре. Таковыми оказались подробно рассмотренные нами Поттхапада и Уггахамана-Вишалакша, а также Ватавьядхи. Но если это так, то данные «Артхашастры» и параллельные источники вполне могут помочь нам хотя бы приблизительно представить себе ситуацию в этой традиции знания в предмаурийскую эпоху.

Контекст упоминания паривраджаков-политиков в «Артхашастре» (V.5 и т. д.) позволяет допустить, что уже в предмаурийскую эпоху учили такие авторитеты, как Парашара, «Потомок Парашары», Бхарадваджа, Пишуна, Каунападанта, Бахудантипутра, Катьяяна, Каника Бхарадваджа, Диргха Чараяна, Гхотамукха (имя, известное и из джайнской литературы, например из канонической «Нанди-сутры»), Кинджалака и Пишунапутра, многие из которых были представителями целых брахманских кланов. Предметы их изысканий, восстанавливаемые по «Артхашастре» (прежде всего разделы I, II, VII, VIII, IX), были связаны с критериями отбора царских советников, организацией совещаний при дворе, инструкциями по наблюдению за царскими сыновьями, выбором союзников, соглашениями о совместных мероприятиях, стратегией войны и заключения мира, основными элементами и факторами государства, оптимальными качествами царя, оценкой человеческих страстей и стихийных бедствий, имеющих последствия для функционирования государственного организма, и с рядом других топиков.

Как можно судить по данному перечню проблем, они в значительной мере сходятся с кругом интересов брахманистов-паривраджаков. Сведения о паривраджаках позволяют выявить и основной способ реализации теоретического творчества артхашастринов. Контекст палийских сутт, повествующих о Поттхападе и Уггахамане, не оставляет сомнения в том, что таким способом могла быть в первую очередь дискуссия при участии значительного числа диспутантов. Данные же дхармашастр дают основания предположить, что существовала и особая форма дискуссий с участием «профессионалов», которые, подобно философам-паривраджакам, должны были специализироваться в искусстве доказательств и опровержений. Наконец, уже на этой стадии в среде артхашастринов происходила дифференциация: наряду со специалистами «прикладной» ориентации на тех же собраниях советников — мантрипаришадах — присутствовали и «чистые теоретики». Об этом свидетельствует дифференциация «практиков» (prakṭr) и «теоретиков» (vakṭr).

Собственно философский контекст брахманистского философствования предмаурийской эпохи просматривается в той полемике всех со всеми, что была отмечена как примечательное местное явление даже иноземцем Мегасфеном и получила известность после него в античной историографии. Противопоставляя брахманам шраманов, в коих следует видеть индийских «диссидентов», селевкидский посланник пишет, что, «склонные к дискуссиям и опровержениям», они осмеивают брахманов (см. Страбон XV.1.70)⁴⁰. Одна из форм полемики с брахманизмом обнаруживается в констатации «диссидентами» нерелевантности (как «неспасительности») брахманистских проблем и категорий в целом⁴¹. Вместе с тем и джайны и буддисты создают специальные миссионерские тексты катехизисного типа (интересным примером может в известной мере служить и несколько более поздняя «Милиндапаньха»), предлагающие готовые ответы на все действительные или даже только теоретически возможные возражения обрацаемой (в том числе брахманистской) аудитории⁴². Появление текстов названного типа у буддистов означает явное переосмысление позиции основателя религии (если ее принимать, конечно, всерьез) в связи с идеей несовместимости полемического философствования и «благородного пути»⁴³. В рамках подобных катехизаторских текстов вырабатывались и аналитические модели экспозиции топиков. Так, «Махапаньха-сутта» Ангуттара-никаи представляет собой коллекцию вопросов и ответов, составляющих «сумму» буддийского учения. При этом десять предметов учения свернуты в вопросы, каждый из которых содержит «указание» на них и их «экспозицию» (veyūkaḡana)⁴⁴.

Философские опыты джайнов и буддистов постепенно усваивались брахманистами, готовившими свой ответ на их «задания». Наиболее чуткими к катехизисным формам подачи философского материала оказались санкхьяики, которые уже в рассматриваемый период станут работать над системой «60 предметов». Ввиду их исторических связей с буддистами (см. ниже) можно предположить здесь и элементы взаимовлияния⁴⁵.

II. Эпоха Маурьев (конец IV — начало II в. до н.э.) — эпоха беспрецедентного в индийской истории развития государственности, реализовавшейся в создании сравнительно кратковременных, но зато очень крупных «имперских» образований⁴⁶.

О происхождении и месте рождения основателя династии Чандрагупты ученые до сих пор спорят⁴⁷, но, судя по тому, что он начал политическую карьеру с обучения в Таксиле, где и стал вынашивать вместе со своим знаменитым наставником брахманом Каутилей-Чанакьей завоевательные прожекты, можно принять пураническую версию относительно его «нормального» кшатрийского происхождения. Согласно античным сведениям, молодой честолюбец решил даже уговаривать Александра (правда, безуспешно), соблазняя легкой победой, двинуться на низкорожденного

Нанду. Этот незаурядный по смелости замысла план (особенно если учесть то, что известно об армии Нанды) ему пришлось осуществлять одному. Хотя в вопросе о последовательности его действий источники снова расходятся, более чем вероятно, что начал он с «расчистки» наследия своего несостоявшегося союзника⁴⁸. Набор наемников и вступив в союз с вольнолюбивыми фратриями Северо-Запада, Чандрагупта организует антимакедонские восстания. Лишь после этого он завершает свое многолетнее соперничество с Нандами (вначале проходившее с переменным успехом) битвой, масштабы которой приобрели в буддийской литературе фантастические очертания.

Справившись с непопулярным сыном цирюльника, ученик Каутильи (последнему известная драма Бхасы «Перстень Ракшасы» девять столетий спустя припишет заслугу составления основной стратегии этой борьбы⁴⁹) вновь приступает к выяснению отношений с македонскими диадохами. Воспользовавшись их междоусобицами, Чандрагупта отбирает у Селевка Никатора практически все завоеванные Александром территории. О достижениях Чандрагупты как государственного деятеля сообщает прибывший в Паталипутру в самом конце IV в. до н.э. Мегасфен. Царь самолично разбирал судебные дела в государственном собрании (сабха) и учредил совет управления столицей.

При его наследнике Биндусаре (первая половина III в. до н.э.) еще незадолго до того союзная Маурьям Таксила начинает демонстрировать свое традиционное свободолюбие в составе нового государственного образования. Но восстания на Северо-Западе были подавлены, новые шестнадцать городов приобретены, и территория Маурьев простиралась, согласно тибетским историкам, от Восточного до Западного океана. Биндусара охотно контактирует с эллинистическими государствами, принимает нового селевкидского посла, Деймаха (составившего, как и Мегасфен, описание Индии), и посольство знаменитого Птолемея Филадельфа; с этого времени начинаются серьезные индийско-александрийские торговые и культурные связи. Биндусара был и тем знаменитым царем, который запросил у Антиоха I фиги, вино и софиста (в последней просьбе западные «демократы» восточному тирану отказали).

Преемник Биндусары — Ашока-Пиядаси (268 — 231) затмевает всех предшествующих и последующих индийских властителей и размерами своего царства, и политико-организаторским дарованием, и культуртрегерскими опытами «просвещенного монарха». Еще при жизни своего отца Ашока, по одним сведениям, осуществляет управление центральными индийскими территориями в Уджаяни, по другим — подавляет восстание на Северо-Западе⁵⁰. Взойдя на трон, он продолжает покорение оставшихся территорий Индостана, вступает в кровопролитнейшую, но успешную войну с Калингой. После завоевания им южных территорий почти вся территория современной Индии (за исключением не-

скольких государств крайнего Юга), Пакистана и Северного Афганистана входит в одно государственное образование. Ашока был не только монархом-завоевателем, но и монархом-учителем. С его эдиктов (на скальные, пещерные, колонные) начинается известная нам дренеиндийская эпиграфика. Эти надписи, демонстрирующие не только планы государственного устройства, но и религиозное мировоззрение, позволяют документировать эпоху его правления лучше, чем время правления его предшественников.

Беспрецедентные масштабы подчинения территорий требовали усовершенствования системы управления, включая и штатных проповедников религиозно-этической доктрины. Ориентация на *дхармавиджаю* («победа добродетели») отражена в эдиктах миссионерского содержания, которые были составлены на различных языках (помимо индийского пракрита на арамейском и греческом) и имели целью убеждение в преимуществах следования дхарме (нечто вроде межконфессиональных норм благого поведения) обитателей империи и даже оставшихся за ее пределами эллинов («яваны») и неокультуренных племен. К концу своего правления Ашока все более склоняется к буддизму, созывает буддийский собор в Паталипутре, делает щедрые пожертвования в пользу буддийской сангхи. Нарушение им собственной системы «религиозной экологии» вызывает ответную реакцию его домочадцев, не разделявших его религиозных симпатий. Эти противоречия в сочетании в придворными интригами и, главное, центробежными движениями в гигантском и аморфном государстве⁵¹ в конце концов привели к фактическому устранению Ашоки от власти (характерно, что последние эдикты от его имени издаются уже его женой).

Достаточно длительный период правления наследников Ашоки (до начала II в. до н.э.) был отмечен делением Маурийского государства (прежде всего по линии естественных границ Северо-Востока и Северо-Запада). За это время на троне сменили друг друга сыновья Ашоки — Кунала (согласно традиции, лишенный зрения по приказу своей мачехи Тишьяракшиты, возможно, и по причинам, от политики весьма далеким) и Сампади (есть сведения еще об одном сыне, Суяшасе), а также его наиболее известные внуки — Тивара и Дашаратха. От других ближайших потомков Ашоки дошли только имена (Шалишука, Дэваварман, Шатадхану и др.). Единственным крупным представителем династии предстает некий Софагасфен (по греческим источникам), с которым заключил договор селевкидский царь Антиох Великий, перешедший после удач в Армении и Парфии Гиндукуш (лавры Александра не давали покоя его преемникам). Некоторые индологи и эллинисты предлагают отождествить этого царя с маурийским Сомашарманом. Последним маурийским правителем был Бархадратха, бесславно завершивший наиболее славный период индийской государственности.

сти. При нем хрупкий конгломерат социальных, этнических и религиозных образований окончательно «расселся».

Даже краткий исторический экскурс в маурийскую эпоху не оставляет сомнений в том, что особенностью эпохи великих государственных образований было активнейшее участие центральной власти во взаимоотношениях религий и течений мысли — вплоть до опыта создания государственной религиозной идеологии, в целом для индийской истории нехарактерного. Эти процессы до последних десятилетий правления Маурьев протекают под знаком активной поддержки «диссидентских» течений. И это обстоятельство является одним из определяющих для понимания придворного статуса брахманистских философов.

«Диссидентам» покровительствуют все известные нам представители династии Маурьев. Даже Биндусара, единственный из них, кто как-то проявлял симпатии к брахманизму, охотно держал при дворе адживиков. Сын Ашоки, Дашаратха, дарит им пещеры, и его щедрость получает широкую известность в индийской истории. Многие другие родственники противопоставляют буддийским увлечениям стареющего самодержца джайнизм. Что же касается его самого, то черты антибрахманизма присущи в той или иной степени всей религиозной политике Ашоки — и не только в период покровительства буддизму, но и на стадии «толерантности».

Хотя многие индологи и популяризаторы индийской культуры полагают, что политика поощрения всех сект и течений означает лишь беспрецедентный опыт идеологического плюрализма и демократии, дело обстоит вовсе не так просто. Правда, Ашока следует давним традициям почитания «всех шраманов и брахманов», назначает специальных чиновников для опеки над брахманистами (как, впрочем, и над адживиками и джайнами, не говоря уже о буддийской сангхе) и пытается регулировать (большие политики нередко в чем-то несправимо наивны) даже перманентные споры соперничающих «сект», но сами понятийные основы дхармавиджайи на деле оказываются отнюдь не нейтральными. Если внимательно присмотреться к тем «добродетелям», к которым в эдиктах призывается население (ср. эквивалент дхармы в греческих надписях — *eusebia*), то в них можно обнаружить прежде всего то, что крупный бельгийский буддолог Э. Ламонт назвал «естественным законом» (*la loi naturelle*)⁵². Прежде всего это непричинение вреда людям и животным (ахимса), затем положительные нормы — «сострадание», «мягкость», «правдивость», «самоконтроль», а также «не-злобливость», «не-завистливость», «не-враждебность» и т. д.

Определенные типологические сходства с новоевропейскими идеалами эпохи Просвещения и деизма, с идеей «естественной религии» здесь очевидны, но очевидны и отличия от базовых принципов брахманизма и его поведенческих норм, регулируемых варново-ашрамной системой, а также признанием авторитета Веды и особого статуса брахмана в обществе дваждырожденных. Идеоло-

гия дхармавиджай содержит имплицитно выраженные, полемические оттенки. Недаром понятийно близкая ей и восходящая к тому же примерно отрезку культурной истории буддийская «Дхаммапада» включает специальный раздел, посвященный тому, каким должен быть «истинный брахман»⁵³.

Не случайно поэтому, что переход от политики дхармавиджай к политике миссионерства оказался столь плавным и потребовал меньше десятилетия. Уже сразу после собора в Паталипутре Ашока направляет подготовленных проповедников буддийской дхармы в Кашмир, Гандхару, Пенджаб, Гималаи, Суварнабхуми и далеко на Юг (буддийская колонизация Ланки), в результате чего буддийское учение и буддийские «секты» распространились по всей территории Индостана и в прилегающих регионах. Миссионерам даются (вопреки еще совсем недавним ограничениям на полемику) самые широкие полномочия на дискуссии с представителями других течений. Об этом свидетельствует, в частности, эдикт из Байрат-Бхарбу, где представлена выборка из семи канонических текстов (буддийских текстов для проповеди при Ашоке было еще мало), «изложенных Буддой для преодоления ложного учения».

На правление Маурьев приходится кульминация успехов «диссидентских» течений в общегосударственном масштабе. Однако кульминация любого процесса закономерно чревата началом движения в прямо противоположном направлении. Буддийские источники свидетельствуют о влиятельных брахманах при дворе Биндусары⁵⁴ (пусть это и не препятствовало поощрению адживиков). Его просьба к эллинам прислать софиста свидетельствует о царском покровительстве дискуссий, в которых должны были принимать участие и философы-традиционалисты. В том, что брахманизм мог оказаться более серьезным оппонентом дхармавиджай, чем предполагал Ашока, пришлось убедиться ему самому. Хотя история устранения его от власти овеяна достаточно плотным туманом легенд и неопределенностей, ясно, что немалую роль здесь сыграли и брахманистские придворные круги, умело использовавшие религиозные расхождения в царствующем семействе.

Среди параллельных процессов в других дисциплинах знания, представляющих интерес для историка философии, надо отметить дальнейшее производство текстов комментаторского жанра в рамках ритуалистической литературы, связанной и с торжественным (агнишитома, раджасуя, ваджапея) и с домашним обрядом, а также в традиции нирукты — их наличие восстанавливается из ретроспективных сообщений Патанджали (его собственное творчество относится к следующей эпохе)⁵⁵.

В традиции артхашастры начинается процесс сложения взаимовлияющих и взаимополемизирующих школ — тот самый, с которым мы очень скоро ознакомимся и на философском материале, — но ответить на вопрос, какие теоретические инновации соотносятся именно с маурийской эпохой, затруднительно. Единственное, что

можно предположить с известной уверенностью, так это то, что в рассматриваемую эпоху началось сложение «ортодоксальной» линии политической теории (канонизированной в «Артхашастре»), ассоциирующейся с именем советника Чандрагупты — брахмана Каутильи-Чанакьи, о котором сохранились не только индийские, но и античные предания⁵⁶. Точнее датируются новые явления в грамматике, ставшей после Панини царицей наук в индийской культуре.

Правила «Восьмикнижия», рассчитанные на мнемоническое усвоение, уже изначально предполагали учительские пояснения как отправные пункты теоретической рефлексии. Помимо этого они открывали немалые перспективы перед толкователем из-за своих расхождений с предшествующей языковедческой традицией, а также естественного развития самого языка. Но главное, сам беспрецедентный систематизм Панини лучшим образом «провоцировал» дальнейшее исследование, а то и критику его результатов.

Все наши сведения о периоде между Панини и Патанджали реконструируются на основании сочинения последнего — «Махабхашьи». Уже говорилось о своеобразной периодизации истории грамматистов, которую предложил Патанджали и в которой различимы те, кто предшествовал Панини, и те, кто шел за ним. Среди последних, а именно они нас теперь интересуют, были Вьяди и Гаутама (его текст назван «Санграха»)⁵⁷. Что же касается школ, то помимо бхарадваджинов, кои соотносимы еще с допаниниевской эпохой, названы школы Саунаги, Кунаравадавы, Саурьябхагавата и Куни (II.2.18, VI.3.44, VII.3.1, VIII.2.106 и т. д.). Это означает, что процесс плюрализации традиции не остановился с появлением «Восьмикнижия».

С маурийской эпохой, вероятно, связана и деятельность отдельных ученых — Катьяяны, Гоникапутры, Гонардии и ряда других, составлявших заметки к материалу «Восьмикнижия». Первому из названных принадлежит прозаическая «Варттика» («Схолии»), восстанавливаемая собственно из текста «Махабхашьи».

Катьяяна, однако, был не первым, кто обратился к материалу Панини. Об этом свидетельствует его полемика с отдельными критиками великого грамматиста. «Варттика» составлена также в сутрах, но уже не столь лаконичных. Если объектом метаязыка Панини был язык, предшествующий классическому санскриту (это понятно из того, что здесь и начинается его кодификация как языка грамматистов), то Катьяяна работает уже с первыми прецедентами претворения в жизнь грамматических программ и становления санскрита как языка образованного общества. Отстаивая достижения Панини, он сам в ряде случаев его поправляет, приближая к современным ему языковым нормам, а иногда и корректирует его правила уже по принципиальным, теоретическим соображениям.

«Варттика» Катьяяны содержит ряд методологических выводов, хотя и не столь явных, как, скажем, введение «Махабхашьи» Патанджали⁵⁸. Некоторые из основных проблем, поднятых Катьяяной, были сформулированы еще Ф. Кильхорном. Прежде всего была поставлена проблема: если слова и их значения уже фиксированы в языковой практике, то возникает вопрос о необходимости правил Панини, а если на него можно ответить положительно, то надлежит выяснить, почему именно они необходимы. Катьяяна отвечает, что грамматика предписывает некоторые ограничения на языковую практику⁵⁹. Из этого следует, что он ставит уже первые науковедческие проблемы в истории индийской культуры, притом первостепенные, — о соотношении языковой эмпирии и научной теории. После «Варттики» были созданы стихотворные толкования к Панини, так и названные — «Шлока-варттики», а также карики — особые мнемонические стихи, излагающие материал сутр несколько более развернуто. Одна из таких карик принадлежала уже упомянутому Гонардии.

Комментаторская деятельность грамматистов засвидетельствована и в традиции пратишакхьи. Так, комментатор «Таййтирия-пратишакхьи» восстанавливает редуцированную до двухчастной древнюю четырехчастную классификацию частей речи (имя, глагол, предлог, частица), которая им же дефинируется. Выступая в своеобразной оппозиции по отношению к Панини, он, однако, многое у него заимствует, например в связи определением предлога.

Собственно философский контекст развития брахманистского философствования в маурийскую эпоху оказался сопряжен прежде всего с теми мощными и альтернативными брахманистским дискурсивными движениями в буддизме, которые привели к формированию «протоабхидхармы». Сам термин *abhidhamma* означает «настройку» над буддийским учением-дхармой, некую «мета-дхарму»⁶⁰. В определенном смысле речь идет о формировании буддологии, подобно тому как деятельность экзегетов ведийских текстов означала создание ведологии. Брахманистская философия будет получать импульсы от начальной исследовательской рефлексии буддистов, в свою очередь, учитывающей однотипное явление самой же брахманистской культуры.

Аналитические опыты маурийских буддологов восстанавливаются по наиболее древнему слою дошедших до нас текстов третьей «корзины» Палийского канона — Абхидхамма-питаки, посвященных начальному классифицированию и дефинированию реалий учения Будды, точнее, основного «доктринального» материала раннебуддийских текстов, прежде всего Сутта-питаки. Речь идет о первых опытах каталогизации этих реалий в текстах типа *mātika* — перечнях, списках элементов учения, опорных для начального комментирования. Ранние матрицы можно подразделить на обычные калькуляции предметов буддийской дхармы и калькуляции, организованные по количественному принципу. К простой — с методологической,

но не с содержательной точки зрения — каталогизации можно отнести уже основные способы классификации дхарм, атомарных элементов реалий бытия — через 5 групп (*скандхи*), 12 опор сознания (*аятаны*) и 18 классов элементов (*дхату*). Второй тип каталогизации составляют классификации бинарного (*dūka*) и тернарного (*tīka*) типов. В бинарных классификациях дхармы распределяются по оппозициям (оформленное — неоформленное, воспринимаемое — невоспринимаемое, обусловленное — необусловленное и т. д.), в тернарных — по возможности описания через триады атрибуций (благое — неблагое — неопределенное, прошедшее — будущее — настоящее и т. д.). В протоабхидхарме представлены также два типа определения. Например, дхарма «сфера видимых объектов» может определяться и экстенционально (через перечисления конкретных зрительных элементов — синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, круглое, квадратное и т. д.) и интенционально (через свойство быть объектом зрительных впечатлений)⁶¹.

Если вернуться к шраманскому периоду, без труда можно обнаружить предшествующие аналоги в аналитике Алара Каламы. В самом деле, здесь и каталог, предполагающий непосредственное комментирующее дополнение, и те же типы классификации (бинарный — в оппозиции признаков «проявленного» и «непроявленного», тернарный — в сопоставлении признаков обоих названных начал и субъекта) и определений. Сказанное только подтверждает хорошо обоснованную в классической индологии (и, к сожалению, нередко игнорируемую в современной) концепцию серьезного влияния на буддийскую философию древней санхьи (работы Р. Гарбе, Г. Якоби, Р. Пишеля, Ф. Липсиуса, Ф. И. Щербатского и др.)⁶².

Диалектические тенденции в истории буддизма маурийской эпохи могут быть восстановлены по буддийским преданиям о множестве школ (ср. знаменитая модель 18 школ), постоянно полемизировавших друг с другом⁶³. Наиболее значительны были расхождения буддийских «ортодоксов» — тхеравадинов с махасангхиками, которые открывали перспективы для сложения буддизма «широкой колесницы» — махаяны. Многие важные аспекты этой полемики раскрываются в результате анализа знаменитого контраверсивного трактата Абхидхамма-питаки «Катхаваттху» (о нем ниже). События в жизни буддийских альтернативных школ представляют интерес для историка брахманистской философии не только ввиду разработки техники контраверсии в рамках оппозиционной ей традиции. Среди оппонентов тхеравадинов были и пудгалавадины (ватсипутрии), выдвигавшие тезис о существовании наряду со скандхами и некоего подобия «персоны» (пудгала), что в определенном смысле перекликалось с брахманистским учением об Атмане (буддисты более «ортодоксальные» неоднократно это подчеркивали⁶⁴). Эта ассоциация на «обобщенно-историче-

ском» уровне нашла отражение и у тибетских историков буддизма, видевших в основателе пудгала-вады ревностного брахмана, удивившего своим диалектическим искусством учеников Будды с праведного пути⁶⁵.

III. Постмаурийская эпоха (начало II в. до н.э. — рубеж новой эры) прошла под знаком временной деградации Севера, весьма ощутимого прогресса государственности на Юге, а также быстрых изменений в индийско-средиземноморских контактах и в религиозной политике.

Последний правитель маурийской династии был, согласно индийским источникам, убит основателем Шунгской династии. Речь идет о Пушьямитре (первая половина II в. до н.э.), перед которым встала непростая задача — хотя бы частичного сохранения границ Магадхской державы. Шунги владели еще значительными территориями, преимущественно в Гангском бассейне, но можно полагать, что уже в начале их правления от «всеиндийской» державы отложились Панчала и Матхура, а на Юге — сильная Видарбха. Пушьямитре с большим трудом удалось вернуть только северную часть территории. Его наследники владели тронем недолго. Не исключено, что при его сыне, Агнимитре, на Севере происходило дальнейшее усиление местных династий. Внуку же его, Васумитре, пришлось столкнуться с новым, довольно ощутимым напором эллинов — на сей раз греко-бактрийцев. Античные источники позволяют считать, что инициатором их индийского похода стал известный по «Милиндапаньхе» царь Менандр (пал. «Милинда») ⁶⁶. В союзе с панчалами и матхуриями эллины, уже до того вторгшиеся в западные провинции, осадили Сакету и Мадхьямику и двинулись на восток — к Паталипутре, но в их стане начались разногласия (усугубляемые наступлением парфян на их собственную метрополию), и они были разбиты Васумитрой. В дальнейшем индийско-эллинические отношения стабилизировались, о чем свидетельствует посольство Антиалкида к шунгскому царю Бхагабхадра Бхагавате. Последний перенес свою резиденцию из Паталипутры восточнее, в Видишу, видимо помня о недавних баталиях.

О последнем из Шунгов, Дэвабхуми-Дэвабхути, мы знаем только, что он был смещен династией Канвов (I в. до н.э.). В этот краткий отрезок истории происходит дальнейшее ослабление североиндийской державы, и если при Шунгах добились независимости правители, сдерживаемые Маурьями, то при Канвах автономизируются уже и территории, входившие в состав государства Шунгов. О новых правителях неизвестно ничего, кроме их имен — Васудэва, Нараяна, Сушарман.

Пока северные государства таяли, южные, уже забывшие о грозных для них временах Ашоки Непобедимого, уверенно набирали силу. Но положение с датировкой основных южных династий обстоит очень непросто — индологи, опирающиеся на различные памятники и системы летосчисления, расходятся в хронологии ря-

да событий до нескольких веков. И лишь весьма приблизительно можно констатировать, что современниками Шунгов были наиболее известные ранние Сатаваханы (II—I вв. до н.э.), а Канвов — знаменитый царь Кхаравела (I в. до н.э.).

Открытым остается и вопрос, откуда пришли первые Сатаваханы — с западного или восточного побережья Декана, но известно, что основу государства знаменитого Сатакани/Шатакарни составляла восточная часть полуострова — Андхра. Шатакарни мог похвастаться значительными военными успехами и титулом «Господин Южной страны», а также установлением прочных матримониальных связей с юго-западными династиями и политических — с Севером и крайним Югом. Данные эпиграфики свидетельствуют о расцвете хозяйства и администрации, а устройство последней — и о том, что южному честолюбцу не давали покоя лавры Ашоки (интересно, что он, подобно своему предшественнику, вел упорную борьбу с Калингой). Ашоке он подражал и в политике «толерантности», и в опеке над главными религиозными течениями.

Знаменитый правитель Калинги, соперничавший с Андхрой, — Кхаравела был не столько организатором (хотя ему принадлежит целый ряд важных мероприятий: восстановление прежней столицы Калинганагары, удлинение канала, построенного еще при Нанде), сколько выдающимся стратегом. Ему удалось сделать важные приобретения в Андхре, осадить города крайнего Юга, потребовать дорогие подарки царя независимой Пандьи и предпринять три похода на Север, осаждая Раджагриху и неоднократно наводя ужас на всю Уттарараптаху («Северная территория»), Магадху в особенности. Мстя отдаленным преемникам победителя Калинги Ашоки, Кхаравела (как и его андхрские соседи) пытается повторить деяния великого маурийского правителя. Он вводит «почитание всех сект» и одаривает брахманов после северного похода. Но личные его привязанности на стороне джайнов, для которых он строит и украшает специальные помещения; вся Калинга временно оккупируется джайнскими монахами. Его примеру следует и его супруга, подарившая джайнам пещеру.

Начиная с эпохи ранних Сатаваханов Южная Индия принимает на себя инициативу в развитии индийско-средиземноморских связей, поддерживая контакты с Римом и другими державами. Одновременно углубляется еще более значительный исторический процесс — брахманизации и даже санскритизации южноиндийской культуры.

С точки зрения религиозной политики царствующих династий постмаурийская эпоха оказывается переломной. Пусть мы только что узнали о джайнских успехах при Кхаравеле, пусть традиционные центры буддизма (Санчи, Бхархут и т. д.) переживают свой расцвет, пусть не останавливаются миссионерские движения обеих религий — царское покровительство обращается теперь на брахманистов, и это носит отнюдь не конъюнктурный характер.

Шунги были первой крупной династией последовательно традиционалистской ориентации в индийской истории. Сам Пушьямитра, которому буддисты приписывают серьезные акции, направленные против них (в частности, покушение на их реликвии), совершает после победы своего внука над яванами древний торжественный ритуал ашвамедхи. Судя по имени царя Бхагаваты, он был последователем вишнуизма, и это предположение подтверждается данными эпиграфики о поощрении вишнуитских храмов и распространении указанного культа. Существенно, что по крайней мере с I в. до н.э. наряду со «шраманской» пракритской засвидетельствована брахманистская санскритская эпиграфика. Хотя от Канвов дошли практически только имена, этого, однако, вполне достаточно, чтобы видеть в них адептов вишнуизма. В связи с этим весьма показательны и сообщения пуранической традиции, согласно которой Канвы были брахманами, что, вероятно, и соответствовало действительности исходя из их кланового имени.

«Традиционалистская волна» окатила и Сатаваханов. Об этом свидетельствуют организация ведийских церемоний раджасуя и ашвамедха после побед Шатакарни и то, что он присваивает себе древнее звание *самрат* («самодержец»). Более того, в постмаурийскую эпоху вишнуизм обретает уже миссионерский характер (явно не без стимулирующих примеров джайнизма и буддизма). По знаменитой Беснагарской надписи, грек Гелиодор, сын Диона из Таксилы, прибывший от Антиалкида к царю Каушипутре Бхагабхадре, соорудил колонну в честь пернатого Гаруды, возницы Васудэвы, «бога богов». Показательно, что сам Гелиодор зовет себя «бхагават» (*bhāgavata*), по-современному вишнуит. Это самоназвание свидетельствует об уже значительном распространении почитания Васудэвы — центрального персонажа вишнуитского круга (возможно, обоженного главы какой-то фратрии).

К рубежу новой эры складываются две системы вишнуитской мифологии, получившие доступ в религию «верхов». По учению об аватарах, Вишну периодически принимает разнообразные облики (антропоморфные и неантропоморфные) в целях избавления земли от демонов и восстановления космического порядка (дхарма). Согласно наиболее ранней версии (актуальной в связи с рассматриваемой эпохой), основными являются вараха (вепрь), нарасинга (человеколев), вамана (карлик) и Кришна. Благодаря учению о вьюхах (букв. «расположение», «структура») верховное божество Нараяна приобретает четыре формы, существующие параллельно с ним: Васудэва (Кришна, Санкаршана), Баларама (первоначально, вероятно, неарийское божество), Прадьюмна и Анирудха — различных по происхождению божеств (аборигенные объекты культа абсорбируются индоарийскими). Тем же временем можно датировать и манифестации Шивы как голов линги — фаллического символа божества плодородия (Ишана, Татпуруша, Агхора, Вамадэва, Садйоджата).

Эти тенденции, однако, отвечают значительно более глубоким закономерностям в эволюции индийского религиозного традиционализма. Если уже в поздневедийский период теоретики брахманистского ритуала начали формировать общие нормативы для общества дваждырожденных, а в шраманский брахманистские паривраджаки стали выполнять функцию «общеиндийских» просветителей, то начиная с предмаурийской эпохи унификационные тенденции на концептуально новом уровне исходят от составителей текстов, формально примыкающих еще к ведийским «ветвям», но обобщающих ритуально-поведенческий материал, относящийся уже ко всем носителям индоарийской культурной общности (частично и за ее пределами). Дхармасутры, примыкающие к грихьясутрам, осуществляют принципиально новый модус «систематизации жизни». Круг их предписаний, восходящий к поведенческой интерпретации символического ритуала, обеспечивает регуляцию бытия индивида сразу на двух срезах — горизонтальном (дифференциация обязанностей в зависимости от сословной, варновой принадлежности) и вертикальном (дифференциация обязанностей в зависимости от четырех стадий жизни — ученика, домохозяина, отшельника и аскета)⁶⁷. Центральной категорией идеологии дхармасутр, через которую систематизируются основные религиозно-социальные ценности традиционалистского общества в целом и каждого индивида в отдельности, становится *sva-dharma* (букв. «свой долг»), узаконивающая ритуально-поведенческий плюрализм брахманистского социума посредством «каталогизации» любого его члена в сетке варново-ашрамно-клановой принадлежности.

Основное текстовое выражение указанные тенденции получают в постмаурийский период. Именно в это время появляются знаменитая «Бхагавадгита» (строго говоря, видимо, прототекст памятника)⁶⁸ и не менее знаменитые «Законы Ману» — первый из известных текстов в жанре дхармашастр, метрических руководств по дхарме, опирающихся на дхармасутры⁶⁹, которые апеллируют к любому индивиду и формулируют нормы, релевантные и за пределами общества дваждырожденных. Вместе с тем эти произведения, отражающие рефлексивный традиционализм (на уровне качественно новом в сравнении с поздневедийским периодом), демонстрируют и определенные «религиоведческие подходы», намечаая стратегию по отношению к альтернативным религиозным течениям. Так, протагонист «Бхагавадгиты» Кришна-Бхагават, объявляя войну всем «нечестивым» как носителям «демонических учений», одновременно ориентирует на рассмотрение любых культов как «непроявленных» форм своего собственного: их адептам нужно только разъяснить эту тайну, помогая им перейти к сознательному почитанию того, кого они почитали, еще не осознавая этого⁷⁰. Такая религиозная установка, получившая в работах выдающегося немецкого индолога П. Хакера название инклу-

звивизма⁷¹, становится наиболее эффективным средством прозелитизма, затмевая все опыты внесения своих толкований в брахманистские категории джайнов и буддистов. Она, однако, никак не противоречит прямой конфронтации с инакомыслящими. Об этом можно судить по филиппикам, которые составители дхармашастр адресуют тем, кто порицает Веды, — на последние опирается весь «космос» брахманистского общества.

Хотя описанный процесс вполне объясним исходя из внутренних закономерностей развития брахманистской культуры, совершенно очевидно, что немалое влияние на него оказали и «диссиденты». В первую очередь примером межиндивидуальной и межтерриториальной организации адептов они резко раздвинули эзотерические рамки предшествующей их появлению культурной традиции, создав для этого чрезвычайно «стимулирующие» прецеденты. С другой стороны, ничто, как хорошо известно, не способствует в такой мере унификационным тенденциям традиционалистских элементов общества, как активная внешняя оппозиция. Сказанное позволяет утверждать, что к концу названных событий индийской истории окончательно закрепляется и уже начинает политически осваиваться качественно новая форма индийского традиционализма, которую можно обозначить как индуизм.

Среди наиболее заметных теоретических явлений отметим то обстоятельство, что примерно ко II в. до н.э. оформляются «Пингала-сутры», посвященные просодии (метрика), которые систематизируют материал и работу теоретиков более ранних эпох. Труд состоит из восьми частей, очень компактно с научно-методологической точки зрения организованных. Гл. I посвящена общим принципам и терминологии просодии, гл. 2—3 — стихотворной метрике ведийских текстов, тогда как гл. 4—7 касаются «мирских» стихотворных размеров. Заключительная глава предлагает описание «частных» размеров, не включаемых в две большие классификации. Текст обнаруживает уже весьма развитую стадию выписывания аксиоматических оснований соответствующей дисциплины на уровне и пропозиций и терминов. Если, как было отмечено, сутры вайшешики будут организованы по тому же дескриптивно-порождающему типу, что и правила Панини, то сутры мимансы станут классическим образцом аксиоматической организации философских топиков (от «непроверяемых» метапринципов к их логическим следствиям). Эти параллели в методе экспозиции заставляют вспомнить об утилизации и у Пингалы, и у Джаймини общего теоретического наследия жреческих школ.

Заметные события происходят в сфере ритуаловедения и экзегезы. К концу рассматриваемой эпохи школа Катьяяны составляет едва ли не самый формалистически «педантичный» текст в этой области знания — «Катьяяна-шраута-сутру», и ей же принадлежит развернутый каталог ведийских реалий в жанре *анукрамани*.

Как и в маурийскую эпоху, в авангарде всех теоретических

движений мы вновь видим грамматистов. Существует мнение, что одним из участников ашвамедхи, устроенной Пушьямитрой по случаю победы над яванами, был сам Патанджали. Так это или нет, судить трудно, но для самого автора «Махабхашьи» это событие — иллюстрация того, что «произошло недавно»⁷². Патанджали комментирует 1228 правил Панини. Многие его толкования представлены в качестве замечаний к Катьяяне, которого он частично одобряет, а частично поправляет (так, он неизменно оставляет Панини перед катьяяновской критикой). Патанджали по своему решает проблему соотношения языковой практики и грамматической теории. Основной методологический материал сосредоточен в вводной части текста «Паспаше» (букв. «Введение»), что свидетельствует о значительных успехах в системостроительном искусстве. Дискурс Патанджали открывается формулировкой: «Вечна веда реляция слова и обозначаемого» (I.1.1.), имеющей характер аксиоматического положения (на него будут опираться дальнейшие «теоремы»). Его идеи выражены в виде живого диалога, подкрепляемого примерами из актуальной жизни (отсюда значение текста для историка всех областей древнеиндийской культуры) и, что весьма важно, воспроизводящего реальный процесс обучения в традиции грамматистов.

Способ подачи материала позволяет говорить уже о сложении целой диалектической методологии у почитателей индийской «царицы наук». Каждая проблема принимает форму вопроса, затронутого учеником. Первый ответ дает так называемый «почти учитель» (*ācāryadeśīya*), разрешающий проблему в общем виде, без попыток преодолеть возможные трудности при ее решении и ответить на возражения. Затем «настоящий учитель» (*ācārya*) вникает в проблему, подробно и четко разъясняет ее как теоретик. Этого достаточно, чтобы оценить возможности влияния грамматистов-диалектиков постмаурийской эпохи на философский дискурс (об обратных влияниях речь шла выше в связи с Панини).

Заслуживает внимания и содержательный срез «Махабхашьи». Большинство рассматриваемых здесь проблем относятся, естественно, к теории языка. Но одна из них, и едва ли не важнейшая, надолго предопределяет исследования и лингвофилософов. Речь идет о знаменитой категории *śrhoṭa*, разработка которой связана с попыткой ответить на фундаментальный вопрос: каким образом и благодаря чему слушающий постигает смысл слова, являющегося лишь суммой языковых единиц? Уже до Патанджали грамматисты выяснили, что звуки сами по себе не наделены способностью вызывать понимание значения означаемого (вспомним дискуссии о сигнификативности различных языковых уровней ведийских текстов в поздневедийский период). Следовательно, можно предположить наличие такого носителя сигнификативности, который должен быть одновременно неидентичен набору звуков и вместе с тем соотносим с ним. «Махабхашья» (I.64) определяет спхоту в

качестве носителя значения как само слово-структуру (последовательность единиц речи в виде особой последовательности согласных и долгих и кратких гласных), которая может быть определенной «длины». Выяснение того, благодаря чему постигается смысл слов, станет предметом специальных дискуссий философов ньяи и мимансы.

С постмаурийской эпохой совпадает завершение второй стадии теории артхашастры — окончательное сложение взаимовлияющих и взаимополемизирующих школ. Их дискуссии реконструируются из материала дошедшей до нас «Артхашастры», позволяющей говорить о наличии пяти основных школ: последователей Ману, Брихаспати, Ушанаса, Парашары и Каутильи (последняя дает редакцию «ортодоксальной» артхашастры, корректирующей позиции всех названных оппонентов). Если принять результаты статистического исследования языка «Артхашастры», проведенные Т. Траутманом, то с периодом существования ее школ можно соотнести появление специальных пособий, посвященных местному управлению и судопроизводству⁷³. Среди предметов полемики пяти школ выделяются проблемы, связанные с числом необходимых советников, наложением штрафов (обязанности надзирателей), структурой действующей армии и др. Особого внимания заслуживают дискуссии по вопросу о том, какие «факторы государства» являются наиболее важными — царь, министры, сельское население, крепость, казна, войско или союзники (Артх. VIII.1). Отмечается уже чисто теоретический подход к структуре государства как абстрактному единству «неразложимых», атомарных элементов (ср. классификации обряда у ритуалистов или частей речи у грамматистов). Аналитики артхашастры ставили вопрос о возможной редукции этих элементов классификационного набора, которые должны были стать объектом дефинирования (ср. попытку свести эти элементы к краткому варианту — «царь» и «царство» — в VIII.2). Еще более важное теоретическое значение имели расхождения по поводу числа принимаемых в качестве несводимых к другим (атомарных) наук как дисциплин организованного знания (см. ниже).

Материал «Артхашастры» дает весьма важные указания на стадии развития и двух других дисциплин в постмаурийскую эпоху.

Как уже было замечено, в индийской культуре любой вид человеческой деятельности постепенно становился объектом «организованного знания», а затем и теоретической параметризации. Исключение не составлял и чувственный аспект жизни, который к концу древности был кодифицирован в «Кама-сутре» Ватсьяяны (III—V вв.). Имеются все основания предполагать, что камашастра (как и прочие шастры) прошла примерно те же стадии, что и другие дисциплины, включая и философию, восходя к начальным учительским авторитетам.

Составитель «Кама-сутры» сообщает о своих предшественни-

ках, что при создании людей владыка мира Приджапати дал им собрание предписаний в 100 тысяч глав (посвященных достижению трех основных человеческих целей: праведности, пользы и чувственного удовольствия), которые постепенно сокращались. Бабхравья Панчала ужимает текст до 150 глав, располагаемых в семи разделах. Затем выступают другие учителя: Джаттака по просьбе куртизанок Паталипутры излагает отдельно раздел «О публичных женщинах», Чараяна оформляет «Общий раздел», Суварнаабха — «Об интимном», Гхотамукха — «О девушках», Гонардия — «О женах», Гоникапутра — «О чужих женах», Кучумара — «О тайных любовных средствах». В результате прежняя шастра расчленяется «специалистами» на части (I.1.5—13). Составитель «Кама-сутры» делает и некоторые экскурсы в наследие своих первых предшественников: Бабхравья Панчала упоминается в связи с введением перечня 64 «вспомогательных искусств», необходимых куртизанке (I.3.16), Даттака калькулирует признаки (*лакшана*) влюбленного и дает гетере советы, как избавиться от опостылевшего (VI.2.72, 3.43—44), Чараяна систематизирует предписания о приеме пищи бонвиваном (I.4.7) и т. д.

Нарисованная Ватсыяной картина содержит (даже без учета космогонической прелюдии) элементы и мифологизма и схематизма. Мифологизма потому, что представление об исполинской Шастре, поэтапно сокращаемой, составляет один из важных компонентов индуистского «науковедения»⁷⁴, схематизма потому, что история расчленения науки эротики нужна составителю «Кама-сутры» для поднятия собственного престижа — он прямо говорит о том, что снова собрал этого шалтая-болтая, восстановив дело Праджапати. Более того, сутракарин (как верно отмечает А. А. Вигасин) в известной мере имитирует традицию артхашастры: Чараяна и Гхотамукха знакомы нам по науке управления и политики⁷⁵, а также (как заметили еще Г. Якоби и М. Винтерниц)⁷⁶ грамматики: Гоникапутра и Гонардия заимствованы оттуда. Однако в целом сведения о специализации отдельных эрудитов достаточно реалистичны, судя по неизменной тенденции к специализации во всех дисциплинах начиная уже с предшествующих эпох (см. гл. II) и по тому, что составитель «Кама-сутры» сохраняет предания о конкретных топиках некоторых из названных предшественников (помимо того, артхашастра и камашастра вполне могли иметь и общих учителей ввиду хотя бы «мирского» характера и «стратегической» близости обеих дисциплин).

Для историка философии данные об этих учителях имеют по крайней мере тройное значение. Во-первых, здесь мы тоже видим указания на разработку «общих принципов» дисциплины (см. выше в связи с «Пингала-сутрами»). Во-вторых, традиция камашастры испытывает влияние философов, как следует и из того, что она знает наряду с политиками также локаятиков и фаталистов (Кама-сутра I.2.21—24, 26—28; ср. 32—36). В-третьих, интерес

представляет разница в темпах прохождения стадий в философии и эротологии: если большинство дисциплин «опережают» философию (ввиду их зарождения еще в поздневедийских жреческих школах), то камашастра явно в сравнении в ней «запаздывает», так как период ее «атомарных» учителей и групп начинается значительно позднее.

Новая дисциплина реконструируется из того материала «Архашаштры», который касается требований, предъявляемых индийскими политикам к деловой переписке. Она считается отвечающей правилам при соблюдении шести условий: последовательное развертывание композиции (arthakrama), ее связность (sambandha), корректное и мотивированное изложение (paripūrṇatā), «приятное» изложение мыслей (mādhurya), употребление «благородного» языка (audarya) и доступность для понимания (spaṣṭa). Добродетелям письменных текстов противостоят пять их пороков: некрасивость (akānti), непоследовательность изложения (vyaghaṭā), повторы (punarukta), наличие грамматических ошибок (apaśabda), сложность для понимания (samplava). Сопоставив эти нормативы с материалом трактата Бхамати «Кавья-аланкара» («Украшения поэтической речи»), классик немецкой индологии Г. Якоби пришел к достаточно обоснованному предположению касательно формирования в рассматриваемую нами эпоху теории стилистики, отличной, однако, от классической тем, что речь идет скорее о прагматической, чем о поэтической речи (отсюда частные различия в критериях аутентичности)⁷⁷.

Значение этого явления культуры в контексте сильнейших риторических акцентов всего индийского философствования, рассчитанного на требовательную аудиторию, очевидно. Особую актуальность предписания теоретиков стиля приобретают в связи с многовековой историей устного философского диспута. Разумеется, сказанное не означает, что эти стилисты непосредственно «контролировали» философскую речь, можно допустить даже, что некоторые их советы оказывались для философов «советами от противного». Так, неоднозначность относилась как раз к «добродетелям» индийской философской речи, никогда, в отличие от греческой, не пытавшейся всерьез отделиться от софистики.

Среди достижений буддийской философии, вызвавших ответные старания традиционалистов, нужно в первую очередь отметить шаги, реализованные при формировании из «протоабхидхармы» текстов наличной Абхидхамма-питаки, которое завершается, однако, уже в следующую, кушанскую эпоху.

К самому концу постмаурийского времени относится, если принять выкладки А. Уордера, начальная разработка системы категорий джайнизма, развернутая в «Уттарадхьяна-сутре» (28). Причина, побуждающая нас обратить на нее внимание, — очевидная параллельность и альтернативность категориальной системе вайшешики; в связи с этим вовсе не случайны претензии джайнской

традиции на то, что вайшешика вообще была основана джайном по имени Рохагупта, организовавшим свою школу⁷⁸. При всей мифичности подобного предания нет оснований отрицать очень близкие мыслительные контакты, весьма важные для понимания учения вайшешиков о категориях бытия. Хотя в тексте джайнов термин «категория» еще отсутствует (только более поздние авторы вроде Сиддхасена Дивакары будут употреблять слово *artha* — «предмет»), три универсалии: «субстанция» (*dravya*), «качество» (*guṇa*) и «модификация» (*raguṇā*) — вполне могут претендовать на эту роль. Субстанции обладают качествами и вместе с ними модификациями. Джайны знают шесть основных субстанций, видимо развивавшихся из прежних «тех, что существуют» (*astikāya*): материя, душа, пространство, активность, неактивность и время, которые и моделируют космос. Первая, вторая и шестая множественны, остальные единичны. Когда альтернативная брахманистская система категорий унифицируется в «Вайшешика-сутрах», джайнская модель будет учтена вплоть до деталей, связанных с количественными характеристиками (ср. способы решения проблемы единичности времени и других субстанций).

IV. Раннекушанская эпоха (I — середина II в.) — достаточно условное понятие. Во-первых, господство Кушанской династии вовсе не перекрывает указанный краткий исторический отрезок ни во времени (ей предшествовали другие), ни в пространстве (ее власть не распространялась на всю территорию Индостана), и название эпохи оправдано не столько с исторической, сколько с культурологической точки зрения, ибо именно с ней ассоциируется начало знаменитого «кушанского культурного синтеза». Во-вторых, практически неразрешимые сложности связаны с определением даже основных вех кушанского владычества, благодаря чему индология после столетних споров вынуждена пользоваться самыми приблизительными датами (в связи и с Севером, и с Югом)⁷⁹.

Первыми иноземными правителями Северной Индии I в. стали индо-парфяне, наиболее известным из которых был Гондафар, удерживавший в постоянной борьбе с индо-саками и индо-греками отдельные западные территории (Арахосия и Гандхара).

Племена кушан начали завоевание индийских областей после освоения Бактрии, куда они пришли, судя по китайским и античным данным, с Востока (ср. юэчжи, центральноазиатские тохары). При первом известном правителе династии Куджула Кадфизе они, преодолев сопротивление индо-парфян, присоединили к своим владениям Арахосию и часть Кашмира, при его сыне Вима Кадфизе (вторая половина I в.) — низовья Инда и дошли до восточных регионов, завоевав, вероятно, территории до Варанаси. Своего расцвета Кушанское государство достигает при знаменитом Канишке (первая половина II в.), завоевавшем Магадху и Центральную Индию до р. Нармада. На Западе Канишка приобрел Саураш-

тру и Катхивар, но западные кшатрапы (шаки) могли себе позволить не признавать его гегемонию.

Они же доставляли множество хлопот и Сатаваханам, поддерживавшим свою гегемонию на Юге. Войны Сатаваханов с кшатрапами (после упадка Калинги) получили отражение и в беллетристике.

И северные и южные цари поддерживали прежде всего буддизм, переживавший эпоху нового расцвета. Данные кушанской эпиграфики в сочетании с другими источниками (прежде всего историков буддизма, китайских и пр.) выявляют функционирование множества школ, среди которых выделяются махасангхики, какатики, бахушрутии, чайтики и школы группы Андхака, ветви стхавиравады (тхеравадины, сарвастивадины, дхармагуптаки, бывшие пудгалавадины, махишасаки, кашьяпии). Основными регионами их распространения были Бактрия, Гандхара, Матхура, Гангский бассейн и Андхра⁸⁰. Многие из этих школ — а большинство из них относятся к течениям сарвастивадинов — имели уже свои каноны текстов на санскрите (Винаи и т. д.). Самый известный среди них — канон муля-сарвастивадинов. Наибольшей поддержкой двора пользовались махасангхики и сарвастивадины. Если верить буддийской традиции, сделавшей из Канишки второго Ашоку, то кушанский правитель созвал собор сарвастивадинов в Кашмире с целью утвердить буддийское учение, изложенное в Абхидхарме (ср. сообщения Парамартхи, VI в.). Хотя буддологи спорят о статусе этого собора (был ли он общепобуддийским или более локальным), есть основания полагать, что царь покровительствовал некоторым сарвастивадинским учителям (называют имена Паршвы, Васумитры, Гхошаки, Сангхаракши). Хорошо известны предания о его покровительстве знаменитому поэту и философу Ашвагхоше (автору «Жизни Будды»⁸¹). Как ни относиться к буддийским сказаниям, несомненный факт, что повсеместно оказывалась помощь буддийским общинам и монастырям (прежде всего в их хозяйственном устройстве). Показательно, что буддийские мотивы преобладают и в памятниках изобразительного искусства⁸².

К раннекушанской эпохе относятся важнейшие разделы знаменитой «Милиндапаньхи», в частности те, где предлагаются серии вопросов, касающихся самых различных аспектов буддийского учения (см. раздел «Вопросы-рогатины»), снабженные готовыми ответами. Эти вопросы строятся по единообразному принципу: царь Милинда (Менандр) пытается найти противоречие в отдельных высказываниях Будды, цитируя Сутта-питаку и другие тексты (что свидетельствует о начальной стадии функционирования канона), а мудрый Нагасена выявляет отсутствие противоречия⁸³. Катехизисная форма подачи материала и обоснование непротиворечивости буддийской традиции в конкретных топиках указывают на то, что перед нами один из литературно обработанных учебни-

ков по буддийской дхарме, подготовленный для миссионеров и профессиональных полемистов.

Тем не менее Кушаны вовсе не собирались игнорировать и индуистов. На монетах, выпущенных Канишкой, изображались Шива и его «отпрыск» (последний был известен под именами Махасена, Вишакха, Скандакумара), что хорошо вписывается в общий синкретизм кушанской культуры. Можно заключить, что и философы-брахманисты при дворе также не подвергались гонениям.

Что касается событий «теоретической жизни», то в раннекушанскую эпоху произошло окончательное сложение «Артхашастры»: к середине II в. ее кодификация завершается. Составитель текста каталогизирует предшествующие традиции в 15 разделах, которые делятся на «параграфы», в результате чего образуется унифицированная наука-шастра, систематизирующая результаты работы в области государственного управления и внешней политики. 1-й раздел посвящен правилам поведения монарха, 2-й — обязанностям чиновников, 3-й — судопроизводству, 4-й — устранению препятствий к достижению общественного порядка, 5-й — применению особых средств внутригосударственного управления, 7-й — шести методам внешней политики, 8-й — бедствиям в государстве, 9 — 14-й — военной стратегии и союзникам. Разработка названных тем осуществляется, как правило, в виде классифицирования, дефинирования и дискурса на предмет экспонируемого материала. Наряду с «прикладными» разделами в тексте есть разделы и пассажи общетеоретического характера. Так, специальный 6-й раздел посвящен семи основным факторам государства, при том что каждый из них представлен в идеале (идеальный царь должен быть знатного рода, со счастливой судьбой, мудрым, уважающим советников и т.д.). Там же устанавливаются общие критерии правильной или неправильной политики, основы и условия благополучия (*артха*). Еще более высокий уровень теоретизма отражен в вводных главах первого раздела. Сюда входят уже известные нам классификации четырех основных наук, в том числе философии, и их координация в плане общих задач науки артхашастры. Здесь же задается и ценностная аксиоматика всего будущего исследования внутри- и внешнеполитических топиков: задачи политической науки должны решаться сообразно варново-ашрамным дифференциациям «элементов общества» с учетом трех целей (*puṅṣārtha*), стоящих перед индивидами: пользой, удовольствием, добродетелью (1.3).

Специального внимания заслуживает заключительная часть текста. Речь идет о схеме из 32 «пунктов учения» (*tantra-yukti*), которые излагаются по правилам классической аналитики: «пункты» последовательно перечисляются, а затем каждый снабжается характеристикой и примерами из текста соответствующей шастры. Эти характеристики строятся неодинаково, и сама их неодинаковость чрезвычайно интересна для историка философии. Некоторые из

них можно отнести к «функциональным» (типа: «Последовательность изложения указывается порядком разделов шастры»), другие — к дескриптивным (типа: «Аргументация состоит из доводов, доказывающих правильность положения»), третьи — к собственно дефинитивным (типа: «Объяснение смысла слова есть определение данного понятия»).

32 «пункта учения» представлены последовательно — топик (*adhikaraṇa*), построение изложения (*vidhāna*), соединение пропозиций (*yoga*), значение слова (*padārtha*), аргументация (*hetu*), указание на топик (*uddeśa*), детальная экспозиция (*nirdeśa*), инструкция (*upadeśa*), цитирование авторитета (*apadeśa*), отсылка на сказанное (*atideśa*), отсылка на последующее (*pradeśa*), аналогия (*upamāna*), имплицитный вывод (*arthāpatti*), дилемма (*saṁśaya*), подведение под известный случай (*prasaṅga*), имплицитное противопоставление (*virāgūya*), эллиптическая конструкция (*vākyauśeṣa*), принятие авторитетного мнения (*anumata*), истолкование (*vyākhyāna*), этимологизация (*nirvacana*), иллюстрация (*nideśana*), исключение из правила (*apavarga*), индивидуальные термины (*svasaṁjñā*), тезис оппонента (*pūrvapakṣa*), собственный тезис (*uttarapakṣa*), основание (*ekānta*), «смотри ниже» (*anāgatavekṣana*), «смотри выше» (*atikrāntānavekṣaṇa*), определенность (*piyoga*), допущение альтернативы (*vikalpa*), вариативность возможностей (*saṁuccaya*), неопределенное суждение (*ūhya*).

Хотя авторитетнейший историк индийской логики С. Видьябхушана видит в этих списках развернутую технологию диспута, очевидно, что речь идет не совсем о том. Перед нами скорее попытка систематизации любой дисциплины знания шастры как представленной в конкретном тексте. Несмотря на явно учебные задачи этих междисциплинарных «пунктов учения», они имеют преимущественно теоретико-научоведческий характер, отражая конструирование идеального объекта как максимально полной парадигмы организованного знания в организованном тексте. При этом нетрудно предположить и выраженные «иерархирующие» установки составителей подобных перечней, подразумевающие возможность «снижения» этого научного идеала в условиях эмпирии, когда подразумеваются шастры, опускающие те или иные нормативные «пункты». С появлением «пунктов учения» представитель любой дисциплины может, а если желает быть признанным аудиторией эрудитов, то и должен уметь применять их на практике, так же как он не может игнорировать достижения грамматистов без риска быть заподозренным в некомпетентности. Существование такого рода парадигм систематизированного знания нашло применение и у систематизаторов философии. Теперь ясно, что «пункты учения», зафиксированные в комментариях санхьяиков «Юктидипика» (см. гл. I), типологически восходят к системостроительному опыту составителей «пунктов учения». Требования к

текстам по «пунктам учения» будут реализованы в схоластике — средневековой комментаторской философской литературе. Но первые способы их утилизации философами наметятся уже в первых базовых текстах даршан, начиная с самого раннего из них — сутр вайшешики (достаточно назвать хотя бы систему ссылок на сказанное и на последующее: «см. выше», «см. ниже» и т.п.).

Наконец, собственно философское пространство для брахманистов обеспечивается теми сарвастивадинами-абхидхармистами, которые на своем «съезде» под эгидой Канишки начинают оформлять первые толкования Трипитаки (на санскрите). Показательно, что, доказывая своим оппонентам-саутрантикам укорененность абхидхармических доктрин в сутрах (те ограничиваются признанием сутр, откуда и само их название), буддийские экзегеты частично воспроизводят установку мимансаков, опиравшихся на «недошедшие» предписания шрути. Тем не менее они выступают с фундированной критикой санкхьи и вайшешики. Среди буддийских философов этого времени следует выделить Катьяянипутру, Васумитру⁸⁴ и Дхарматрату.

Диалектические опыты абхидхармистов получают законченный вид в той завершенной системе контраверсии тхеравадинов, которая заметна в «Катхаваттху». В тексте, состоящем из 23 разделов, последовательно разбираются 252 учения, разнящиеся от доктрины «ортодоксального» буддизма. Каждый из этих разделов представлен в диалогической форме (вспомним о композиции «Махабхашьи» Патанджали) и завершается в подавляющем большинстве случаев негативным решением вопроса. В числе оппонентов буддийские школы ватсипутриев, сарвастивадинов, махасангхиков, андхаков, уттарапатхаков и ряд других течений «неортодоксальной» хинаяны.

Одним из важных методов полемики тхеравадинов было такое представление суждения оппонента, когда принятие одного положения влечет за собой принятие другого, хотя тому, кто принимает А, кажется, что он может не принимать В. Контравертивный дискурс тхеравадинов схематизируется в четырех «позициях»: 1) X принимает пропозицию А; 2) X не принимает пропозицию В; 3) ему доказывают, что при принятии первой он должен принять и вторую: $A \supset B$; 4) тхеравадин показывает, почему $A \supset B$. Этот метод применяется в таких, например, случаях: оппонент тхеравадина принимает положение «Пудгала существует в реальном смысле», не принимая «Пудгала существует в том же смысле, что и скандхи» (после чего пудгалавадин ловит на слове тхеравадина, а затем тхеравадин вновь — уже окончательно — одерживает верх над пудгалавадином). Сходным образом тхеравадин выявляет непоследовательность того оппонента, который принимает положение «Есть то, что неизвестно архату», не принимая: «Архату свойственно незнание».

Эти абстрактные полемические диалоги совершенно формали-

зованы и необычайно многословны. Можно предположить, что перед нами учебное пособие для тхеравадина-полемиста, но очевидно, что здесь практические задачи затмеваются «искусством для искусства» дискурсивной игры. К рассматриваемой эпохе относятся и учебные вопросы из трактата Абхидхамма-питаки «Ямака» (букв. «Оппозиции») по принципу: 1) все ли P суть S ?; 2) все ли S суть P ? Примеры вопросов: 1) всякое ли видение идентично сфере видения? 2) всякая ли сфера видения идентична видению? Примеры ответов: 1) «Божественный глаз» и «глаз понимания» суть видение, но не сфера видения; 2) Любая сфера видения идентична видению. То, что «Катхаваттху» открывается вопросом о существовании «индивида», на который тхеравадин дает негативный ответ (I.1.1), свидетельствует о значимости буддийской техники контраверсии для понимания философского контекста развития диалектики брахманистов.

Наиболее значительные аналитические модели тхеравадинов в Абхидхамма-питаке — этом океане классификаций и определенных — выявляются в «Дхаммасангани» (букв. «компендий дхарм»), где дхармы, реконструируемые постаурийскими буддологами на основании сутт, классифицируются через подвидовые разбивки на пять групп-скандх при отделении от них последнего, особого элемента в виде нирваны. Анализ феноменов психоэтического порядка представлен в «Вибханге» («Классификация» — попытка иерархизации ступеней знания от перцептивного до мистического, классификации факторов, препятствующих «истинному знанию»), «Дхатукатхе» («Рассуждение об элементах» — исследование элементов различных психических феноменов и данностей), «Пуггалапаннати» («Описание индивида» — серия синонимических определений совершенств и несовершенств индивида). Проблематика названных текстов ассоциируется с тем «полем альтернативности», в котором работали аналитики санкхьи и йоги, создававшие системную экспозицию диспозиций сознания и факторов, способствующих и препятствующих достижению конечного блага. Немалый интерес для историка брахманистской философии представляют классификации последнего абхидхармического трактата «Махапакарана»/«Паттханапакарана» («Трактат о реляциях»). Особого внимания заслуживает выделение шести видов причинно-следственных корреляций:

- х обусловлен у через p -условие;
- х оказывается одновременно возникшим с у;
- х оказывается существующим через u -условие;
- х оказывается зависящим от у;
- х оказывается ассоциирующимся с у;
- х соединен с у.

Значение этой классификации станет очевидным, если учесть, что она явно перекликается со схемами дистрибуции причинно-

следственных реляций в онтологии вайшешики и санкхьи раннеклассического периода.

Аналогичные опыты анализа причинно-следственных реляций представлены и в других буддийских традициях, например у сарваствивадинов, которые дифференцируют также шесть видов причинности, соответствующие приблизительно: «х соединен с у», «х симультанен у», «х аналогичен у» и т.д.

Чрезвычайно любопытная ситуация складывается в истории джайнской логики. Как известно, к рубежу позднекушанского и раннегуптского периодов (в эпоху уже ранней философской классики) в медицинском трактате «Чарака-самхита» появится семи-членный силлогизм, в котором можно будет признать уточнение, вернее, усложнение пятичленного. Но уже раньше в джайнской традиции, связанной с именем Бхадрабаху, которому приписывается сочинение «Дашавайкали-нирьюкти», начинается функционировать десятичленный силлогизм. Хотя джайнизм знает по крайней мере двух лиц, носящих имя Бхадрабаху и живших явно в разные эпохи⁸⁵, есть все основания думать, что по крайней мере к концу раннекушанского периода данная модель уже вполне устоялась. Этим вопросом специально занимался С.Видьябхушана, который показал, что десять членов силлогизма Бхадрабаху выглядели примерно так.

1) Тезис (*pratijñā*): «Ахимса — высшая из добродетелей»;

2) Уточнение в связи с тезисом (*pratijñā-vibhakti*): «Ахимса — высшая из добродетелей, по учению джайнских тиртханкаров»;

3) Основание вывода (*hetu*): «Ахимса — высшая из добродетелей ввиду того, что следующие ей любимы богами и почитать их — дело чести для людей»;

4) Уточнение в связи с основанием вывода (*hetu-vibhakti*): «Никто, кроме следующих ахимсе, не допускается к восседанию в высшем месте добродетели»;

5) Контртезис (*vipakṣa*): «Но и те, кто презирает джайнских тиртханкаров и посягает на чужую жизнь, также известны как любимые богами и почитаемые людьми, считающими это для себя делом чести. Далее, те, кто посягает на чужую жизнь при совершении жертвоприношения, известны восседающими в высшем месте добродетели; например, мужи приветствуют своих тестей, хотя те презирают джайнских тиртханкаров и забирают чужую жизнь. Более того, посягающие на чужую жизнь во время жертвоприношения известны как любимые богами»;

6) Опровержение контртезиса (*vipakṣa-pratiṣedha*): «Те, кто посягает на чужую жизнь, на что имеется запрет джайнских тиртханкаров, не заслуживают почестей и не любимы богами. То, что они могут быть любимы богами и почитаемы людьми, не более возможно для них, чем для огня быть холодным. Будда, Капила и прочие, на деле хотя и недостойные почитания, почитались за их

речения, но джайнские тиртханкары почитаются потому, что говорят абсолютную истину»;

7) Пример (*dr̥ṣṭanta*): «Джайнские совершенные даже не варят пищу, чтобы не лишить кого-то жизни и кормиться за счет домохозяев»;

8) Сомнение относительно корректности примера (*āśāṅkā*): «Пища, которую домохозяева готовят для джайнских совершенных, предназначена ими и для самих себя. Если, следовательно, какое-либо насекомое погибнет в огне, джайнские совершенные должны разделить грех домохозяев. Таким образом, приведенный пример неубедителен»;

9) Отвержение сомнения (*āśāṅkā-pratiśedha*): «Джайнские совершенные приходят к домохозяевам за пищей, не обращая внимания ни на что и не в установленное время. Как же можно утверждать, что домохозяева специально готовят пищу для джайнских совершенных? Потому грех, даже если он и есть, не разделяется джайнскими совершенными»;

10) Заключение (*nigamaṇa*): «Ахимса — высшая из добродетелей ввиду того, что следующие ей любимы богами и почитать их — дело чести для людей»⁸⁶.

Те обстоятельства, что подступы к пятичленному силлогизму наметились уже у поздневедийских ритуаловедов, что его знал, как мы скоро убедимся, Патанджали, а также наличие в самом джайнском силлогизме основных элементов пятичленного исключения возможность видеть в джайнском силлогизме исходную модель индийского умозаключения. Стало быть, в нем надо видеть только инновацию, означавшую добавление новых членов к начальным пяти. Сопоставление обеих силлогистических моделей ясно показывает, что джайны между тезисом и основанием вывода вводят пункт ограничения тезиса (2), между основанием вывода и примером — ограничение основания вывода, контртезис и опровержение последнего (4, 5, 6) и, наконец, между примером и заключением — сомнение в связи с примером и опровержение этого сомнения (8, 9), опуская из пятичленной модели пункт соотношения примера с тезисом.

И то, что джайны добавляют, и то, что они опускают, одинаково важно. Опуская пункт соотношения примера с предметом тезиса, они существенно редуцируют собственно «выводной» механизм силлогического построения. Вводя же в силлогизм развернутую диалогистическую полемику по принципу «возражение-контрвозражение», они резко усиливают полемические акценты индийского силлогизма, свойственные, как мы убедились, уже его пятичленному варианту. Это дальнейшее проникновение риторики в логику, вполне понятное в связи с все возрастающим интересом индийцев к правильно организованным способам убеждения аудитории и победе над оппонентом, подтверждается «эмпирическим наполнением» джайнского силлогизма.

Основной тезис джайнов, согласно которым ахимса (невреждение) есть высшая из добродетелей, полемически заострен против оппонентов джайнизма, а его развитие в дискуссии настолько «документально», что позволяет представить живую картину межрелигиозных дебатов в Индии рассматриваемой эпохи. Хотя полемический силлогизм был адресован и буддистам, никогда не придававшим такого значения «закону ахимсы», как джайны, здесь прежде всего подразумеваются брахманисты. Об этом свидетельствует тот факт, что джайны не ограничиваются возражением по поводу причастности джайнских монахов к греху убийства насекомых (с точки зрения религиоведа, классически фарисейским), но отвергают контрдоводы брахманистов в связи с допустимостью нарушения ахимсы при совершении жертвоприношения. Понимаемый в широком смысле десятичленный силлогизм знаменует новый виток в полемике настиков с астиками в целом. Потому «догматизация» пятичленного силлогизма в ньяе будет не только иметь чисто методическое значение, но и нести определенные идеологические обертоны.

(2)

I. Самые первые сведения об «обобщенной» философской деятельности в брахманистской литературе восходят еще к шраманскому времени. Так, уже в «Нирукте» Яски мы встречаем термин «дискурс» (*tarka*), оппозицией которому служит то, что можно было бы назвать «знанием от шрути», т.е. от ведийских текстов (XIII.12). Но тот же термин фигурирует и в самых ранних из «средних» Упанишад. В «Катха-упанишаде» утверждается, что глубинная тайна жизни не постигается через дискурс, а может быть «узнана» только при объяснении наставником (II.9), в близком же пассаже констатируется, что Атман не постигается интеллектуальной деятельностью (*medhā*), но только тогда, когда сам себя открывает тому, кого избирает (II.23). Второй из этих стихов воспроизводится без изменений в «Мундака-упанишаде» (III.2.3).

Материал «Восьмикнижия» Панини позволяет считать, что в эпоху великого грамматиста существовал даже специальный термин, означающий «течение философии» (*matī*), как можно судить по обобщению посредством данного термина направлений астиков, настиков и фаталистов (IV.4.60). Реконструкция в грамматической традиции одного из правил Панини позволяет считать, что последний знал и термин, обозначающий «средство познания» (*matya*), сопоставимый с последующим, — *grahāṇa* (IV.4.97). Лексический же список к одной из сутр дает и термин для знакомой уже по шраманской локайте эристики-витанды (IV.4.102).

Последующая и весьма важная информация содержится в дхармасутрах. Так, у Гаутамы при перечислении желательных атрибутов царя указывается, что он должен быть хорошо настав-

лен в двух дисциплинах: одна из них — Три Веды, другая — то, что называется пӯауа (XI.3). Однозначной интерпретации это слово не поддается. Поскольку ньяя (наряду с локаятой) упоминается в списке слов к одной из сутр Панини, ничто не мешает нам предположить, что речь идет о чем-то вроде протоньяи как отдельной философской школы (если, конечно, не сомневаться в том, что аналогичный «школьный» статус был уже и у локаяты). Вместе с тем указание того же текста, что царя призывают использовать уже знакомый нам дискурс-тарку при судебном разбирательстве (любопытно, что дискурсивное искусство не требуется от царского жреца-пурохиты, обязанного вообще-то быть образованным, — XI.12—13), позволяет предположить, что речь идет о чем-то вроде «логического дискурса». Термин пӯауа в значении «аргументация», «умозаключение» появляется и у Апастамбы, где он ближе всего к термину «миманса»; здесь, вероятнее всего, речь идет о применении умозаключений к толкованию ведийских текстов (II.4.8.13, 6.14.13). Именно такая интерпретация представляется нам предпочтительней и даже допускает гипотезу, что к IV—III вв. до н.э. пӯауа могла рассматриваться в индийской культуре в качестве общей школы дискурсивной выучки.

В том, что ньяю как отдельную философскую школу уже хорошо знает Патанджали, мы скоро убедимся. Тем не менее в «Махабхашье» засвидетельствованы и элементы того же как бы общеиндийского «логического дискурса», притом существенно важные и благодаря неплохой датированности памятника позволяющие обрисовать сравнительно широкую панораму профессиональных достижений брахманистских дискурсистов ко второй половине II в. н.э. Пятичленная форма силлогизма принята, но еще не канонизирована. Отсутствует (и еще долго будет отсутствовать) главная логическая доктрина — теория *вьяпти*, «пронизывания» среднего термина большим, обеспечивающая обоснование самого механизма силлогистического заключения (классическая формулировка: «Везде, как дым, там и огонь — вьяпти есть правило сопутствования»). Зато помимо эксплицитных силлогизмов, отличных от простого заключения по аналогии (III.205, 13), используется классический пример с дымом и огнем и намечаются первые приближения к самому «сопутствованию» (*sāhasaṅga*),

Материал Патанджали свидетельствует о том, что уже в его эпоху брахманистские философы знали и использовали две модели демонстрации того, что *a* есть причина *b*: модель со-присутствия (*анвая*), которую можно записать как $a \rightarrow b$, и модель со-отсутствия (*вьяптирека*), которую можно записать как $\bar{a} \rightarrow \bar{b}$. К эпохе Патанджали складывается и учение о логических ошибках. Так, брахманистская философия уже знает критику ошибки нераспределенного среднего термина, которая ведет к возможности вывести более чем одно заключение из посылок (*анайкантика*), а также определенные «метаправила» типа: «Если вещь изменилась в од-

ной части, это не значит еще, что она превратилась в другую вещь» (II.1.1, I.1.3, I.2.30 и т.д.)⁸⁷.

Очевидно, что формирование подобных правил, как и сама постановка вопроса о логических ошибках, — результат многовековой традиции контраверсии, предшествующей еще первым опытам профессиональной философии в Индии. Данные Патанджали демонстрируют наличие промежутка в истории логики, отделяющего первые опыты теоретической дискуссии в поздневедийской ритуалистической традиции от их первых «плодоношений» в философии. Другой результат, о котором свидетельствует «Махабхашья», — это становление теории познания. Хотя первые упоминания о валидных источниках знания можно было встретить еще у поздневедийских ритуалистов (см. гл. II), именно к эпохе Патанджали относятся первые опыты их исследования. Основными из этих источников знания названы восприятие (*pratyakṣa*), логический вывод (*anumāna*) и слово авторитета (*śabda*). Если учесть, что Патанджали фиксирует и иные средства познания, то перед нами отбор наиболее аутентичных. Брахманистская эпистемология к его времени дифференцирует уже разные виды восприятия, отличая, в частности, реальные от фиктивных (типа миража «город гандхарвов») — тех, что сохраняют внешние признаки перцептивного знания при нереальности объекта (IV.1.3 и т.д.). Зафиксированы и попытки определения условий восприятия; оно оказывается возможным при софункционировании обоих «участников» перцептивного акта — конкретного органа восприятия (индрия) и менталитета-манаса (III.2.115).

Подход к проблеме сопоставления источников валидного знания по самой их валидности⁸⁸ обнаруживает пересечение логической и эпистемологической проблематики. В одном и том же пассаже констатируется, что именно на восприятии основано заключение от наличия дыма к необходимости присутствия огня (постановка вопроса о природе выводного знания), и вместе с тем выдвигается тезис, согласно которому «логический вывод сильнее восприятия» (III.2.124).

Заслуживает внимания тот факт, что этот знаменитый образец индийского силлогизма присутствует и у эллинских философов, интересовавшихся индийской философией. Как показал А. Франкиан, Секст Эмпирик (III в.) приводит в качестве примера силлогистического построения классическое индийское умозаключение о нахождении огня там, где наблюдается дым⁸⁹.

Онтологическая проблематика «Великого комментария» отражает позиции конкретных школ (см. ниже), но можно констатировать и некоторые общие темы, прежде всего в виде проблем категориального порядка: соотношение части и целого, субстанции и качеств, причины и следствия. Особое место с этого времени закрепляется за проблемами лингвофилософии, прежде всего связанными с соотношением слова и его референта, с выяснением

причины сигнификативности слова, — проблемами, обретающими в эпоху Патанджали уже и онтологические коннотации.

Сведения «Законов Ману» и «Артхашастры» дают информацию о философской деятельности в брахманистской культурной традиции на рубеже новой эры. Особую ценность их свидетельства обретают ввиду того, что исходят из двух различных зрительных перспектив — индуистского обычного права и науки политики.

На высокий статус философа в государстве указывают те сообщения «Законов Ману», которые касаются состава царского совета (*паршад*). В этот совет — а ему предназначается такая важная функция в обществе, как быть источником аутентичных представлений о дхарме, — включаются помимо знатоков Трех Вед, «депутатов», избранных от трех ашрам (ученик, домохозяин, лесной отшельник), знатоков экзегезы ведийских текстов (нирукта) и толкователей дхармы, также специалисты по логической аргументации (*haituka*) и по дискурсу (*tārkin*) в целом (XII.110—111). Философский способ мышления узаконивается в связи с нуждами самого истолкования дхармы: тот, кто желает понимать ее правильно, должен опираться на восприятие, логический вывод и шастры (XII.105).

Вместе с тем философия ни в коем случае не остается для индуистского законодателя лишь нейтральным теоретическим знанием: деятельность философа оценивается исходя и из ее, так сказать, практического применения. В «Законах Ману», например, появляется достаточно одиозная фигура знатока «науки аргументации» (*hetuśāstra*), который, в случае если она позволяет ему пренебрегать Ведами и дхармашастрами, должен быть изгнан из общества дваждырожденных как «отрицатель» (*pāstika*) и «хулитель Вед» (*vedanindaka*) (II.11). Более того, признание авторитета Вед служит критерием истинности любой философской доктрины: та, что такого признания не содержит, может считаться «дурным воззрением» (*kudrṣṭi*), не приносящим плодов после смерти, ибо оно «основано на тьме» (XII.95). Напротив, знатоком дхармы объявляется тот, кто изучает наставления риши посредством дискурса, не противоречащего учению Веды (*vedaśāstrāvirodhi* — XII.106). «Законы Ману» включают философскую деятельность в систему главных дисциплин знания своего времени. Так, наряду с Тремя Ведами, искусством управления (*данданити*), искусством хозяйствования (*варпта*) и довольно загадочными «начинаниями» (*арамбха*) в классификацию наук включается дисциплина *анвикшики* (*ānvīkṣikī*), которая определяется как «познание Атмана» (*ātmavidyā* — VII.43).

Развернутая характеристика анвикшики как особой дисциплины теоретического знания представлена в «Артхашастре». Введение трактата открывается полемикой между четырьмя школами науки политики по вопросу о классификации основных теоретических дисциплин, которых тоже четыре (I.2). Каждая из школ зна-

ет, что их именно четыре, однако по-своему решает вопрос об их «атомарности», несводимости друг к другу. «Минималисты» из школы Ушанаса настаивают на том, что наука государственного управления является «единственной, ибо в ней укоренены все остальные». Школа Брихаспати полагает, что второй независимой дисциплиной может считаться наука о хозяйстве, так как Три Веды — «только оболочка» для сведущего в мирских материях. Школа Манава включает в число независимых дисциплин и Три Веды, оставляя для анвикшики место лишь в качестве «раздела Трех Вед». Наконец, ортодоксальная артхашастра — школа Каутильи признает независимость всех четырех наук и специально останавливается на анвикшики.

Последняя получает в трактате сразу два определения. Согласно первому, она — родовое единство санкхьи, йоги и локаяты. Согласно второму, она есть то, что «осуществляет исследование посредством аргументации» (*hetubhir anvīkṣamāṇā*), объектное поле которой составляют сущностные параметры трех остальных дисциплин, рассматриваемые в плане частного и общего. В контексте частного анвикшики есть наука, рассматривающая в области Трех Вед законное и незаконное (*dharmādharmau*), в области хозяйства — пользу и ущерб (*arthānarthau*), в области государственного управления — правильную и неправильную политику (*paūāraṇau*), в контексте общего — то, что исследует сильные и слабые стороны самих этих дисциплин. В таком качестве анвикшики характеризуется, во-первых, как, приносящая пользу людям; во-вторых, как стабилизирующая их дух и в радости, и в унынии; в-третьих, как умение правильно рассуждать, говорить и действовать. Здесь же «Артхашастра» цитирует гномический стих, уже вполне устоявшийся к ее времени:

Светильник всех знаний, средство совершения всех начинаний,
Опора всех установлений — [такой] всегда мыслится анвикшики⁹⁰.

Другие аспекты понимания анвикшики у теоретиков артхашастры расхождений не вызывали. Все согласились, что она наряду с двумя другими дисциплинами является тем, что «обеспечивается» наукой государственного управления (I.4). Не возникало полемики и по поводу установления анвикшики в качестве образовательной дисциплины: после совершения над дваждырожденным обряда срезания волос он должен быть обучен письму и счету, после совершения обряда приведения к учителю — Трем Ведам и анвикшики, коей должен обучаться у «знаменитых учителей» (II.5).

Сведения датируемых источников по философской деятельности находят четкие параллели в сообщениях эпических памятников.

Так, «Рамаяна» свидетельствует уже о специальной дисциплине — философском диспуте (*vāda-vidyā*) и последовательной аргументации (*tarka-vidyā*), использовании эристических стратагем в дискуссии (I.13.23, VII.53.15 и т.д.). В памятнике представлен набор основных валидных источников знания: логического вывода,

восприятия, предания. Налицо уже и технические термины для обозначения базовых категорий эпистемологии: сам валидный «источник знания» — *ṛgmaṇa* и «предмет познания» — *ṛgmaṇu* (I.52.13 и т.д.). Эпическая поэма весьма близка «Законам Ману» оценкой философской деятельности с позиций «ортодоксального» индуизма. Здесь порицаются брахманы-локаятики, достигшие профессионализма «в пустяках» и уподобляющиеся детям, которые считают себя учеными. Овладев дискурсивной наукой, они, даже не подозревая о своем неразумии, пытаются оспаривать значение дхармашастр (II.100.38—39; ср. II.94.32 и т.д.).

Книги «Махабхараты» демонстрируют философскую активность как прочно укоренившуюся в индийской образованности. Царь, посещающий ибитель знаменитого риши Канвы, поражается умению здешних брахманов не только читать по правилам крамапатхи тексты ведийских самхит и разбираться во всех тонкостях «особых обрядов», но и их способности строить опровержения и делать правильные умозаключения. Эти знатоки характеризуются в качестве специалистов по Трем Ведам и логическому дискурсу, и с ними в этом искусстве сравниваются и «выдающиеся среди локаятиков» (I.64.28—42)⁹¹. Когда же царь Юдхиштхира совершает ашвамедху после пирровой победы над армией своих кузнов, тут присутствуют и «аргументаторы» (*hetuvādin*), выдвигавшие разнообразные доктрины и участвовавшие в дискуссиях с целью посрамить противников (XIV.85). Показательно, что образ брахмана-аргументатора запечатлен и в тибетской исторической традиции. Так, один из брахманов, учеников Будды, характеризуется Будодом как знаток Вед, «путешествующий по всем странам в поисках мудрости и дискуссий»⁹².

В эпических книгах нет недостатка и в идейной оценке деятельности философов. Индра, переродившийся в шакала, кажется, на деле иллюстрирует те неблагоприятные последствия, о которых Ману строго предупреждал философов, отделившихся от истины дхармашастр. Рассказывая о том, в чем причина столь жалкого его воплощения, бывший царь богов признается, что в прошлом был «пандитишкой», аргументатором (*haituka*), порицавшим Веды и привязанным к «бесцельной анвикшики», науке дискурса (*ānvīksikī nirarthikā tarkavidyā*). Свою деятельность в этом состоянии помрачения он характеризует как участие в словопрениях, громких спорах (вспомним характеристики брахминистских философов-паривраджиков в буддийских суттах), в попытках опровержения брахманов в рассуждениях о Брахмане. Теперь, решив исправиться, он мечтает, обретя человеческое рождение, стать порядочным, приносить жертвы, дары, предаваться аскезе и, познавая лишь подлежащее познанию, использовать свой диалектический опыт только для «опровержения подлежащего опровержению» (XII.173. 45—49).

Стенания кающегося философа весьма мало напоминают спо-

койные речи почтенного основателя санкхьи Капила (выступающего в роли «обобщенного» философа) в его диалоге с риши Сьюмарашми, принявшим облик коровы. Последний рассматривает Капила как лицо, достаточно чуждое брахманистскому благочестию. Порицая Веды за благословение ритуального заклания животных, Капила выслушивает упрек в том, что такие, как он, почитают Ведой «науку дискурса» (*tarka-śāstra*). Ему указывается, что «бродяжничество» (вспомним снова о паривраджаках) предпочитают образу жизни благочестивых домохозяев лишь «неверующие пандиты, лишенные мудрости и тонкого видения, отчаявшиеся, праздные, утомленные своими обязанностями» (XII.261.10—11, 16, 39, 40). Но составители «Махабхараты», как и индуистские законодатели, вовсе не собираются отдавать рациональность на откуп «диссидентам». Вспомним, что Индра-шакал обещал использовать диалектическое искусство «по назначению», направляя оружие аргументации на тех, кто соблазнил его порицать Веды и дхармашастру. Анвикшики надлежит употреблять и в качестве средства ответа на самые тайные вопросы мироздания, и даже «пахтанье Упанишад» должно осуществляться с учетом применения «высшей анвикшики» (XII.306.27, 33).

Ряд пассажей «Махабхараты» перекликается с науковедческими трактовками философии в «Артхашастре». Так, по «Сабхапарве», сын Брихаспати — Кача, выйдя из чрева своего учителя, брахмана Шукры, называет истинного наставника подателем благочестия и «вместилищем четырех сокровищ», в чем, согласно правильному указанию комментаторов, следует видеть четыре науки, одной из которых была анвикшики (I.71.49—51). В исключительно красочном описании искусности философа-мудреца Нарады, владеющего всеми тонкостями риторики и силлогистической аргументации, этот виртуоз диалектики предстает знатоком санкхьи и йоги (II.5). Ссылка на эти две школы в отмеченном здесь контексте напоминает их презентацию при определении анвикшики у последователей Каутильи.

Очень интересную терминологию вводит в мифологическую рамку и пассаж «Мокшадхармы». Законодателем Трех Вед объявляется здесь сам Бхагават-Васудэва, веданг — Брихаспати, законов — сын Бхригу, музыки — Нарада, военного искусства — Бхарадваджа, науки о правильном поведении — Гаргья, медицины — Кришнатрея, в то время как о науке аргументации (*hetuvidyā*) говорят предания-агамы, а многочисленные авторитеты составили «многие пособия по логическому дискурсу» (*nyāyatantrāṅganekāni* — XII.203.18—21). Последнее свидетельство не позволяет сомневаться в том, что в начале новой эры брахманистское философствование было представлено уже не одним направлением, разрабатывавшим логическую проблематику, — это вскоре подтвердится событиями в истории ньяи, вайшешики и санкхьи — и что деятельность этих философов уже начала воплощаться в специальных текстах. В це-

лом, однако, включение диалектики в «предания» сближает трактовку философии в этом пассаже с линией Манавов, спешивших более других школ направить ее в русло «ортодоксальности». Беспорную переключку с «Артхашастрой» можно отметить и в одной из характеристик последователей санкхьи, которые наряду с прочим калькулируют «достоинства и пороки» Трех Вед, йоги и самой санкхьи (ХII.290.12—13), — вспомним об общеметодологических задачах философии у последователей Каутильи.

Возможность интерпретации анвикшики как «философии» уже издавна привлекала внимание и переводчиков проанализированных текстов, и историков индийской философии.

Одним из первых, кто поставил проблему соотношения анвикшики и атмавидьи на материале «Махабхараты», был немецкий исследователь Й. Дальман (1895)⁹³. Важнейшее значение имело опубликование статьи Г. Якоби «К ранней истории индийской философии» (1911). Исследователь опирается на «Артхашастру», обосновывая перевод анвикшики в качестве «философии» материалом комментаторов ньяи (Ватсьяяна, Уддйотакара), «Нитишастры» Камандаки и «Законов Ману». «Философия» интерпретируется им как аргументация и систематическое исследование. В связи с этим заслуживает внимания тот факт, что Каутилья (ученый датировал «Артхашастру» IV—III вв. до н.э.) включает в перечень философских направлений материалистическую локайату, не упоминая веданту. Материал «Артхашастры» заставляет прийти к выводу, что к названному периоду уже существовали философские системы санкхьи и йоги, а отсутствие ньяи и вайшешики у Каутильи предполагает их более позднее оформление⁹⁴. Концепция Г. Якоби подвергается критике М. Винтерницем в статье «Анвикшики и атмавидья» (1921), который предупреждал против европейского «вчитывания» логического рационализма секулярного характера в индийскую философию и предлагал для анвикшики более нейтральный эквивалент «искусство ведения дискуссии»⁹⁵.

С этого времени мнения резко расходятся. О. Штраусс (1925) поддерживает Якоби, подчеркивая, что «философичность» анвикшики обеспечивается вхождением в нее таких чисто философских направлений, как санкхья, йога и локаята⁹⁶. В. Рубен (1926) же больше склоняется к идеям Винтерница⁹⁷. Переводчики «Артхашастры» Т. Мейер (1926) и Р. П. Кангле (1963) интерпретируют интересующий нас термин как «философия»⁹⁸, а Д. П. Чаттопадхьяя (1964) солидаризируется с Якоби в своей полемике с теми, кто хотел бы видеть эквивалент философии в понятии «даршана»⁹⁹. Напротив, для Г. фон Глазенаппа (1949) термин «Артхашастры» означает лишь «проверочную науку», исследование вообще и все, что относится к «пути логического мышления». Признавая, однако, что и другие известные родственные термины, например *tarkaśāstra* или *ātmavidyā*, перекрывают лишь отдельные аспекты евро-

пейской «философии», он отказывается видеть в Индии ее общий эквивалент¹⁰⁰.

То, что у Глазенаппа только намечено, у П.Хакера подробно, с привлечением весьма широкого круга источников, обсуждается в специальной статье «Анвикшики» (1958). Основной его тезис сводится к тому, что концепция Якоби характеризует в значительно большей мере мышление самого ученого, чем дух и букву индийской философии. Корреляция философии и секулярного рационализма не выдерживает критики: это видно уже из того, что школа Манавы, присутствующая в «Артхашастре», включает анвикшики в Три Веды, и в еще большей степени подтверждается материалом текстов средневековой ньяи и веданты. Да и сама анвикшики в «Артхашастре» вовсе не единство отдельных философских школ (в европейском смысле), но «то, что более или менее применимо» в любой области знания, своеобразный рациональный метод вроде «проверочного исследования». Кроме того, П.Хакер считает, что в выражении *sāmkhyaṃ yogo lokāyatamityenvīkṣikī* («анвикшики — это санкхья, йога и локаята») слово *itī* («это») вовсе не обязано означать включение в анвикшики перечисленного перед тем (к тому же Каутилья как политик и не ставил специально задачу определять анвикшики). В другом словосочетании (*ānvīkṣikuātmavidyā*) из «Законов Ману» (VII.43) анвикшики вовсе не обязательно понимать как субъект, но можно и как номинативный предикат. Поскольку же и другие родственные термины не могут претендовать на «всеохватность», делает вывод Хакер, мы вынуждены констатировать в Индии ситуацию, когда при наличии самого феномена философии отсутствует его категоризация¹⁰¹. А.Уордер в статье «Описание индийской философии» (1970), напротив, солидаризируется с Якоби. Привлекая материал «Артхашастры» и других науковедческих текстов, на ней основанных (например, средневековую «Кавьямимансу» Раджашекхары — X в.), он полагает возможным идентифицировать анвикшики не только как «философию», но и более конкретно — как «аналитическую философию»¹⁰².

Определенный итог полемики пытается подвести В.Хальбфасс в разделе «Даршана, анвикшики, философия» своей монографии «Индия и Европа» (1981), где использован широкий круг источников, начиная с уже рассмотренных нами и кончая средневековой философской литературой. В целом автор сочувственно относится к концепции своего учителя П.Хакера (резко порицая А.Уордера за «поверхностность») и считает его публикацию самым серьезным вкладом в изучение проблемы. Тем не менее он склоняется к компромиссным решениям. Позиция Якоби — это, конечно, европоцентристский рационализм, и устойчивая ассоциация *ānvīkṣikī* с *ātmavidyā* опровергает его. Однако сие не означает, что в индийской философской традиции не было «эмансипаторских» секулярных тенденций (в подтверждение тому приводится солидный

материал), тем более нет оснований переосмыслять синтаксис самого пассажа «Артхашастры», как то делает Хакер. Интерпретации анвикшики в «Артхашастре», с одной стороны, и в «Законах Ману» и «Махабхарате» — с другой, нужно дифференцировать, исходя из прагматической установки первой и апологетической вторых. В целом, однако, термин «анвикшики» не может претендовать на роль единственного и аутентичного эквивалента «философии», и многие методологические выводы из этого факта ждут еще своего исследователя¹⁰³. Проблема получила отражение и в отечественной литературе. В статье В.Г.Лысенко «Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии» (1987) воспроизводятся положения Хакера и Хальбфасса (как и само название статьи частично воспроизводит название раздела книги Хальбфасса), но без обращения к соответствующему кругу источников. Исследовательница с большой уверенностью констатирует отсутствие в Индии эквивалента «философии», подвергая вместе с названными учеными критике концепцию Якоби¹⁰⁴.

Подводя итоги этого своеобразного коллоквиума по анвикшики, нельзя не обратить внимание прежде всего на то, что его участники как бы одноразовым порядком решали три хотя и близких, но, по существу, разных вопроса: 1) можно ли термин *ānvīkṣikī* в рассмотренных отрывках, точнее, даже в контекстах переводить как «философия»? 2) правомерно ли видеть в нем секулярный рационализм, или его надо интерпретировать в связи с религиозно-мировоззренческими коннотациями? 3) релевантен ли он в качестве индийского эквивалента европейского понятия «философия»? Хотя первый и третий пункты кажутся названным авторам идентичными, это не совсем так: третий вопрос гораздо шире первого и требует привлечения не только «всеиндийского», но и европейского материала, притом также охватывающего всю историю западной философии (и ее отражения в культуре в целом).

Первая проблема может быть решена, на наш взгляд, однозначно положительно. Думаем, что приведенных выше пассажей «Артхашастры», «Законов Ману» и «Махабхараты» вполне достаточно для того, чтобы рассматривать перевод *ānvīkṣikī* как «философия» законным. Сомнения, высказываемые в связи с его значением в «Артхашастре», разбиваются прежде всего потому, что данный термин обобщает санкхью, йогу и локаяту, и позиция Якоби (как и поддержавших его Штраусса и Уордера) остается неопровергнутой. Филологические домыслы Хакера (а здесь один из тех редких случаев, когда даже первоклассные ученые готовы идти на ухищрения ради «любимых», точнее, «нелюбимых» положений) были частично отвергнуты даже сочувствовавшим ему Хальбфассом¹⁰⁵, а его сомнения в том, что интересующий нас пассаж «Артхашастры» (санкхья, йога, локаята=анвикшики) можно понимать как-то по-другому, представляются столь малооправданными с точки зрения синтаксиса санскрита, что и не требуют специаль-

ных изысканий¹⁰⁶. Не прав Хакер и в том, что составитель «Артхашастры» не старался определить анвикшики — он решал эту задачу, создав первое ее развернутое определение в индийской культуре. Что же касается определения анвикшики в данном памятнике как «общей науки», ответственной и за три остальные, то оно означает вовсе не то, что речь идет о какой-то новой «проверочной дисциплине», но только высокий статус философии в индийской культуре, вполне сопоставимый с ее пониманием и в античной. Цитируемый в «Артхашастре» стих свидетельствует о том, что этот ее высокий статус осознавался в Индии и раньше.

Проблема «европоцентризма» Якоби в связи с его акцентировкой секулярности анвикшики оказывается, по сути, псевдопроблемой: при внимательном прочтении статьи Якоби, которого интересует прежде всего хронология индийских философских школ (единственная, хотя и существенная, ошибка, которую он допускает, — это явное удревнение «Артхашастры» и в результате ее отождествление со «школой Каутильи»), приписать ему это, как делают его оппоненты, можно только с немалыми натяжками. Приведенный же нами текстовый материал указывает на то, что философская деятельность в Индии (как, впрочем, и везде) была идеологически недетерминированной; она была освоена и оппонентами брахманистской «ортодоксии» (притом что последними считались прежде всего брахманисты, но мыслившие не так, как хотелось бы тем, кто их осуждает), и ее защитниками. Все беспокойства по этому поводу у Винтерница и Хакера лишь подтверждают силу устойчивого имиджа Индии как страны мистиков, а индийской философии — как принципиально инотипной по сравнению с европейской, о чем так много уже говорилось (см. гл. I).

Наконец, относительно эквивалента европейского понятия философии считаем нужным повторить уже сказанное: вопрос может быть серьезно решен при использовании не только индийского, но и европейского материала (особенно на стадии древности), и весьма фундаментального. А этого из обсуждавших проблему еще не сделал и всерьез даже и не пытался сделать никто. То, что в Индии не было единственного обозначения того, что европейцы понимают под философией, не подлежит сомнению. Но совершенно очевидно и то, что анвикшики перекрывает значительный объем содержания европейского понятия философии. Это вытекает и из ее определения в «Артхашастре» в качестве исследовательского дискурса, и из ее ассоциации с атмавидьей (это в известной степени сближает ее с «метафизикой»), и из «экстраполяции» ее на другие дисциплины («светильник всех наук»), и из указания на ее связь с «практическим разумом» в цитируемом стихе¹⁰⁷.

Итак, к завершению периода первых философских школ индийская культура приходит к пониманию философии как особого рода теоретической рефлексии, реализующейся в определенной исследовательской деятельности. Наиболее близким индийским

коррелятом понятия *philosophia* оказывается *ānvīkṣikī*, рассматриваемая под разными углами зрения в двух брахманистских традициях. В традиции дхармашастры эта исследовательская дисциплина характеризуется через ее специальный предметный круг, который коррелируется с «познанием Атмана», или, говоря языком европейской философии, с тем, что условно можно обозначить в качестве «метафизики». В традиции артхашастры акцентируются возможности общеметодологического применения данной дисциплины, объектное поле ее составляют предметы и методы других, «эмпирических» дисциплин. Еще одно различие этих традиций связано с тем, что более идеологичная дхармашастра менее равнодушна к лояльности философов по отношению к индуистской шрути, чем прагматичная наука политики. Трактовка *анвикшики* в этих двух традициях обнаруживает основательные параллели в других памятниках, прежде всего в текстах «Махабхараты». Начиная с раннесредневекового периода оба ракурса *анвикшики* будут осмыслены в индийской «наукovedческой» мысли.

Последнее по порядку, но никак не по значению. Речь идет о взаимодействии философского дискурса со словесным искусством. Уже говорилось, что одним из достоинств философии в «Артхашастре» считалось усовершенствование преданного ей в словесном искусстве. Раньше отмечался тот факт, что данный текст фиксирует начальные этапы учения о совершенстве и недостатках речи. Но вот один отрывок «Мокшадхармы» показывает, как сами древнеиндийские философы применяют риторическую технику. Речь идет о пассаже, где ученик санкхьяика Панчашикхи — царь Джанака встречается с женщиной-философом по имени Сулабха. Она излагает учение об элементах бытия как представительница одной из школ санкхьи, но в своей утилизации риторики выступает в качестве носительницы философского знания как такового.

Под совершенной речью Сулабха подразумевает речь, свободную от 18 недостатков (*doṣa*) и наделенную достоинствами (*guṇa*). Основными среди вторых названы «утонченность» (*saukṣmya*), «рассудительность» (*saṃkhyā*), «последовательность» (*krama*), ясность доводов (*nirṇaya*) и мотивированность (*prayojana*). Перечисленные достоинства типологизируются. Утонченность проявляется, когда о «различном» констатируется «различное» и во всем рассуждении господствует разум, а рассудительность — когда говорящий учитывает недостатки и достоинства речи. «Последовательность» определяется как учет того, что из подлежащего обсуждению нужно сказать вначале и что в конце. Ясности доводов достигается в том случае, когда при рассуждении о полезном, приятном, должном или «освобождении» делается бесспорное заключение: «это есть то-то». Мотивированность обнаруживается, если в результате аффекта, порожденного желанием или ненавистью, кристаллизуется преобладающая установка, в свою очередь, реализующаяся в действии. Собственное же учение Сулабха ха-

рактизирует как отвечающее не только названным критериям, но и как выраженное словом, «направленным к одной цели» (ekārtha), «целесообразным» (upeśārtha), «разумным» (abhinnārtha), «не слишком растянутым» (na adhika), «не ведущим к раздору» (na aravṛtta), «нелестивым» (na ślakṣṇa), «решительным», «искусным», «стимулирующим процветание» и т.д. (XII.308.78—90). Только после этого она переходит к изложению своей доктрины.

То обстоятельство, что философы предваряют свои дискуссии введением в «общую риторику», имеет для историка философии первостепенное значение. В первую очередь потому, что здесь отчетливо выявляется, как на данной стадии развития философского знания в Индии его носители становятся объектами авторефлексии, осознавая себя в качестве представителей дисциплины, подчиненной строгим, вполне объективным нормам верификации успехов и недостатков их деятельности. Кроме того, из приведенного пассажа следует, что древнеиндийские философы эпохи сложения первоначальных школ прочно связывают собственно теоретизирование со своей деятельностью в качестве раторов.

II. В целях выявления общего числа брахманистских философских направлений, сформировавшихся в рассматриваемый период, целесообразно обратиться к наличным перечням школ в древнеиндийской «доксографии». Эти перечни двоякого происхождения: буддийские списки уже известного нам (см. гл. III) типа и списки другого типа (в частности, тоже буддийские).

К первым относятся прежде всего те, которые были изучены английским индологом прошлого века К. Бенделлом сразу после опубликования Т. Рис-Дэвидом перечня из Ангуттара-никаи (см. гл. III). В своей статье «Древнеиндийские секты и ордена, упоминаемые буддийскими авторами» Бенделл исследует перечень из «Ратнолка-дхарани», тантристского текста кушанского периода (составлен на гибридном санскрите), учитывающего как раз список из Ангуттара-никаи. Как и тот перечень, этот тоже смешивает «конфессии» и аскетические практики, но уже под углом зрения актуального и в его эпоху. Список открывается не адживиками, а двумя группами — saṅgāḥ и paṅvājakāḥ. Поскольку они определяются как īrthuāḥ, есть все основания считать названные направления в значительной мере брахманистскими. Затем упомянуты последователи Готамы, которые теперь уже определенно ассоциируются с носителями обета молчания, а потом, после нагих адживиков (они именуются прямо шраманами), идут специалисты по тапасу (умерщвление плоти), из коих к брахманизму можно причислить раньше всего тех, кто носит сплетенные волосы и дает обет безбрачия. В списке раннемахаянского текста «Саддхармапундарика» (гл. 13) также фигурируют чараки и паривраджаки (в окружении адживиков и джайнов), и они же в несколько более позднем тексте — «Лалитавистаре» (II.22) — теперь уже в окружении при-

вычных шраманов и брахманов. Историком брахманистской философии приведенные списки прямой поддержки не оказывают.

Более конкретен перечень из «Махавасту» (II—III вв.): чараки, паривраджаки, обладатели треножника, «предающиеся наслаждению», ученики упомянутого уже молчальника Готамы, «размышляющие о дхарме», некие ученики «старцев» (?), наконец, *uṭṭhākarakṣikabhaginī* (III.412.7—10). Интерес представляют именно последние. Дело в том, что основатель вайшешики Канада имел еще прозвище «Сова» (*Uṭṭhāka*), а *raṅgika* ориентирует (хотя и со значительно меньшей определенностью) в сторону наяиков как школы (вспомним о знаменитом комментаторе «Ньяя-сутр» Ватсьяяне, известном как *Raṅgīlasvāmin*)¹⁰⁸. Ввиду «парности» ньяи и вайшешики это предположение укрепляется.

Еще более содержателен перечень из китайского перевода трактата Нагарджуны «Упаякаушалья-хридая-шастра». Он был сделан в V в. при Северной Вэй-династии, но оригинал его, судя по атрибуции, мог восходить ко II—III вв.¹⁰⁹. В трактате названы восемь небуддийских школ в таком порядке:

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 1. «Огнепоклонники» | 5. Йогины |
| 2. Мимансаки | 6. Джайны |
| 3. Вайшешики | 7. «Монисты» |
| 4. Санкхьяики | 8. «Плюралисты» |

Несмотря на то что перечень несет черты традиционности — «монисты» и «плюралисты» известны нам уже по шраманскому времени, — в целом его материал достаточно «свежий».

Из нетрадиционных классификаций выделяется принадлежащая Панини и уже нам знакомая в связи с общепhilosophической терминологией: «Философские направления — астика, настика, „фатализм“» (IV.4.60). Вторая, принадлежащая школе Каутильи, звучит как «философия — это санкхья, йога и локаята» (I.2). Содержательный перечень представлен в «Милиндапаньхе». Здесь при перечислении знаний, которыми овладел царь Милинда (Менандр) и которые имеют нормативный характер (список во многих отношениях неуклюжий¹¹⁰), после шрути и смрити названы санкхья и йога; за ними — наука политики (артхашастра), а между ней и «арифметикой» вставлена вайшешика (кн. I).

Классификации достаточно четко различаются по объему содержания. Перечень Панини делит философские направления в зависимости от «макроуровней» религиозно-культурной индийской традиции в целом. Список «Артхашастры», отражающий, возможно, и некоторую имитацию трехчастного деления направлений мысли у великого грамматиста, включает лишь некоторые философские течения, наиболее устоявшиеся к последним векам эпохи начальных школ. Каталог «Милиндапаньхи», напротив, претендует на более полный охват философских направлений. Самым актуальным представляется то различие в названных списках, что в первом брахманистская философия как нечто целост-

ное (astika) противостоит «диссидентской» мысли в целом (nāstika), а во втором и в третьем она распределена по отдельным школам. Потому, выявив материал, который релевантен в связи с философствованием традиционалистов в их общем противостоянии альтернативным течениям, мы перейдем к сведениям по отдельным их школам.

Противостояние брахманистов-астиков двум другим основным течениям древнеиндийской мысли у Панини почти точно воспроизводится в «Махабхарате», где супруга пяти братьев Пандавов — Драупади¹¹¹ выделяет три подхода к вопросу об источнике результативности действий индивида: позицию «окказионалистов», фаталистов и тех, кто настаивает на значении действий самого индивида (III.33.30). Сходство грамматической и эпической классификаций не случайно — проблема человеческой ответственности была выдвинута на передний план еще в шраманский период и в немалой степени стала для него общесмысловой: именно здесь фокусируются важнейшие альтернативы, связанные с осмыслением целесообразности следования традиционным религиозным ценностям. Закономерно также продолжение дискуссий по этим вопросам и в послешраманский период: эти альтернативы отражают весьма существенные мировоззренческие расхождения брахманистов с настиками.

Изменился только критерий самой «ортодоксальности» при постановке и решении этих вопросов. Если в шраманский период ишвара-вада вполне могла еще (ввиду предполагаемого в ней признания Высшего существа) считаться «ортодоксальной», то в эпосе тезис предопределенности человеческих действий и их результатов над человеческим протагонистом рассматривается уже как фаталистическое воззрение. И вовсе не случайно, что это учение, излагаемое от лица Драупади, характеризуется старшим Пандавом, Юдхиштхирой, как учение настиков (III.32.37—40). Показательно, что те же ассоциации намечаются и у самих настиков. Так, доктрина, согласно которой вся ответственность за человеческие деяния возлагается на Высшее существо (issakāraṇa-vāda), соотносится в «Махабодхи-джатаке» с доктриной самого Маккхали Госалы¹¹², а в джайнских сутрах она вводится в тот круг акирия-вады («учение о без-действенности»), к которому принадлежали такие учителя, как Пурана Кассапа, Аджита Кесакамбали и Пакудха Каччаяна.

Обе спорящие стороны, представленные Юдхиштхирой и Драупади, приходят к компромиссному решению — признанию результативности человеческих действий (чреватых кармическими последствиями) и одновременно распределению результатов этих действий Высшим существом (III.33.14—22). Только при учете данного мировоззренческого фона и можно оценить попытку философской апологии автономности человеческой воли, излагаемую Юдхиштхирой. Аргументация его — аргументация от прак-

тики как «критерия истины». Если статья на позицию предопределенности человеческих деяний и их плодов, то все старания подвижников, включая безбрачие, совершение жертвоприношений, чтение Вед, добрые дела, да и просто честный образ жизни были бы бесплодны. Но будь они бесплодны, высшие авторитеты всех времен и мудрецы не стали бы их совершать. В таком случае само следование дхарме оказалось бы ложью, а мир должен был бы прийти к хаосу (что невозможно). Потому нужно принять, что мудрецы и подвижники совершали свои действия, зная, что «установитель» этого мира наделяет плодами дела достойных (III.32.22—28).

Отражение дебатов философского характера на ту же тему налицо и в диалоге Вьясы и Шуки. Готовя своего ученика к вопросам, ответ на которые должен знать «сознательный брахман», Вьяса выдвигает и основную сотериологическую дилемму: посредством чего «освобождается» индивид — через деятельность или через знание? При этом он обещает подготовить его к ней с помощью обоих основных валидных источников знания — и восприятия, и логического вывода. Шука вводится в ситуацию альтернатив по проблеме «причины действий». Некоторые считают таковой человеческую волю, другие — детерминацию со стороны Высшего существа, третьи — «собственную природу» (*свабхава*). Философские дебаты связаны, однако, не с расхождением названных точек зрения, а с ответом на вопрос о возможности их гармонизации. И здесь намечаются позиции, излагаемые по классической схеме хорошо известной нам шраманской чатушкоттики. Согласно одним, эти воззрения примиримы, согласно другим — непримиримы, по третьим — и примиримы и непримиримы, по четвертым — и не примиримы, и не непримиримы (XII.231.3—6; ср. 225. 19—21). Использование тетралеммы позволяет выявить диалектический контекст тех «межконфессиональных» дебатов относительно основания поведения и сотериологии, в которых участвовали философы-брахманисты.

О приложении «тетралеммного мышления» к решению названных проблем свидетельствует построение того же Вьясы, предлагаемое уже в другом разделе эпоса — «Раджадхарме». Как можно понять из последовательности аргументации в специальной главе, посвященной тому, что должен знать царь по мировоззренческим вопросам, актуальными представлялись четыре способа решения вопроса о причине действий: 1) детерминация со стороны Высшего существа; 2) инициатива самого индивида; 3) воля судьбы; 4) действие случая.

В первой позиции (ишвара-вада) возникает ситуация, передаваемая таким усеченным силлогизмом. Коль скоро Высшее существо предопределяет действия индивида, то оно принимает и их результаты. Ведь если дровосек (Высшее существо) использует топор (человеческое действие) для рубки дерева в лесу, то именно

он навлекает на себя последствия этого дурного деяния, а не топор. Это можно, продолжает Вьяса, сформулировать и по-другому: результат должен относиться только к разумному агенту, а не к материальной причине. Но отнесение последствий всех дел к Высшему существу нерелевантно. Отнесение «причины действия» к человеческой инициативе отвергается Вьясой по двум соображениям: 1) если бы дело обстояло так, то Высшее существо было бы «никем»; 2) в этом же случае индивид не мог бы пожинать никаких плодов, ибо при отсутствии Высшего существа не было бы и «будущего мира», а значит, и «вкуситель» плодов своих деяний должен отсутствовать. Третья возможность — сведение «причины действия» к воле судьбы, проявляющейся через результирующий баланс действий в прошлых рожденьях, — опровергается тем, что никакой проступок, совершаемый в этой жизни, не может вызвать последствия в будущей (как если бы вина рубки дерева не падала на самого дровосека).

Иными словами, Вьяса хочет сказать, что фаталистическая концепция сводит на нет собственное основание: раз действия в настоящей жизни нерезультативны, то нерезультативны и действия в прошлых существованиях, но откуда тогда предопределяющий кармический баланс? Четвертый способ решения вопроса, предлагаемый «окказионалистами», отвергается довольно просто: они настаивают на случайности всех действий, но такое действие, как грандиозная битва на Курукшетре, не могло не носить «запланированный» характер (XII.33).

Кажется, положение безвыходно, но Вьяса находит выход в аргументации от практики. Надо обращаться к шастрам, а они рекомендуют царям твердо держать жезл наказания в приподнятом положении. Поэтому люди пожидают плоды как добрых, так и злых дел, и, следовательно, человеческая воля оказывается «причиной действий». Смысл аргументации очевиден — наказание релевантно лишь тогда, когда наказанный мог проступка не совершать (XII.33).

Более сложное решение вопроса отмечено в продолжении того же диалога. Здесь от лица Вьясы утверждается, что с обеих позиций (и мирской и ведийской) добродетель и порок суть добро и зло в силу своих потенциальных последствий. Но наряду с этим «ведийская позиция» предусматривает возможность классифицировать порок и добродетель как соответственно «действие» и «не-действие» (в соблюдении и не-соблюдении ведийских обрядов и созерцательного образа жизни). Они также различаются по своим последствиям: «не-действие» ведет к «освобождению», «действие» — к смерти и сансаре. Согласно же мирской позиции, дела злые — те, что ведут к дурным результатам, а добрые — те, что ведут к благим (XII.37). Смысл противопоставления обоих подходов можно видеть лишь в различении, так сказать, этической этики мир-

ских людей и внеэтической этики брахманистов-эзотериков, для которых добро и зло различительного значения не имеют.

Полемический контекст брахманистского философствования весьма четко обозначен в постановке и решении вопросов онтологического порядка. Свидетельство тому — диалог типичного настика Бхарадваджи с образцовым брахманистом Бхригу в «Мокшадхарме». Философскую часть дискуссии мы попытаемся суммировать в виде диалога (XII.179—180).

Натуралист. Признание одушевляющего принципа (*jīva*) как субстанциального начала, независимого от телесных начал бытия индивида, нерелевантно. Если тело одушевляется ветром, а его функционирование (теплота, пищеварение) обеспечивается огнем, то отдельный одушевляющий принцип признавать излишне. Смерть живого существа означает лишь уход из его тела этих двух начал, в то время как уход дживы не наблюдается, и копь скоро джива имеет «воздушную природу» (а в этом сомневаться нельзя), то при распаде тела возвращается в ветер. Живое тело поддерживают все пять элементов: пространство, ветер, огонь, вода и земля, к чему же тогда еще джива? Представление о том, что принесение в жертву коровы может помочь ушедшему из жизни, ложно ввиду того, что и агент, и объект жертвоприношения «распадаются», а значит, невозможна и их будущая «встреча». Потому ушедшему из жизни помочь ничто не может.

Брахманист. Ни джива, ни совершенные деяния не разрушаются до конца, как и в том случае, когда при догорании дров сохраняется сам огонь.

Натуралист. Приведенный пример доказывает как раз противоположное — после сгорания дров огонь также должен погаснуть, ибо отсутствуют данные о его месте и направлении пламени, а также доказательство самого его существования.

Брахманист. Приведенный пример не доказывает противоположного: подобно тому как огонь не воспринимается, хотя не перестает гореть, но существует только в тонкой форме (в пространстве), так и джива не воспринимается, не переставая существовать вследствие своей subtilности.

Натуралист. Если внешние признаки пространства, ветра, огня, воды и земли в теле наблюдать можно, то о признаках дживы этого не скажешь. В «самодостаточном» теле как единстве пяти элементов нельзя найти места для него. Правда, приводятся возражения: кто же может воспринимать телесные и ментальные страдания; кроме дживы, и кто, кроме него, может обеспечить восприятие (слышание и т.д.)? Но это неверно. Во-первых, слышит не джива, а орган слуха. Во-вторых, зрительный орган вполне может осуществлять свое назначение во взаимодействии с умоманасом (не может, когда ум-манас отвлечен). В-третьих, находящийся в состоянии глубокого сна ничего не воспринимает, так как

его органы не функционируют. Отсюда следует, что одушевляющий принцип бесполезен.

Брахманист. Тело, состоящее из пяти элементов, само по себе ничто, если им не руководит «внутренний Атман» (antarātman). Последний невидимо проникает во все части этого пятисоставного тела, познавая удовольствие и страдание; без него же тело ничего воспринимать не может¹¹³.

Перед нами же картина несложной, но потому и вполне реалистической полемики астиком с настиками в эпоху, непосредственно следовавшую за периодом шраманских дебатов. Архаичность описанной философской дискуссии «обеспечивается» и очевидным сходством рассуждений Бхарадваджи с доктринами Аджиты Кесакамбали, выраженными также в тезисной форме при явном отсутствии «сработки» механизма диспута. Хотя оба оппонента пользуются силлогистическим типом аргументации (Бхарадваджа в более развернутой форме и даже с учетом возражений Бхригу в постоянной апелляции к примеру), они выступают носителями несовместимых ценностей. Это различие касается не только их исходных презумпций (джива как субстанциональное начало не существует — джива как субстанциональное начало существует), но и самого способа аргументации. Несмотря на то что натуралист выглядит значительно более подготовленным (он привлекает ответы на возможные возражения), а брахманист полемизирует скорее экспромтом, его дискурсивный мир шире, чем у его оппонента-эмпирика. Он апеллирует не только к восприятию, но и к выводу по аналогии, и лишь явная неискушенность в полемике не позволяет ему поставить в тупик оппонента, без всяких логических оснований отождествляющего существование с воспринимаемостью. Очевидно, однако, что диалог Бхарадваджи и Бхригу — обобщенный образ бесчисленных диспутов по проблеме существования субстанционального нетелесного начала индивида, заданных (как и вопрос об источнике результативности действий) шраманскими дискуссиями.

Обращаясь к отдельным традиционалистским философским направлениям и ориентируясь на приведенные выше списки школ, мы при этом помним, что при всей их реалистичности они отмечены несомненным схематизмом. Буддийский список кажется ущербным в двух конкретных пунктах. Что, например, означает направление «огнепоклонников», о которых нам ничего не известно, кроме разве их умозрительно возможных связей с философскими опытами в рамках какого-нибудь раннеиндуистского течения? Очевидно неоднозначным представляется и наименование «плюралистов», в коих с одинаковым успехом можно видеть и шраманские учения типа учения Пакудха Каччаяны и буддистов хинаянского направления, а при некотором воображении также джайнов и вайшешиков, разрабатывавших плюралистическую онтологию.

Вместе с тем в списке многие направления отсутствуют, например грамматисты, которые внесли немаловажный вклад в философию.

Санкхья-йога. Обе школы единодушно признаются и в «Артхашастре», и в «Упаякаушала-хридая-шастре», и в «Милиндапаньхе», чего нельзя сказать о других философских традициях. Это без труда объясняется их приоритетностью среди остальных направлений брахманистской философии в тот период. О приоритетности свидетельствует сам объем информации о них, значительно превосходящий массив сообщений обо всех остальных течениях. Именно поэтому санкхье и йоге был открыт доступ в науку воспитания царей: ищущий философии теоретик артхашастры обратил внимание именно на названные течения.

Хотя в обоих списках санкхья и йога дифференцируются, у нас есть все основания считать, что тогда они еще, по существу, не разделились. На это указывают и постоянное «соприкосновение» пассажей, посвященных этим традициям, почти во всех текстах «Махабхараты»¹¹⁴, и общность их учительских традиций (Капила фигурирует, как правило, в качестве основателя обеих, Панчашикха — авторитет и в санкхье, и в йоге¹¹⁵), что вполне объясняется очевидным единством их еще гностических преданий, унифицируемых общей «тайной доктриной» (дуалистическое осмысление мира и индивида, списки элементов бытия, калькуляции ментальных состояний и т.д.) и «путем восхождения» (см. гл. I) при частных различиях в акцентировке общих исходных элементов.

Философские расхождения санкхьи и йоги датируются, вероятно, уже концом рассматриваемого исторического отрезка, но сами свидетельства о последовавшей дифференциации будут косвенным доводом в пользу начального единства.

Диалектики санкхья-йоги получают признание в «Артхашастре», где подчеркивается аспект философской деятельности, связанный прежде всего с техникой аргументации и возможностью анализа главных предметных параметров других дисциплин знания. В приведенном ранее отрывке из эпической «Сабхапарвы» знание Нарадой санкхья-йоги сопоставляется с его «искусством выводить заключения из посылок», «компетентностью в суждении о правильности и неправильности силлогистических утверждений», владением «аргументацией с четкими, правильно построенными заключениями» (II.5).

Джайнский сборник «Найядхаммакахао» зафиксировал предание о полемике джайнского «святого» Тхаваччапутты с неким санкхьяником, по-магадски Sua (победу одержал, разумеется, не он), имя которого соотносится с хорошо известной, хотя и мифологизированной учительской традицией санкхьяиков¹¹⁶.

Самому основателю санкхья-йоги Капиле приписывается владение «дискурсивной наукой», позволявшей ему корректировать ведийское предание (см. выше о диалоге Капилы — Сьюмарашми). С наибольшей полнотой полемический потенциал диалекти-

ков ранней санкхья-йоги выступает в другом предании «Махабхараты», связанном с виднейшим представителем этого направления — Панчашикхой.

Там повествуется о том, что Панчашикха был странствующим аскетом, имевшим прозвище «отпрыск Капилы», брахманом по происхождению («высший из дваждырожденных»); традиция санкхьи предлагает сразу несколько легендарных версий его биографии. По одной из них, он был родичем некоего «потомка Парашары», а значит, принадлежал к целому «йогическому клану» (XII.308.24)¹¹⁷.

Весьма значимы предания о его зрелой жизни. В эпосе он постоянно именуется бхикшу, а однажды еще конкретнее — странствующим аскетом, успевшим исходить вдоль и поперек всю Джамбудвипу. Однажды он навещил славного царя Джанаку в Митхиле, где тот пребывал в размышлении над «потусторонними предметами». Эпический Джанака оказался, в отличие от Джанаки ведийского, в затруднительном положении. В его доме жили сто учителей-настиков, и их рассуждения о посмертном существовании и особенно об Атмане не могли не тревожить благочестивое сердце великого царя. Когда Панчашикха зашел в Митхилу, о нем уже хорошо знали как об авторитете в вопросах аскезы, высоко стоявшем над похотью-ненавистью и умевшем разрешать все сомнения. Придя нагруженный багажом знаний о дхарме в общество учителей-настиков, Панчашикха «своими аргументами поверг их в смятение», а Джанака, восторженно наблюдавший разгром нечестивцев, изгнал их из дворца и стал с того времени учеником Панчашикхи. Новый учитель знакомит царя с доводами своих оппонентов, а также с тем, как на них следует отвечать. Эти доводы и контрдоводы можно представить в виде следующего диалога (XII.211.20—41).

Настики. Поскольку «уничтожение» засвидетельствовано всем миром как явление всеобщее, то этим опровергается утверждающий наличие чего-то «высшего». Тот не-Атман, в который превращается индивид после смерти, — смерть Атмана, а потому вера в перманентного Атмана есть ослепление. Если бы было что-то подобное ему, то можно было бы утверждать что угодно, например что и царь никогда не состарится и не умрет. Но как бы ни обстояло дело, восприятие — основа и корень двух других источников знания — логического вывода и авторитета, и коль скоро они противоречат ему, то должны быть признаны неадекватными. Потому Атман есть не что иное, как тело. Об этом свидетельствуют все примеры, показывающие, что причинной силой обладает только материальное начало: сила произрастания в фиговом семени и т.д.

Санкхьяик. Зато субстанциальность Атмана доказывается фактом обращения к бестелесным божествам, а также результативностью дел для посмертного существования индивида. Все приведенные примеры касаются только материальных объектов, но

никто еще не доказал, что нетелесное может трактоваться так же, как телесное.

Настики. Нет необходимости утверждать бытие перманентного Атмана, если перевоплощение можно объяснить по-другому. Незнание — это почва, действия — семя, «жажда» — акт порождения, соединение всех трех — новое рождение. Эти условия налицо во всех случаях, когда тело уничтожается, сжигается или разбивается. Но если «нововозрожденный» по природе, рождению, делам и жизненным задачам уже другой, то можно ли утверждать, будто он тот же, что и тот, кто был в предыдущем существовании?

Санкхьяик. Какой же тогда интерес человеку подвизаться в благотворительности, образованности, аскезе, если его трудами воспользуется «другой»? Далее, не означает ли это утверждение, что один будет страдать из-за проступков, совершенных «другим»? Если же видимое — аналогия невидимого, то можно констатировать общеизвестность того, что каждый есть кузнец своего счастья¹¹⁸.

Эта полемика убеждает в том, что санкхьяики как ведущее философское направление традиционалистов вели войну сразу на два фронта: с натуралистами типа последователей Аджиты Кесакамбали по вопросу о субстанциальности духовного начала индивида и с буддистами по вопросу о трактовке кармы-сансары. Вводимая в действие аргументация в значительной мере напоминает (в связи с натуралистами) ту, которая использовалась в диалоге Бхригу с Бхараваджей, но очевидно, что она значительно более усовершенствована. Доводы натуралистов опровергаются уже не с помощью отдельных «эмпирических» аналогий (к которым обращается здесь уже оппонент), а критикой их главного тезиса — материальности любого «причинностного» феномена: на поверку этот тезис оказывается вполне произвольным. Весьма точно сформулирован и довод против буддийского отрицания Атмана: отставиваемая буддистами доктрина как раз ведет к тому, что буддистов в фаталистическом учении не устраивает — отрицание воздаяния, результативности действий.

Однако диалектики санкхьи полемизировали не только с настиками. Контравертивный характер имеет и та формулировка причинностной доктрины санкхьяиков, которую исследователь грамматической традиции, видный немецкий индолог Х.Шарфе реконструирует на основании «Махабхашьи» Патанджали. Исследование именных деривативов подводит автора «Великого комментария» к рассмотрению дилеммы: означает ли появление «превращенной» формы феномена радикальное изменение в сравнении с формой «субстратной», или в обоих случаях можно констатировать наличие «того же самого» (*tadeva*), но только с различными атрибутами? Контекст пассажа позволяет считать, что Патанджали предпочитает второй подход. В таком случае перед нами известная доктрина санкхьи *satkāya-vāda*, постулирующая предсуществование следствия в своей причине в непроявленном виде (ср.

II.342.16—19). А это значит, что Патанджали уже фиксирует оппозицию каузальной доктрины санкхьяиков доктрине вайшешиков, согласно которой следствие является чем-то сущностно новым по отношению к своей причине¹¹⁹.

Другими оппонентами санкхьяиков из брахманистской среды были сотериологи, полагавшие, что уход из мира и принятие на себя знаков отшельничества — первое условие «освобождения». Панчашикха как признанный специалист именно в вопросах аскезы решительно этот тезис опровергает. Ведь отшельники, рассуждает он, не отличаются от домохозяев и даже царей в страстях и пороках, а также в способности к самоконтролю и культивированию добродетелей. Если же они достигают «освобождения» знанием, то почему тем же способом не может достичь такого же результата и царь? Если же они добиваются его принятием на себя определенных внешних знаков (*liṅga*), то почему царь не может достичь того же с помощью своих знаков, например оружия? Отсюда вывод, что переход в отшельничество из состояния домохозяина сам по себе ничего не приносит (XII.308.40—50).

Аргументация Панчашикхи обращена и к «своим» — к последователям жестко аскетической линии санкхья-йоги, настаивавшим на необходимости специального подвижнического тренинга, недоступного мирянам¹²⁰. В этой связи вовсе не случайно, что приведенный «антиаскетический» пассаж оказался включенным в диалог Джанаки как приверженца Панчашикхи с женщиной-отшельницей Сулабхой (см. выше), одновременно отставившей другой список элементов бытия в сравнении с известным нам по версии санкхьи Панчашикхи и иронизирующей по поводу возможности «освобождения» для носителя царских регалий (XII.308.1—22, 105—128).

Аналитические опыты в санкхья-йоге, по «Махабхарате», отражены в обеих учительских традициях: в аскетической и «мирской», а также в тех редакциях доктрины, которые трудно соотносить с конкретной учительской традицией.

Исчисляя начала индивида, коим противопоставляется Атман, тот же Панчашикха предлагает их список: чувства (*indriya*), их объекты (*indriyārtha*), «собственная природа» (*svabhāva*), мыслительная способность (*cetanā*), ум (*manas*), «вдох и выдох» (*prāṇārapau*), «трансформации» (*vikāra*), «основы» (*dhātu*). За списком идет дефинирование первого из названных начал — чувств. По отдельности это — органы осязания, зрения, обоняния, язык. Вместе все индрии — такие «реалии» (*guṇa*), функционированию которых предшествует деятельность менталитета (*citta*). За определением следует рассуждение на предмет определяемого: со-функционирование названных ментальных начал и чувств ведет к появлению мыслительных актов (*viññāna*), а с ними связаны три вида ощущений (*vedana*): радость, страдание и не-радость — не-страдание. Далее Панчашикха переходит ко второй группе поименованных начал — объектам. Индивидуально они делятся на зву-

ки, осязания, формы, вкусы и запахи, но к ним добавляется еще новое начало — «телесное» (*mūrti*) — то, что соотносимо с каждым из них. В результате он насчитывает пять объектов и шесть «реалий». Все они определяются как то, что до разрушения телесной оболочки индивида служит причиной возникновения знания (XII.212.9—12).

В калькуляции же начал индивида в учительской традиции Асита Дэвалы индрии сперва списочно перечисляются: глаза, нос, уши, кожа, язык — и определяются как «познающие свои объекты». Далее предметом анализа становятся их функции — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус, которые дефинируются как пять «реалий» (*guṇa*), характеризующиеся коррелятивностью с пятью названными выше индриями и представленные, в свою очередь, пятью функциями. За функциями пяти индрий перечисляются их объекты: форма, запах, вкус, осязание, звук. Они также определяются как «реалии» (*guṇa*), воспринимаемые пятью перцептивными способностями. За определением снова идет рассуждение по поводу определяемого (ср. выше в связи с тремя действиями индийского аналитика — гл. II): чувства-индрии не могут сами познавать названные объекты соответствующих перцептивных способностей — это осуществляет субъект (*ksetrajña*), познающий их посредством индрий (XII.267.12—15).

Итак, в обеих учительских традициях санхья-йоги анализ условий перцептивного акта ведет к формированию единой, для всей ментальности санхьяиков основополагающей концепции «реалий» — как сущностей ноуменальных, выражающихся в трех модусах: органах восприятия, перцептивных способностях и объектах. Эти «реалии» получают наименование «гуны», именно в качестве «реалий» они выводятся за границы оппозиции субстанция — качество и рассматриваются как нечто атомарное, далее ни к чему не сводимое и по самой своей «ноуменальности» сопоставимое только с субъектом, вторым «неделимым» началом дуалистической онтологии. Приведенный фрагмент учения Панчашикхи демонстрирует, что гуны как «реалии» не только не отождествлялись, но в известном смысле и противопоставлялись тем трем состояниям удовольствия, страдания и не-удовольствия-не-страдания, которые в качестве их своеобразного эмоционального эпифеномена обозначались термином *vedana* («ощущение»). Однако уже в рассматриваемый период происходит смещение «гунности» в область трех названных «психологических» состояний.

Некоторые закономерности этого перехода демонстрируются в другом пассаже того же текста Панчашикхи. Подводя резюме классификации гун-реалий, он снова повторяет, что они, как условия перцептивного акта, обуславливают возникновение трех ментальных «состояний» (*bhāva*) — производных от *saṅgvy*, *radhasa* и *tamasa*, а последние становятся причиной трех видов «ощущений» (*vedana*), которые и «осуществляют все». За этой доста-

точно четкой иерархизацией следуют три классификационные схемы, которые мы приводим дословно:

«Радость, приятность, наслаждение, счастье, успокоение ума — обусловлены ли они [чем-то внешним] или нет — [относятся] к саттвической реалии (guṇa) ума.

Неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, также беспокойство — имеют ли они [внешнюю] причину или нет — признаки раджаса.

Неразличение [истины], затем ослепление, небрежение, сонливость, усталость — тоже возникающие любым способом — это разнообразные реалии (guṇa) тамаса» (XII.21.2.26—28)¹²¹.

Классификация проявлений действия трех гун становится «общим местом» в текстах, излагающих учение санкхьи. Они же находят применение и в памятниках, уже утилизирующих наследие санкхья-йоги в более широком контексте индуистского мировоззрения.

В «Бахавадгите», например, представлены гунные классификации знания, действия, деятеля, интеллекта, стойкости, радости. Саттвичное знание обнаруживается в распознавании единой сущности вещей, раджасичное — в различении частных особенностей познаваемого, тамасичное — в привязанности к единичному, «ничтожному»; действие, совершаемое бесстрастно, — саттвично, совершаемое с вожделением — раджасично, предпринимаемое в результате заблуждения и ради гибели — тамасично; деятель, свободный от себялюбия и пристрастности, — саттвичен, жаждущий плодов и себялюбивый, — раджасичен, грубый или малодушный — тамасичен и т.д. (XVIII.20—39; ср. XVII.7—22). В «Законах Ману» воспроизводятся определения саттвы, раджаса и тамаса как того, что соответствует радости, умиротворению и лучезарности, страданию и неудовольствию, заблуждению, неопределенности и всему «мирскому» (XII.27—29). Здесь же три гунных состояния лежат в основе рубрикации религиозных действий, психологических характеристик, мотивировок любого деяния, а также состояний перевоплощения в сансаре. При этом памятник отражает и опыты подвидового классифицирования гунных состояний типа первой, второй и третьей «ступеней» в тамасических перевоплощениях, а также в раджасичных и саттвичных (XII.31—50).

Следующий, решающий шаг, сделанный в дуалистической онтологии санкхьи уже в рассматриваемый период, заключался в ассоциации трех гун с пракрити/прадханой — универсальным «непроявленным» резервуаром всех феноменальных форм бытия, противостоящим Пуруше как «чистому субъекту» опыта. Об этом свидетельствует другой отрывок «Мокшадхармы» (XII.293.36—40):

«Есть пуруша и не-пуруша. Все трехзнаковое (trailīṅga) вспоминается как происходящее из пракрити. И пуруша и не-пуруша обозначаются как носители знака.

Лишенная знаков пракрити постигается благодаря знакам, возникающим из нее, как времена года и формы всегда познаются по цветам и плодам.

Так, благодаря логическому выводу постигается лишенное знаков. Двадцать

пятый же, сынок, имеет природу, не определяемую [уже никакими] характеристиками.

Он — без-начальный, бес-конечный, бес-предельный, все-видящий, без-болезненный, и только посредством воображения о нем — не-качестве (не-гуна) говорят как о качестве (гуне). Качества (гуны) только у носителя качеств (гун), у бес-качественного (бес-гунного) откуда качества (гуны)? Таким потому именно познают [его] те, кто видят качества (гуны)»¹²².

Пассаж построен на игре слов: в санскрите *gūṇa* означает и «гуну» и «качество». Но эта игра выражает и нечто более серьезное — попытку продемонстрировать саму «неклассифицируемость» в категориях обычного языка тех атомарных единиц, из которых строится мир санхьи. Другой интересный момент, отраженный в тексте, — частичная деструкция самого противопоставления субстанция—качество. «Носитель знака» (*līṅgin*) уже по определению, казалось бы, предполагающий обладание тем, носителем чего он является, в онтологии санхьи как раз «без-знаков». Более того, санхьяики различают и уровни самой «без-знаковости»: если пракрити может быть описана (через свои следствия) достаточно «положительно», то пуруша — только «отрицательно». Тем не менее эти опыты с понятийным языком не приводят санхьяиков к мистицизму как отказу от дискурса ради «созерцания» невербализуемых истин. В тексте подчеркивается, что именно логический вывод позволяет конструировать онтологический статус первоначал мира. Этот мир можно с учетом всех предложенных пояснений записать в рамках следующей схемы:

<i>Уровень реальности</i>	<i>Средство его познания</i>	<i>Гунность</i>	<i>Знаковость</i>
Эмпирические объекты	Наблюдение	Гуны	Знаки
Пракрити	Логический вывод	Гуна	Носитель знаков
Пуруша	Логический вывод	Не-гунен	Не-носитель знаков

Обращает на себя внимание связь данной онтологической конструкции с традициями формально-системного анализа в древнеиндийском ритуаловедении и языкознании. Прежде всего это относится к изначальной оппозиции в описании мира пуруша — непуруша. Еще один любопытный момент — конструирование пуруши как последовательного отрицания характеристик двух предшествующих уровней (намечено, добавим мы, у Арада Каламы — гл. III), что типологически сходно с «нулевыми» параметрами в грамматике Панини.

Другие элементы наследия санхьи восстанавливаются из того пассажа «Вхагавадгиты», где от имени философов санхьи предлагается классификация элементов-условий любого действия, отдаленно, но все-таки реально напоминающая учение Панини о караках (см. выше). Эти факторы: локализация действия

(adhīsthāna), агент (kartr), инструментарий (karaṇa), усилия (ceṣṭā) и судьбы (daiva). Какое бы действие индивид ни предпринял (умом, словом или делом), все пять должны быть налицо (XVIII.14—15).

Материал «Махабхашьи» подводит к мысли, что к эпохе Патанджали аналитики санкхьи разработали классификацию причин невосприимчивости существующего объекта. Она известна и из основополагающего текста классической санкхьи «Санкхья-карик» (7), где таких причин восемь, тогда как грамматист перечисляет шесть (все, кроме четвертой, известны и в тексте санкхьяиков): чрезмерную отдаленность объекта, близость, «вмешательство» других, недостаток в освещении, слабость зрительного органа, рассеянность ума (IV.1.3, ср. II.2.5). Можно, правда, было бы усомниться в том, что грамматист передает именно опыт санкхьи, ввиду, так сказать, «внеконфессионального» характера проблемы. Но нужно помнить, что в санкхье эта классификация сопряжена с особыми интересами — с доктриной пракрити как невоспринимаемого первоначального мира, которое тем не менее не относится к области не-сущего и постигается посредством логического дискурса.

Есть все основания полагать, что в конце раннекушанской эпохи отмечается качественно новая стадия плюрализации в традиции санкхьи. Согласно такому авторитетному комментарию, как «Юктидипика», в среде санкхьяиков в I—II вв. появился некий «диссидент» по имени Паурика (ср. ситуацию с буддистами-пудгалавадинами), который решился на ревизию такого фундаментального «догмата» традиции, как доктрина единственности прадханы/пракрити¹²³. Можно допустить, что одной из причин, побудившей к этому Паурику, была неудовлетворенность положением о ее единичности при объяснении того, как при «освобождении» одного Пуруши другие остаются «связанными» (по учению санкхьяиков, именно она ответственна за все, что с ними происходит, следовательно, ей должны приписываться одновременно взаимoisключающие функции).

То обстоятельство, что тенденции к плюрализации основных начал санкхьи обнаруживались и на последующих стадиях (другой диссидент, Мадхава, уже в гуптскую эпоху решил «размножить» три гуны), и даже средневековая индийская доксография называет некую «древнюю санкхью», исходившую из множественности Прадханы¹²⁴, позволяет считать, что за Паурикой стоит целое течение в санкхье. В списке учителей санкхьи из той же «Юктидипики» значится и несколько лиц перед Паурикой — это Харита, Баддхали и Кайрата. Поскольку за Паурикой в перечне стоят философы явно более позднего времени (Панчадхикарана, Патанджали, Варшаганья), можно предположить, что названные ранее предшествовали ему, по крайней мере были его современниками. Баддхали, вероятно, был известен и другому авторитетней-

шему комментатору «Санкхья-карики» — Парамартхе (VI в.). Стало быть, речь идет о фигуре приметной, за которой тоже, вероятно, стоит школа.

Меньше известно нам о раннекушанской йоге; те авторитеты, к которым апеллирует основной комментатор «Йога-сутр» Вьяса, относятся скорее к позднекушанскому времени. Исключение, однако, составляет один, цитируемый им гномический стих, по всем признакам более древний:

Через предание, логический вывод и упорство в созерцании,
Тремя способами возвращая «зрение», достигают высшего в йоге¹²⁵.

Стих означает, что еще до систематизации даршаны йогины развивали и дискурсивную дисциплину, это объясняет, вероятно, и мотивы включения их в список «философий» в «Артхашастре».

К концу рассматриваемого периода между двумя «близнецами» традициями намечаются дивергенции, на которые не в последнюю очередь указывают и настойчивые призывы эпических текстов считать санкхью и йогу за одно (то, что само собой разумеется, как правило, в усиленных призывах не нуждается). Об этом красноречиво свидетельствует еще один пассаж из «Мокшадхармы» — Юдхиштхира вопрошает Бхишму о том, что же разделяет санкхью и йогу. Бхишма отвечает, что брахманы-санкхьяики восхваляют санкхью, а брахманы-йогины — йогу, и те и другие пользуются аргументами (*hetu*) ради возвышения «своей партии». Йогины прибегают к доводам, дабы обосновать полемический вопрос: «Как освободится тот, у кого нет Ишвары?», а санкхьяики выдвигают контраргумент: для «освобождения» достаточно познать все пути мира и быть бесстрастным к чувственным объектам. Далее он призывает Юдхиштхиру и других знатоков учитывать доводы столь почтенных участников дискуссии, но, по его мнению, и тот и другой пути «спасительны» и дают один результат. Обе системы знания признаются эрудитами, обе ведут к «высшему» (если им следовать по правилам), едины в «чистоте, милосердии к живым существам, хранении обетов», но различаются в том, что йогины опираются на «непосредственно данное», а санкхьяики — на «установленное учение», и в том, что их «философские воззрения» (*darśana*) различны (XII.289.1—9).

Для историка философии пассаж открывает по крайней мере два предмета для размышления. Во-первых, санкхьяики и йогины вступают друг с другом в философскую полемику по фундаментальным сотериологическим вопросам: какие практические средства можно почитать достаточными для достижения «освобождения» и какие можно признать в качестве факультативных? И связано ли признание или непризнание Ишвары с возможностью или невозможностью «освобождения»? Во-вторых, расхождение в «философских взглядах» представляется современникам санкхьи и йоги уже настолько ощутимым, что оно сопоставляется с их единством во всех прочих вопросах. Остается выяснить только, что же

все-таки разделяло философские позиции этих двух столь близких традиций. Ответ и на этот вопрос, по крайней мере частичный, можно почерпнуть из того же отрывка. Первым расхождением должно было быть различие в решении вопроса о необходимости правильного мировоззрения для духовной практики. Очевидно, что позиция йогинов отличалась большей «догматичностью», тогда как санкхьяики стояли на более релятивистской точке зрения. Позиция санкхьяиков выражена в одном из гномических стихов (приписываемых, основательно или неосновательно, тому же Панчашикхе) — знаток 25 начал санкхьи «освободится» независимо от того, к какому религиозному течению он принадлежит¹²⁶. Другим, хотя и связанным с первым предметом диспута, был вопрос о признании особого статуса Ишвары; на это йогины отвечали положительно, а санкхьяики — отрицательно. Данное расхождение оказалось главным и в последующем развитии двух традиций, уже как сложившихся даршан; в индийской доксографии они обозначались как «санкхья с Ишварой» и «санкхья без Ишвары»¹²⁷.

Но тот же объемный по своему историко-философскому содержанию пассаж ориентирует нас на постановку еще одного вопроса. Противопоставление йогинов как опирающихся на «непосредственный опыт» санкхьяикам как опирающимся на «установленную шастру» заставляет задуматься о возможности отсутствия специальных философских текстов у первых и наличия таковых у вторых. Традиция санкхьи неоднократно подчеркивает, что канонической «Санкхья-карикe» предшествовала «Шаштитантра». Это название, означающее «Учение о 60 [предметах доктрины]», ассоциируется прежде всего с реальным делением классического учения санкхьи на 60 топиков, отраженным в комментаторской литературе. Вместе с тем имеются многочисленные данные, позволяющие считать, что текст под таким названием действительно предшествовал нормативному трактату даршаны и, более того, что такой текст был не один.

В другом месте мы попытались обосновать предположение, что «Шаштитантра» ориентирует на существование целого класса текстов санкхьи «списочного» типа, построенных как перечни элементов учения, которые были снабжены учительскими пояснениями¹²⁸. Здесь же хотелось бы подчеркнуть типологическую связь такого рода текстов-перечней с матричными текстами буддийской Абхидхармы. В самом деле, все сказанное ранее об экспозиции гун у санкхьяиков обнаруживает очевидные сходства с презентацией дхарм в таких текстах, как «Дхаммасангани», и предшествовавших ей таблицах абхидхармистов. Подобно дхармам, гуны составляют конечные, ноуменальные «атомы» в аналитической характеристике бытия мира и индивида; как и дхармы, они описываются через тройственное единство органов чувств, их перцептивных способностей и объектов; подобно дхармам, они мыслятся опорами первичных когнитивных актов и эмоциональных состояний. Когда

же последние классифицируются через гуны, перед нами вполне матричный тип описания феноменов (триадного типа) через «благоприятное», «неблагоприятное» и то первоначально «нейтральное» (вспомним о формулировках Панчашикхи), которое со временем становится «наполненным». При этих разительных сходствах предположение, что санкхьяики создавали аналитические тексты-списки, призванные, помимо всего прочего, конкурировать с протоабхидхармическими матриками, не представилось бы нам слишком смелым. Мы уже видели, что протосанкхья, складывавшаяся еще в шраманский период, стояла у истоков буддийской аналитики, и было бы неестественно, если бы ее шраманский потенциал был утрачен столь быстро, даже при самой ускоренной индустриализации этой влиятельнейшей традиции индийской философской мысли.

Локаята. Это направление философии, названное после санкхьи и йоги в «Артхашастре», находилось в рассматриваемый период на пути, вектор которого был прямо обратен только что отмеченному. Если санкхья и йога, первоначально лишь полубрахманистские, постепенно, но неуклонно усваиваются индийским традиционализмом, то локаята, первоначально дисциплина брахманской образованности, постепенно смещается в круг настиков. Об этом свидетельствуют некоторые важные «сопутствующие факторы». Именно теперь, по всей вероятности, складываются сказания о демоне Чарваке, принимающем, по «Махабхарате», обличье брахмана и желающем зла героям Пандавам (XII.39—40); впоследствии в средневековых индуистских текстах он станет главной последовательных атеистов чарваков-локаятиков. Другая фигура, ассоциирующаяся с локаятой, обнаруживается в образе Брихаспати — того самого учителя артхашастры, школа которого настаивала на том, что Три Веды — «лишь оболочка» для приверженного земной пользе (см. выше). Самый, однако, серьезный довод — сообщение «Рамаяны» о брахманах-локаятиках, пытающихся дискредитировать учение и авторитет дхармашастр (II.94.32; 100.38—49)¹²⁹. Локаятики нового типа представлены и в буддийской литературе.

Тем не менее можно предположить, что и в этот период локаятики — признанные мастера диалектики — еще не окончательно «добрахманизировались». По сообщению Таранатхи, старший из шести сыновей царя Немиты, противника Магадхи при Ашоке, «благоволил к таинственным словам локаятики», и его религиозное рвение сравнивается с усердием тех, кто почитал Шиву, Вишну или «таинственное истолкование Вед»¹³⁰. В таком случае локаята маурийского периода вовсе не была еще идентична атеизму. Можно, конечно, возразить, что Таранатха недостаточно надежен, но тогда допустимо спросить: кто, собственно, опроверг именно это его сообщение (притом что он очень неплохо знал о «безбожии» более поздних локаятиков из буддийских источников)? О

значительном диалектическом потенциале локаятиков (вне всякой связи с настаиками) свидетельствует перечень слов к сутре Панини, посвященной дериватам со значением «тот, кто изучает» или «тот, кто понимает» (IV.2.60). Существенно, что «локаята» названа тут непосредственно перед «ньяей».

Весьма ценные свидетельства здесь, как, впрочем, и во всех других случаях, исходят от Патанджали. Он дважды называет некоего Бхагури в качестве учителя локаяты, в одном случае упоминая, что его воззрение — образец рассуждений локаятиков, в другом — что его образ жизни можно рассматривать как «относящийся к локаяте» (III.325, 326, VII.3.45). В последующей грамматической традиции, примыкающей к Патанджали, чарваки школы локаята характеризуются в качестве мастеров диалектического профессионализма и основательного изложения доктрин¹³¹. О том, что локаята и в этот период еще не вышла из круга традиционных дисциплин знания, свидетельствует ее место в перечне «Милиндапаньхи» (ср. III.7). На то, что диалектическое искусство локаятиков высоко ценилось в «ортодоксальных» кругах, указывает тот отрывок из первой книги «Махабхараты», где «выдающиеся локаятики» восседают в обители Канвы вместе с брахманами-эрудитами — знатоками Вед и жертвоприношений, специалистами в опровержениях и искусных умозаключениях (I.64.28-42). Именно в таком качестве локаята и должна была быть принята в круг философских школ, знание которых считалось полезным для благочестивого царя, согласно ортодоксальной артхашастре школы Каутильи.

Миманса-веданта. Хотя эти два течения различаются в списке Нагарджуны как «мимансаки» и «монисты», у нас имеются все основания считать, что в рассматриваемый период они составляли общую учительскую традицию «ортодоксального» брахманизма. «Миманса-сутры» и «Веданта-сутры» дают практически идентичный набор предшествующих авторитетов, к которым относятся Джаймини, Бадараяна, Бадари, Ашмаратхья, Каршнаджини и ряд других учителей. Предполагаемый основатель мимансы Джаймини цитируется в сутрах веданты 11 раз, а предполагаемый основатель веданты Бадараяна в сутрах мимансы — 5¹³². Деятельность обоих относится к рассматриваемому периоду, но мы лишены возможности указать хотя бы самую приблизительную датировку. О традиционном единстве обеих школ свидетельствует и их маркировка в доксографических памятниках в качестве пурва-мимансы (начальная миманса) и утара-мимансы (последующая миманса). Философская деятельность и мимансаков и ведантистов развертывается в контексте экзегезы ведийских текстов, осуществляемой, однако, под разными углами зрения: в первом случае в аспекте ритуалистики, во втором — как истолкование и гармонизация ведийских «мировоззренческих» текстов. Термин *mīmāṃsā*, как мы видели, опорный для наименования обеих школ, означает по происхождению «интенсивное размышление», «изыскание» (иногда

противопоставляемые «практике»). Носителем этого дискурсивного знания выступает *mīmāṃsaka*, в дхармасутрах (например, у Гаутамы) его синонимом является *puṣyauid*.

Сама этимология и словарное значение термина *mīmāṃsā* приводят нас в область дискурсивного знания. Уже в «Тайттирия-самхите» соответствующий глагол означает дискуссию по одному из ритуалистических вопросов (VII.5.7.1), а соответствующее причастие в «Айтарея-брахмане» — исследование (IV.4.7.9); сходные значения дают «Тайттирия-упанишада» (VIII.8.2), «Кена-упанишада» (II.1) и ряд других текстов. В «Апастамба-дхс» знатоки мимансы выступают в качестве авторитетов в вопросах соотношений ведийских текстов и ведант (II.4.8.13), а также в таких материях, как иерархизация эксплицитных правил шрути и обычаев, которые могут быть, акцентируем это, «выводимы» (*ānumānika*) из пассажей недошедшего авторитетного текста (I.1.4.8). Рецепция мимансы в дхармической традиции не случайна — специалисты по ведийской экзегезе рассматривались как авторитеты в ритуально-правовых вопросах, и их присутствие считалось необходимым для функционирования государственного совета-паришада (Васиштха III.20, Баудхаяна I.1.8). Традицию мимансы и дхармасутр связывают и весьма важные текстовые ассоциации. Так, текст Васиштхи (I.1) открывается тем же введением: «Теперь, желание познания дхармы...», что и «Миманса-сутры» (I.1.1).

Однако применение дискурсивного потенциала мимансаков к собственно философской проблематике в тот период оказалось сравнительно ограниченным. Контексты «мимансы» и «мимансаков» в дхармасутрах позволяют предположить, что представители этой школы могли участвовать в дискуссиях на такие темы, как, скажем, эффективность ритуального действия при наличии «мирской» мотивировки его совершения, или могут ли быть исправлены ритуально-поведенческие погрешности, если, с одной стороны, высказывается мнение относительно «неуничтожимости» деяния, с другой — цитируются ведийские тексты, призывающие к «искуплению» проступков (Апастамба I.7.20.1—9; Васиштха XXII.1—8 и т.д.). Более чем вероятно, что уже на своей доклассической стадии мимансаки разрабатывали концепцию вечности слова-шабды и неконвенциональной («безусловной») связи слова и его референта — возможно, параллельно с лингвофилософскими изысканиями грамматистов.

Термин *vedānta*, означающий только одно — «завершение Вед», сам по себе ничего даже «потенциально философского» не содержит: Как правило, он применяется как наименование Упанишад — завершения текстов Ведийского корпуса, и эта связь достаточно закономерна ввиду того, что ведантисты работали преимущественно с текстами Упанишад.

Тем не менее в Упанишадах мы обнаруживаем один прецедент собственно философской рефлексии, ассоциирующийся с мировоз-

зрением ведантистов. Речь идет о «Шветашватара-упанишаде», которая открывается типично гностическими вопрошаниями о происхождении мира, о рождении людей, о том, чем они живут и в чем «укоренены». Составитель текста вопрошает и о таких «кандидатах» в первопричины мира, как время, «собственная природа», необходимость, случайность, материальные первоэлементы и пуруша (большинство из них — шраманского происхождения). Но за этими вопросами следует возражение, уже вполне философски аргументированное: ни одно из названных псевдопервоначал, ни все они вместе не могут претендовать на звание источника бытия, ибо они служат целям Атмана, который в качестве «самостоятельного» должен быть по отношению к ним первичен. Однако и Атман не может признаваться таковым, поскольку по отношению к нему первичнее то, что можно назвать «причиной счастья и несчастья». Последняя отождествима с некоей «силой божественной сущности» (*devātmaśakti*), которая управляет теми мнимыми «причинами», ибо они связаны со временем и самим Атманом. Истинная причина мира ассоциируется с «великим колесом Брахмана» (I.1—6). Так были проэкзаменованы «причины мира», и их критика посредством соотносимости с параметрами временности и самостоятельности ведет к заключению об исключении всех «причин», кроме Брахмана — абсолютной сущности мира.

Другая встреча с первыми философами веданты происходит в джайнской «Стхананга-сутре», где излагаются воззрения эквадинов («монисты»). Мыслители этой группы провозглашают бытие единого «разумного» субстанциального первопринципа как сокрытого видимостью множественности космических феноменов. При этом они не ограничиваются констатацией его наличия (тогда они не были бы философами), но обращаются к выводу по аналогии: сходным образом единая земля манифестируется через «вторичное» множество материальных образований (IV.4, ср. Сутра-кританга I.1.9). Налицо отчетливое противопоставление ноуменального уровня бытия феноменальному, известное и из шраманских философских опытов.

Третий прецедент ведантийского философствования представлен у Апастамбы, где ведантисты вступают в дискуссию — вероятнее всего, с ведантистами же — уже по религиозно-практическому вопросу. Некоторые утверждают, что для «освобождения» достаточно познания Атмана. Им возражают, что это воззрение противоречит шастрам и что если бы одного такого познания было достаточно для достижения названной цели, то знающий (даже не подвизаясь) обрел бы избавление от страданий уже в этой жизни. Отсюда вывод: для достижения «освобождения» требуется йогическая практика (II.9.21.13—17). Значительный интерес представляет в данном случае апелляция ведантиста одновременно к обоим валидным источникам познания: слову-авторитета и логическому

выводу. Эта установка определит и в будущем основную стратегию диалектиков-ведантистов.

Материал «Миманса-сутр» не снабжает нас сведениями о философских дискуссиях общих учителей мимансы и веданты, но мы не можем посетовать на отсутствие подобной информации в «Веданта-сутрах»¹³³. Первой дискуссионной проблемой был уже хорошо известный нам «проклятый вопрос» об источнике результативности человеческих деяний. Джаймини отстаивает тезис, что плоды приносят человеческие дела, Бадараяна же полагает, что божество «прилагает» результаты последних (III.2.40—41), Бадараяна и Джаймини разошлись во мнениях и относительно условий получения высшего блага: первый считал достаточным одно «истинное знание», второй настаивал на «истинном знании», координированном в системе ритуала (III.4.1—2). Эта дивергенция предопределил будущие дискуссии мимансаков и ведантистов на века. Онтологическая проблема поднимается в соположении мнений Аудуломи и Бадараяны, притом она касается такого кардинального вопроса, как характеристика «освобожденного» Атмана: Первый доказывал, что «сознание» (citti) исчерпывает его природу, другой — что его можно коррелировать и с некоторыми другими квалификациями (IV.4.6—7).

«Великий комментарий» Патанджали отражает, возможно, два предмета философского дискурса ведантистов (если эти топики не разрабатывались самим грамматистом). Один из них — дифференциация индивидуальной души (ātman) и «сверхдуши» (paraātman), ориентирующая в области бытийного Абсолюта (III.2.83). Другая дифференциация касается Атмана в связи со структурой индивида: «внутренний Атман» (antarātman) противопоставляется «телесному Атману» (śarīrātman). Первый производит те действия, посредством коих второй ощущает удовольствие и страдания (III.1.87).

О том, что проблема соотношения индивидуального Атмана и высшего Атмана (Брахмана) находилась в центре внимания учителей веданты, свидетельствуют длительные полемические пассажи в основных философских разделах базового текста ведантадаршаны — «Веданта-сутрах» (I.1, I.2, I.3, I.4, II.1, II.3, III.1). Острые дискуссии должны были сконцентрироваться вокруг ключевых задач ведантийской экзегезы — «вчитывания» ведантийских концепций в наиболее авторитетные отрывки текстов шрути, прежде всего Упанишад. Если то главное направление ведантийской философии, которое впоследствии оказалось догматизированным в «Веданта-сутрах», настаивало на возможности обнаружения там высшего Атмана, то достаточно влиятельные школы отстаивали вариант интерпретации Упанишад с индивидуальным Атманом. Судя по тем усилиям, которые предпринимаются составителями «Веданта-сутр» для преодоления этих воззрений, «неортодоксальные» ведантисты (ср. «еретическое» направление пуд-

галавадинов в хинаянском буддизме) должны были, как и их противники, пользоваться диалектикой — в целой системе апелляций к доводам и от авторитета, и от логического вывода. К рассматриваемому периоду необходимо отнести деятельность и тех «неортодоксальных» ведантов, которые не соглашались принять строго монистическое кредо веданты по той причине, что конечное неразличение индивида и Абсолюта подрывает основы религии и этики (центральным доводом должно было быть отсутствие при последовательно монистической модели самой «вменяемости» индивиду его поступков).

Длительная полемика с санкхьяиками в «Веданта-сутрах» и опровержение их претензии на совместимость их концепции с текстами шрути не позволяють сомневаться в том, что дискуссии ведантов с санкхьей восходят уже к изучаемому времени. Основным их предметом должен был стать вопрос о материальной причине мира, которую веданты видели в Брахмане, тогда как санкхьяики — в своем непроявленном начале прадхана/пракрити. Полемика должна была сводиться к доказательствам, что «своя» причина мира релевантнее альтернативной. Такими преимуществами, с точки зрения ведантов, Брахман обладает ввиду своей «сознательности», благодаря которой ему можно предписать целеполагание, «дизайнерскую» деятельность в мире. Более чем вероятно возможность дискуссий ведантов этого периода и с другими оппонентами — и с настиками, и с астиками (например, с вайшешиками).

Вайшешика. Эта школа оказывается последней из четко идентифицируемых традиционалистских философских направлений по списку Нагарджуны. Намек на нее содержится и в его автокомментарии к «Муля-мадхьямика-карике», где в числе известных к его времени кандидатов на статус первоначал мира названы и атомы-ану (Акутобхая I.1). Хотя атомистическая доктрина больше известна уже из раннесредневековой традиции вайшешики, есть все основания полагать, что она восходит к рассматриваемому периоду (особенно при учете атомистических исканий в альтернативных философских традициях буддистов и джайнов).

Данное предположение подтверждается и сведениями Панини, который уже выделяет атом как то, что обладает минимальным, «круглым» размером — *mandala* (VI.2.182; ср. Вайшешика-сутры VII.1). Это очень ценное свидетельство позволяет осторожно предположить, что истоки по крайней мере протовайшешики следует искать уже в премаурийскую эпоху.

Значительно лучше ранняя вайшешика документируется ко второй половине II в. до н.э. Выше мы отмечали, что отраженная у Патанджали каузальная доктрина санкхьяиков должна была противостоять доктрине вайшешики асаткарья-вада, согласно которой следствие есть сущностно новое в сравнении со своей причиной, так как здесь отрицается ее предсуществование в последней

(II.324.16—19). Другой важнейший блок философии вайшешики реконструируется из дискурса Патанджали на предмет соотношения категорий субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*), действия (*karma*), которые, как и две другие категории вайшешики, общее (*sāmānya*) и особенное (*viśeṣa*), получают определения через взаимосопоставления (I.1.6-11 и т.д.). Отсюда неизбежен вывод о сложении категориальной системы вайшешики в постмаурийскую эпоху, что только подтверждается знакомством не только Патанджали, но и Катьяяны также с шестой категорией — присущностью (*samavāya*), которая, правда, у них еще не дефинируется. Материал «Махабхашьи» свидетельствует, что к постмаурийской эпохе оформились и два подхода вайшешиков к вопросу о корреляции общего и особенного. Один из этих подходов предполагает их «субъективность», взаиморелятивность по принципу: что в одном случае может быть охарактеризовано как «общее», в другом выступает как «особенное». Другой подход может быть понят в виде установки на «объективную» иерархизацию как описание мира, нижнюю границу которого составляет «особенное особенного» (*antyaviśeṣa*), верхнюю — «общее общего» (*sattā*). В таком случае налицо уже предпосылки будущего учения вайшешиков об универсалиях.

Ряд философских проблем доклассической вайшешики может быть реконструирован из отдельных полемических пассажей базового текста «Вайшешика-сутр». Одна из них связана с дискуссией по поводу того, какие источники знания применимы для установления тех или иных субстанций. Например, нетрудно восстановить дискуссию, одни из участников которой утверждали, что наличие субстанции ветер (воздух) может быть установлено на основании вывода по аналогии, тогда как другие (и эта точка зрения получила преобладание в вайшешика-даршане) — что в данном случае надлежит обращаться только к авторитету, отвергая здесь возможности выводного знания (II.2). Способ классификации «позиций» выводного аргумента в «Вайшешика-сутрах» также позволяет предположить, что наряду с пятью его модусами, признанными в сложившейся вайшешика-даршане, отстаивалась и иная раскладка оснований вывода.

Сказанное не оставляет сомнений в том, что уже на стадии параллельных школ традиция вайшешики разрабатывала наряду с онтологическими и эпистемологические проблемы, вопреки широко распространенному представлению о вайшешике как исключительно школе натурфилософии. Это предположение подтверждается и тем, что именно в вайшешике представлена одна из первых, если не самая первая в брахманистской философии попытка «выписать» механизмы выводного знания (см. ниже, гл. V).

Две последние из рассматриваемых философских школ не представлены ни в одном из списков, но восстанавливаются нами на основании свидетельств грамматистов.

Ньяя. Одну из причин отсутствия в списках этого важнейшего

философского направления можно видеть, вероятно, в том, что в индийской культуре того времени ньяя воспринималась не столько в качестве отдельной школы, сколько в виде общей дисциплины «логического дискурса» (см. выше). Тем не менее у нас есть основания полагать, что ее «школьная» кристаллизация осуществлялась параллельно сложению вайшешики.

Панини фиксирует по крайней мере два термина, соответствующие технической терминологии философии ньяи. Так, в одной из сутр он прямо называет *nigṛhyañuoga* (VIII.2.94), что представляет собой компаунд из слов *nigraha* и *añuoga*, соответствующих категориям ньяи, связанным с констатацией поражения одного из участников диспута (ср. Ньяя-сутры I.2.19, V.2.1—24).

Значение сообщений Патанджали заключается в том, что он фиксирует уже не только предметы, но и доктрины ньяи. Так, он воспроизводит ее важное эпистемологическое положение относительно «первичности» восприятия по отношению к логическому выводу (III.2.124; ср. Ньяя-сутры I.1.5). Грамматист солидаризируется с ньяей и в том, что целое существует помимо его частей (VI.1.1; ср. Ньяя-сутры II.1.33). Менее специальный характер имеет признание вечности за пятью материальными первоэлементами (VIII.1.4), которое может отражать и доктрину вайшешики.

Данные грамматистов позволяют допустить, что в интересующее нас время наияки разрабатывали свои категории диалектики как систему элементов диспута. По единодушному мнению исследователей «Ньяя-сутр», материал ее последнего, пятого раздела является (наряду с первым) наиболее «архаичным», а он посвящен именно классификации видов диспута и софистических приемов ведения спора. О степени разработанности основной философской доктрины ньяи — учения о 16 категориях эпистемологическо-диалектического порядка — судить достаточно трудно.

Школа грамматистов. Философствование самих грамматистов реконструируется из тех пассажей их текстов, которые не могут быть идентифицированы как отражения только внешних по отношению к самим грамматистам школ.

Так, Панини дает весьма четкие определения по крайней мере двух философских категорий, выявление которых закономерно ставится на повестку дня при анализе языка. В одной из сутр мы встречаем определение: «Деятель — само-правный» (I.4.54), что, по комментаторской традиции, применимо к таким случаям, как «Дэвадатта печет». «Агент» здесь понимается как нечто абсолютное, не обусловленное иным. Следом за ней другая сутра гласит: «То, что есть побудитель этого [агента], — причина» (I.44.55). Речь идет об осмыслении продуктивнейшей формы глаголообразования — каузатива (ср. III.1.26), который представляет интерес с философской точки зрения как «агент агента»¹³⁴.

Ранее уже обсуждались философские импликации учения Патанджали о спхоте как носителе сигнификативности произнесен-

ного слова. Здесь же целесообразно упомянуть об одной очевидной «экспансии» философствования в грамматический анализ. Рассматривая проблему соединений звуков (правила сандхи), Патанджали предлагает очень изящное, экстравагантное истолкование этого явления. Оказывается, никаких изменений со словом не происходит, но сандхи означают, что одно слово просто оказалось замененным другим (I.137.18-26). Это и составляет сущность его учения о субститутах, в коем можно видеть весьма значительный вклад в металингвистику. Истоки этого учения имеют, однако, вполне философские предпосылки — концепцию неизменяемости слова.

Материал «Великого комментария» неоднократно уже привлекался нами как источник сведений об общефилософских изысканиях брахманистов. Однако текст Патанджали, и прежде всего его вступительная часть «Паспаша», отражает целую систему проблем, лежащих на пересечении теоретической лингвистики и философии и не оставляющих сомнений в наличии и вполне самостоятельного философского интереса¹³⁵. Способ же постановки этих проблем позволяет считать несостоятельными рассуждения некоторых авторитетных историков индийской философии о «нетворческом» характере его философских экскурсов¹³⁶.

Текст «Великого комментария» открывается аксиоматическим: «Вечна ведь реляция слова и обозначаемого» (I.1.1). Это положение означает, что связь (*sambandha*) между означающим и означаемым в языке не является чьим-либо изобретением, или, говоря более строго, что она неконвенциональна. Тут же сопоставляются мнения различных авторитетов на природу слова-шабды: является ли оно только сочетанием звуков или есть то, что, будучи произносимо, передает понимание значения? Другая проблема: являются ли слова вечными (*nitya*) или произведенными (*kāṅya*)? Принимая первый способ решения вопроса, Патанджали различает два уровня самой вечности: вечность в абсолютном смысле (*kūṭastha-nityatā*) означает, что слово не может вообще претерпеть никаких модификаций, вечность в относительном смысле (*pravāha-nityatā*) — что оно сохраняет устойчивость при своем произнесении поколениями говорящих¹³⁷. Далее Патанджали ставит новую проблему первостепенной важности: означают ли сами слова индивидуальные вещи (*dravya*) или целые классы объектов (*jāti*)? Иными словами, что означает слово «корова» (*go*) — конкретную корову или коровность? Но с этой проблемой сопряжена и другая. Решив положительно вопрос о вечности в связи с означающим, грамматист ставит его и по отношению к означаемому: не являются ли вечными и сами обозначаемые словами объекты?

Две другие серии философских вопросов встают в связи с проблемами грамматического рода и времени. Почему то или иное слово относится к мужскому или другому роду? Ответ Патанджали следует понимать, вероятнее всего, в том смысле, что любая вещь характеризуется различными состояниями своих свойств и состав-

ных элементов и что эти состояния конституируют ее род (вспомним, что он не признаёт конвенциональности имен, а потому слово должно соответствовать «материи» самой вещи). А в связи с этим встает новая философская проблема: следует ли видеть в вещи-субстанции (dravya) нечто помимо суммы ее составных частей? Следовательно, речь идет о категориях части и целого. Проблемы времени (kāla) ставятся в связи с дискуссией по проблеме реальности временных делений (kāla-vibhāga). Грамматист уточняет категорию настоящего времени в его корреляции с прошедшим и будущим¹³⁸.

Проблемы, намеченные у Патанджали, разрабатываются и в последовавшей за ним традиции паниниевской школы. Свое логическое завершение их разработка получит позднее в интереснейших философских этюдах «Вакьяпадии» великого Бхартрихари.

Итак, заслуга грамматистов заключалась в постановке философских вопросов, решение которых предполагает самый серьезный категориальный анализ. Над ним и будут трудиться все индийские философы эпохи классики и ранней схоластики. Последовательная поляризация их позиций приведет со временем к оппозиции в решении вопроса об онтологическом статусе универсалий. Но то будет уже в эпоху «больших дискуссий» философских лидеров мимансы, ньяи и школы буддийских логиков¹³⁹.

**ПОЗДНЕКУШАНСКИЙ ПЕРИОД:
ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ СИСТЕМАТИЗАЦИИ
ФИЛОСОФИИ**

Раннеклассический этап истории брахманистской философии, к которому мы сейчас перейдем и который соответствует отрезку II — начала IV в., представляет собой явление значительно более сложное, чем то одновременное и окончательное формирование систем-даршан, которое обычно описывается в историях индийской философии.

В то время как отдельные традиции все еще продолжают порождать параллельные школы, не вышедшие на рубежи систематизации своего наследия, другие уже делают этот важнейший шаг посредством кодификации учения в базовых текстах — базовых потому, что именно над ними будет надстроена основная комментаторская литература. Первые ее «поколения» опять-таки не всегда следуют за сложением этих исходных текстов, но в ряде случаев хронологически совпадают с их «дописыванием». Базовые тексты в их приблизительно современном виде были созданы на этапе ранней классики в рамках четырех философских традиций (в одном случае лишь частично) как собрания кратких прозаических положений-сутр (кодификация наследия двух других главных направлений брахманистского философствования будет осуществлена уже в эпоху первых комментариев).

Систематизация философии в сутрах может быть рассмотрена сразу в нескольких исторических аспектах. В перспективе общего историко-культурного процесса она означала окончательное введение философии в круг признанных дисциплин теоретического знания. В плане общеиндийского историко-философского процесса речь идет о создании первых основных вариантов «ортодоксального» философствования, противоречащих различным традициям философствования настиков, также делавших серьезные шаги к систематизации в диалоге друг с другом и с брахманистами. В контексте истории философии самого брахманистского ареала появление сутр означало, с одной стороны, известное «вытеснение» остальных школ (вспомним

о философах-огнепоклонниках, о которых сообщал в своем перечне мадхьямик Нагарджуна), с другой — установление исходных альтернативных позиций в самой «межбрахманистской» полемике. Еще один аспект этого процесса был связан с канонизацией каждой из соответствующих традиций в виде философской даршаны — в большинстве случаев (менее очевидно это в мимансе) через унификацию наследия, осуществленную получившими преобладание, а потому и ставшими «ортодоксальными» линиями вследствие преодоления (но также и учета позиций) внутренних оппонентов.

Одно уточнение. Объем понятий «даршана» и «система философии», строго говоря, не совпадает: первое шире, ибо включает второе в качестве своей теоретико-рефлективной суперструктуры, наряду с элементами внефилософского по своему происхождению гностического менталитета (см. гл. I). Однако философская система не просто сосуществует в даршане с внефилософским материалом, но особым образом систематизирует и его (и эта «вторичная систематизация» будет постоянно в поле нашего зрения).

Уточнения требует и датирование тех базовых текстов даршан, составление которых следует считать основным событием (точнее, событиями) рассматриваемого периода. Пользуясь убедительными результатами анализа сравнительной хронологии этих текстов, полученными историками индийской философии, можно составить приблизительное представление о том, какие из них в целом проявились ранее других. Однако процесс создания данных памятников не был одноактным, да и не мог быть таковым. Их составители, постоянно учитывавшие внутренние разногласия и оппозицию наставников, очень оперативно реагировали на все соображения оппонентов — ничуть не меньше, чем современные ученые, мгновенно учитывающие рецензирование и критику своих трудов. Очевидно, что процесс сложения базовых текстов охватывает весь рассматриваемый период, и любопытно, например, что сутры мимансы, в основе своей весьма древние, активно «восполняются», притом именно в своей философской части, как показал Э.Фрауваальнер, вплоть до конца древности¹.

Круг источников по рассматриваемому периоду в значительной мере совпадает с известным нам по предыдущему. Часто мы будем обращаться к тем же памятникам — «Махабхарате» и «Артхашастре», но теперь уже под другим углом зрения — с точки зрения их не ретроспективного, но синхронного данному периоду материала. Среди новых источников следует отметить помимо новых нумизматических, эпиграфических и изобразительных текстов (важных в связи с выявлением придворного статуса брахманистской философии

на данном этапе) тексты новых дхармашастр и трактатов по «новым» дисциплинам теоретического знания. К непосредственным источникам по философии занимающего нас периода относятся ретроспективные сообщения более поздних буддийских и джайнских философов. Еще более важными источниками становятся сами базовые тексты брахманистских даршан, лучше всего о себе сообщающие. Наконец, совершенно необходимыми становятся и нормативные комментарии к этим базовым текстам, позволяющие уточнить значение последних, без чего они остаются в определенном смысле некими нерасшифрованными партитурами, а также выявить некоторые исторические условия их создания (здесь существенно важны сведения и ранних историков буддизма в Индии, интересовавшихся оппонентами изучаемой ими традиции). Однако при этом нельзя забывать, что для комментатора комментируемый текст есть не только предмет истолкования, но и «опора» для собственного философского творчества (см. Введение).

Последовательность изложения истории брахманистской философии этого периода не будет существенно отличаться от способа подачи предыдущих, за исключением только некоторых изменений в связи с собственно философскими событиями. Начнем мы с обзора положения дел в тех философских традициях, которые, судя по имеющимся к настоящему времени данным, еще не завершили кодификацию своего наследия в базовых текстах, появившихся в их «современном» виде до начала IV в. Завершим же начальными опытами систематизации даршан, представленных (в хронологическом порядке) в сутрах вайшешики, мимансы, ньяи и веданты. В двух отношениях предлагаемое ниже изложение даршан будет отличаться от обычно принятого в историях философии. Во-первых, порядок обзора четырех даршан не будет случайным: каждая последующая будет рассмотрена на фоне хронологически предшествующих. Во-вторых, специальное внимание будет уделено не только системам философских учений, но и принципам организации базовых текстов (с этим и связана подробность их изложения).

Таким образом, мы будем решать двуединую задачу: выявляя специфические особенности самой их, так сказать, философской ментальности, отраженные прежде всего в композиции текстов сутр («как»), и резюмируя содержание их философствования в основных категориях европейских философских дисциплин («о чем»). Правда, мы не должны игнорировать факт отсутствия дисциплинарной классификации в самой индийской традиции (наподобие классического античного деления философского материала на «физику», «логику» и «этику»), но не можем не учитывать и то, что

задачей историка неевропейской философии является трансляция своего материала в категориях мировой философской культуры.

Как и европейские философские системы, основные индийские даршаны могут рассматриваться, пользуясь терминологией видного представителя варшавско-львовской философской школы К.Айдукевича, в качестве одновременно взаимопереводимых и замкнутых концептуальных языков, образующих различные «концептуальные каркасы», которые дают в применении к эмпирической реальности плюралистические «картины мира». В этих различных «картинах мира» (где значение языковых выражений этих философских языков определяется совокупностью их аксиоматических и дедуктивных правил) нам и предстоит сейчас разобраться.

(1)

Историко-культурный процесс в Индии, синхронный рассматриваемому здесь историко-философскому процессу, охватывает период, начало которого относится к кушанской эпохе (после Канишки), а завершение — к началу эпохи гуптской. Ввиду культурно-политического значения и на этом историческом отрезке Кушанской династии мы позволим себе условно обозначить его как позднекушанский.

Преемники Канишки образуют длинную династийную линию, включающую имена Васишки, Хувишки, Канишки II, Васудэвы, Канишки III, Васудэвы II. Уже при первых из правителей названного списка начался процесс ослабления и постепенной деградации центральной власти. Время Хувишки — Васудэвы (вторая половина II в.) отмечено отступлением кушан на Восток под напором новых завоевателей (пришлых и местных) западных областей, их активной «индианизации». Уже с этого периода империя начинает распадаться. Преемники Канишки вынуждены уступить значительные территории возрождающимся Кшатрапам, среди которых выделяются Нахапана и Рудрадаман (вторая половина II в.) — при последнем их владения охватывают значительные центрально-южноиндийские территории (Мальва и т.д.), а также ряд северо-западных земель.

Власть Кушан в III в. — преемников Васудэвы — становится фактически призрачной. Кушанское наследие делится между новыми северо-западными немонархическими образованиями (Яудхея, Арджунаяна), а также такими царствами, как Нага (династия обосновалась в Матхуре), древний же престол Магадхи становится ареной соперничества различных мелких правителей. Чуть позднее Кушаны были сокрушены могущественной иранской династией Сасанидов, наступавшей

на западные области, большинство которых было захвачено у них Шапуром I (241—272). Мелкие кушанские владители сохраняли свои позиции и позднее (Малые Кушаны), но заметной роли в политической жизни уже не играли.

Среди многочисленных центробежных политических сил III в., казалось бы, не выделялся и махараджа по имени Гупта (этот титул носили правители и не самых крупных государств), происходивший, вероятно, не из самого знатного рода (возможно, из купцов-вайшьев) и владевший землями где-то в низовьях Ганга до Варанаси. Еще меньше мы знаем о его сыне Гхатоткаче (III—IV вв.), втором представителе этой новой династии Магадхи. Но то, что нам о нем известно, весьма существенно — он был отцом Чандрагупты I Гупты, воцарение которого, датируемое примерно 320 г., открывает новую «эру Гуптов» и совпадает с началом нового этапа развития индийской культуры, позволяющего говорить о том, что многие важные феномены ее древней истории оказались уже на стадии завершения.

Основные события на Юге открываются завершением длительного соперничества Сатаваханов с Западными Кшатрапами. Конец ему был положен знаменитым сатаваханским царем Гаутамипутрой Сатакани (вторая треть II в.), отвоевавшим земли, захваченные шаками, и значительно расширившим владения монархии, объединявшей на краткое время всю территорию к югу от гор Виндхи. Шаков, однако, не удалось изгнать окончательно и сыну Гаутамипутры — Пулумави, крупному государственному деятелю, о владениях которого свидетельствуют данные нумизматики. После него Сатаваханское государство распадается. Уже в III в. на его обломках начинает складываться империя Вакатаков, которой на Юге предстояло, пожалуй, столь же блестящее будущее, что и Гуптам на Севере. Первым из известных правителей этой династии был Виндхьяшакти (вторая половина III в.), владевший, судя по имени, какими-то территориями района гор Виндхи. Восхождение Вакатаков начинается при его наследнике Праварасене, отважившемся принять титул «самрат» — «всеправитель».

Позднекушанская (с учетом Юга — кушанско-сатаваханская) эпоха — время интенсивного культурного синтеза и синкретизма. «Международный» характер Кушанской империи обусловил процесс слияния индийских культурных элементов с восточноиранскими и эллинистическими, при Сатаваханах же наблюдается активное сближение северных — индоарийских и автохтонных — дравидийских культурных традиций. Среди ярких образцов северных «синтетических» тенденций можно отметить гандхарское (эллинистическое) искусство, южных — первые тамильские поэтические антологии. Этим

тенденциям отвечает и новая стадия контактов индийской и средиземноморской цивилизаций, о чем свидетельствуют первые индийские посольства в Риме, интенсивность торговых связей с Римом и Александрией, заимствования у греков в области астрономии (трактат «Яванаджатака»), первые признаки знакомства античных философов с реальной индийской философией: Секст Эмпирик (III в.) приводит классический пример индийского силлогизма (см. гл. IV).

Религиозная политика Кушан и Сатаваханов отличается активным покровительством буддизму, а частично и джайнизму. В буддийских литературах (санскритская, китайская, центральноазиатские) прославляется Канишка. И на Севере, и на Юге распространяются махаянские школы и их тексты, появляются первые крупные буддийские монастыри и центры образования, буддийские мотивы преобладают в памятниках изобразительного искусства².

Тем не менее эпоха маурийской «неортодоксальной» ориентации индийских правителей больше не повторилась: индуизм уже слишком прочно утвердился, чтобы его могли игнорировать политики. Индуистские культы прочно заняли свое место в синкретическом кушанском пантеоне, на этот раз преимущественно в шиваитской редакции. Так, на реверсе монет Кадфиза II чаще всего изображен Шива с его возницей — быком Нанди (иногда без него), а сам царь именует себя махешвара («Великий господин» — основной эпитет Шивы). Шиваитская эмблематика четко различима и на монетах Канишки — Хувишки: наряду с Шивой изображается его «сын» Карртикея (под именами Махасена, Бишакха, Скандакумара). Об успехах вишнуизма свидетельствуют скульптурные серии из Матхуры — традиционного центра кришнаизма. Покровителем шиваитов был и царь Васудэва, чье имя свидетельствует также о вишнуитских симпатиях и чьи монеты несут те же изображения, что и у его предшественника — Кадфиза II. Покровительствовали индуизму и «экуменически» мыслящие южные правители, о чем свидетельствуют некоторые данные о Сакатани и Пуламави. Признак восприятия «ортодоксальной» культуры можно видеть и в начальном распространении на Юге санскритского (наряду с пракритским) материала эпиграфики (прежде всего у Кшатрапов). Одним из достижений индуистов следует признать совершенствование и дальнейшую разработку жанра дхармашастр. Примером может служить «Яджнявалкья-смирита» (II—III вв.), где в строгой последовательности систематизированы предметы обычного права индуистов и дхарма царя.

В общем контексте индийской культуры объяснимо то обстоятельство, что и царское покровительство настикам при Кушанах способствовало развитию брахманистской философии.

Так, известны дебаты, которые вел с буддистами (до своего обращения) учитель Матричета, пользовавшийся всеми преимуществами традиционного брахманистского теоретического (в том числе диалектического) тренинга. Таранатха сообщает интересные предания о множестве подобных диспутов. На Востоке брахман Дурдаршакала побеждал подряд всех буддистов, пока не дошел до Наланды. Тамошние буддисты также не оказались в состоянии дать ему отпор и обратились на Юг к ученику Нагарджуны — Арьядэве за помощью. Тогда брахманистские тиртхики, солидаризировавшиеся с Дурдаршакалой, были побеждены, несмотря даже на магические формулы и участие на их стороне Шивы³. Таким образом, буддийские центры привлекали не только «своих», но и оппонентов.

Первостепенное значение для опыта систематизации философии в даршанах имели типологически сходные явления в других теоретических дисциплинах брахманистской культуры, которые также вышли на стадию систематизации.

К сожалению, многие базовые тексты теоретически «протоцирующих» дисциплин знания с большим трудом поддаются датировке, а потому и не могут быть точно соотнесены с рассматриваемым философским периодом. В первую очередь это относится к медицине, по которой появились два фундаментальных текста — «Чарака-самхита» и «Сушрута-самхита», включающие множество дисциплинарных подразделов. Хотя медицинская традиция Индии восходит к глубокой древности (ср. аюрведа) и есть сведения о достаточно раннем периоде деятельности составителей этих памятников (например, знаменитый врач Чарака соотносится с кушанской эпохой), достоверно известно, что они были кодифицированы уже в средневековье. Индология вполне допускает, что Дридхабала (сын Капилабалы), живший в VIII—IX вв., дописал примерно треть «Чарака-самхиты» (этому вполне соответствует то обстоятельство, что самый древний комментарий к этому тексту появляется только с XI в.; к XI—XII вв. относятся и старейшие из дошедших до нас комментариев к «Сушрута-самхите»⁴). Сказанное, однако, не препятствует использованию материала этих текстов для реконструкции других дисциплин: составители «конечных текстов» широко утилизировали и гораздо более древний материал.

Правда, также затруднительно соотнести с раннеклассическим периодом истории философии и базовый текст науки эротики — «Кама-сутру» (как мы помним, ее «учительская» и «школьная» стадии совпали с временем сложения ранних философских школ). Изыскания исследователей текста, подтверждаемые его стилистическими особенностями — сутра-стиль, приближающийся к бхашья-стилю, который соотносится с эпохой классического комментария, — позволяют предполо-

жить кодификацию текста уже в эпоху, соответствующую классическому философскому периоду (рубеж IV—V вв.)⁵.

Положение в истории теории театра сходно с ситуацией в истории теории медицины. Единственным источником здесь оказывается плохо сохранившийся и очень напоминающий по многослойности «Чарака-самхиту» текст «Натья-шастры» (точка зрения С.Конова, Я.Гонды, П.Тиме, видевших в нем почти законченное авторское произведение⁶, в настоящее время пересматривается). Однако на сей раз у нас все же есть основания считать, что текст в целом относится к позднешанской эпохе.

Памятник дошел в очень разветвленной рукописной традиции. Индийский ученый Рамакришна Кави, обследовавший до сорока рукописей «Натья-шастры», предположил существование двух основных версий текста из 36-й и 37-й глав. Имя составителя — Бхарата означает просто «актер», и «обобщенность» этого образа только усугубляется его мифологическим характером (во введении и заключении памятника он выступает в качестве небожителя, участвующего в беседе с другими небожителями). «Натья-шастра» предназначена для самого широкого круга лиц, так или иначе связанных с театральным действием, — архитектора, строителя, жреца, музыканта, дирижера, актера, танцмейстера, режиссера и даже (как отмечает Л.Рену) театрального критика⁷.

Весь материал трактата заключен в повествовательную рамку. Персонажи этой рамки — сам мудрец Бхарата, согласно преданию, первым усвоивший созданное Брахмой знание о театральном искусстве (натья-веду), и группа великих риши, возглавляемых Айтрейей. Мудрецы просят Бхарату рассказать им, как и для чего была создана натья-веда, сколько в ней частей и какие они и т.д. — словом, они хотят узнать, что такое театральное искусство.

Содержание трактата чрезвычайно разнообразно и, как это обычно отмечают, тяготеет к энциклопедической широте. В гл. I излагается легенда о творении натьяведы и первом спектакле, устроенном в мире богов. За ней следуют описания различных видов театрального здания и их планировки (гл. 2), обряд освящения театра (гл. 3), танца тандава⁸ (гл. 4) и церемонии освящения сцены (гл. 5). Следующие главы посвящены изложению учения о «чувствах»-расах (гл. 6) и «состояниях»-бхавах (гл. 7). В гл. 8—13 собраны правила по мимике и сценическому движению (особенно большое внимание уделяется жесту и походке). Гл. 14 содержит материал сразу по нескольким темам: разбивка сцены на пространственные зоны, классификация изображаемого пространства; здесь же приводятся классификации сценических представлений и манер игры (*дхарми*). Следующие главы включают описание

стихотворных размеров (гл. 15—16); различных речевых форм, употребляемых в сценическом тексте, украшений и достоинств поэтической речи (гл.17); используемых в драме языков и их распределения между персонажами; форм обращения персонажей друг к другу (гл.18); интонации и темпа сценической речи (гл.19). В гл.20 даются определения десяти драматических (или сценических) жанров — *рупак*. Гл.21 излагает учение о сюжете и его частях, гл. 22 — учение о вритти. В гл. 23 речь идет о гриме, костюмах, сценических аксессуарах. В гл. 24 и 26 описываются соответственно «общие» и «разные» средства сценического изображения (*sāmānyābhīnaya*, *citrābhīnaya*). Гл. 25 посвящена гетерам и их поклонникам. В гл.27 обсуждаются проблемы сценического успеха, публики и т.п. Гл. 28—34 содержат материал по теории музыки и музыкально-песенным компонентам драмы⁹.

С композиционной точки зрения многослойный текст «Натья-шастры» весьма мало «дисциплинирован», об этом свидетельствуют хотя бы многочисленные инкорпорации (лучший пример — стилистический раздел в теории театра) и повторы (взять хотя бы троекратное введение танцевально-мимических элементов драмы). Однако здесь можно видеть и установки общего характера. Л.Рену отмечает, что, начиная с гл. 4, просматривается план охвата четырех компонентов театрального действия: телесных жестов актеров (*ангика*), душевных чувств аудитории (*самтвика*), речевых элементов (*вачика*) и экстерьера (*ахарья*)¹⁰.

Но что же, собственно, может дать памятник по теории театра историку философии? Оказывается, немало.

Во-первых, «Натья-шастра» — такой же базовый текст в своей области знания, как сутры даршан в философии, а потому его композиционные особенности, в том числе и известная рыхлость, представляют большой интерес для исследователя философских сутр, и параллели здесь очень скоро обнаруживаются (см. ниже в связи с «Вайшешика-сутрами»).

Во-вторых, более чем вероятно, что уже кушанские слоги «Натья-шастры» демонстрируют очевидную склонность к вполне «самоцельным» опытам аналитического типа. Так, следует выделить классификацию драматических жанров, в которой дифференцируются десять основных видов драмы (через общую характеристику главного героя) и 18 промежуточных разновидностей, 48 типов персонажей, 33 вида «драматических украшений» и т.д. В ряде случаев «Натья-шастра» предлагает многоступенчатые, иерархически завершенные классификации. В памятнике выявляются средства создания сценического образа (на родовом уровне), в котором различаются мимика, чувства, речь, аксессуары (на видовом уровне), среди по-

следних различаются бутафория, костюм, грим, маски, изображения (подвидовой уровень), далее перечисляются их «неделимые» уже элементы (нулевой уровень генерализации). Хотя на рассматриваемой стадии философские даршаны были еще свободны от того «классификационного экстаза», который определит инвентаризацию понятийного аппарата в пору схоластики, значительные аналогии этого явления постепенно вызревают в традициях ньяи, йоги и санкхьи.

В-третьих, в одном по крайней мере из пунктов своего учения теоретики театра испытывают прямое влияние философов. Речь идет о классификации тех исходных диспозиций сознания (актуальной в связи с ожидаемым эффектом в театральной аудитории), в исследовании которых специализировалась санкхья (общий термин — bhāva).

Значение «Натья-шастры» нужно видеть и в том, что сопоставление ее материала с рядом других памятников, прежде всего с одинаково важным и плохо датированным трактатом по поэтике «Кавья-аланкарой» Бхамахи¹¹, дает возможность реконструировать дальнейшую эволюцию и другой дисциплины знания — теории стиля, разрабатываемой на материале деловой стилистики уже в период, непосредственно предшествовавший систематизации науки политики в «Архашастре» (см. гл. IV). Сравнительные исследования материала по поэтике в «Натья-шастре» и «Кавья-аланкаре», проведенные Ю. М. Алихановой, позволяют восстановить некоторые вехи развития теории стиля, которые, на наш взгляд, можно соотнести с позднекушанской эпохой¹². Эти исследования убеждают в том, что в рассматриваемую эпоху уже сложилось учение о речевых формах, употребляемых в сценическом искусстве (lakṣaṇa); они перечисляются в количестве 36, а затем по отдельности определяются (XVI.1—39). Здесь явны, думается, параллели и с уже рассмотренными 32 «пунктами учения», составляющими норматив организованной шастры (должный быть принятым к сведению и философами).

Более чем вероятно позднекушанское происхождение по крайней мере основных компонентов учения об украшениях (alaṅkāra) художественного текста (XVI.40—86). В частности, «Натья-шастра» классифицирует сравнения по значению, точнее, «по характеру образа», распределяя их как хвалебные, порицающие, искусственные (с вымышленным образом) и т. д. Импликации этих достижений для брахманистских философов, чей силлогизм включает пример в качестве необходимого элемента умозаключения, вполне очевидны. К интересующей нас эпохе должна относиться и классификация основных десяти стилистических недостатков (doṣa), куда входили вульгаризмы, архаизмы (ведизмы), неясные мифологические намеки, затрудненные перифразы и т. д. (XVI.88—94). Учи-

тывая значение выявления «недостатков» у оппонента в насквозь риторизированном древнеиндийском диспуте, нетрудно предположить возможность отклика на эти классификации и у тех, кто разрабатывал технику философской дискуссии.

В том, что публичные дискуссии составляли основную «субстанциальную» стихию всей индийской интеллектуальной жизни, начиная еще с поздневедийского периода, можно было уже не раз убедиться. Однако до рассматриваемой эпохи эмпирия полемики еще не стала предметом специального теоретизирования, и даже такие отработанные образцы контрверсии, которые давала буддийская Абхидхарма, еще не были самостоятельным, «отделенным» объектом научно-систематизирующей рефлексии.

Теперь положение меняется, и в различных традициях индийской теоретизирующей мысли параллельно складываются тексты, специально посвященные экспозиции дискуссии. Опираясь на исследования Дж.Туччи и ряда других ученых, занимавшихся памятниками, отражающими «традицию дискуссии» (*Vāda-Tradition*), авторитетный австрийский индолог Г.Оберхаммер убедительно доказал, что один из самых ранних способов подобной экспозиции представлен как раз в только что упомянутой «Чарака-самхите»¹³.

Экспозиция дискуссии занимает в «Чарака-самхите» специальное место (VIII.15—67) и представляет собой фактически небольшой отдельный трактат, по всей вероятности, впоследствии вмонтированный в медицинский компонент, приписываемый Чараке. Она демонстрирует образцовую двухчастную композицию, в которую включаются элементы процесса диспута и список релевантных в связи с ним топиков. Прежде всего обсуждается польза и значение дискуссии (*sambhāṣā*) как таковой: компетентная дискуссия возвращает ее участникам способность применять свое знание, ясность ума, красноречие и славу. Если исследуемый предмет вызывал сомнения, то они устраняются, если не вызывал — стимулируется желание дальнейшего исследования, а учительские наставления (сколь бы эзотерическими они ни были) становятся выявленными. Поэтому участие в такой дискуссии всегда одобряется мудрыми.

Первая и основная часть трактата посвящена самому процессу диспута и его участникам. Она открывается общей бинарной классификацией дебатов (*sambhāṣā*), которые могут быть «мирными» (*samdhāyasambhāṣā*) или «враждебными» (*vigrhāyasambhāṣā*). В первом случае целью является уточнение неуточненного с компетентным и дружественным единомышленником, во втором — победа над оппонентами; потому и способы подготовки в обоих случаях различаются (в первом наиболее полезна открытость, во втором — трезвое взвешива-

ние собственных сил и сил противника). Далее рассматриваются два других «фактора» дискуссии помимо самого диспутанта: оппонент и аудитория (*pariṣat*), которой и принадлежит решающее суждение о победе в диспуте. Оппоненты классифицируются как высший, равный и низший по отношению к диспутанту, аудитория — как эрудированная и неэрудированная, и каждая, кроме того, может быть дружественной, беспристрастной или враждебной. Все эти обстоятельства подробным образом учитываются в разделе о «средствах дискуссии» (*vādorāya*), где теоретик диспута делится опытом, которому могли бы позавидовать эллинские софисты любого поколения.

Своеобразный диалектический макиавеллизм прежде всего определяет стратегию полемиста в неэрудированной (но дружественной) аудитории в целях победы над неименитым оппонентом. Сначала следует использовать длинные и трудные для понимания предложения. Далее взволнованного оппонента следует слегка кольнуть и затем обратиться к аудитории, не давая возможности сделать это сопернику. Используя сложные для понимания термины, можно вынудить аудиторию объявить оппоненту, что он не способен развивать свои аргументы и его тезис провалился. Если тот не сдастся, ему надо сказать: «Поучись-ка еще с годик, может быть, научишься участвовать в диспуте. Видно, ты не усвоил того, чему тебя учили твои наставники». Или еще проще: «С тебя достаточно».

Некоторые советуют применять подобную тактику и с более опытным оппонентом, однако мудрые этого не рекомендуют. Аналогичный метод должен применяться к оппоненту, о коем заранее известно, что он равен или ниже. Если же он не очень эрудирован, то будет побежден длинными афоризмами, если у него плохая память — заведомо усложненными фразами, если не очень находчив — теми же словами, но имеющими другое значение, если не красноречив — «обрубленными» фразами, которые ему придется «восполнять», если ему не хватает светскости, его нужно поставить в неудобное положение, если он вспыльчив — спровоцировать его гнев, если робок — устроить и т. д. Специальную работу надо вести и с аудиторией — вынудить ее выбрать такой предмет для диспута, который был бы сложен или неудобен для оппонента (последний меж тем должен быть поставлен в положение, вынуждающее его отстаивать тезисы, малосимпатичные аудитории¹⁴). Когда этот трюк пройдет, надлежит сказать оппоненту: «Мне больше добавить нечего. Пусть сам паришад решает относительно уместности диспута и его границ». А эти «границы диспута» включают: то, что следует говорить, чего не следует говорить и пункт поражения в дискуссии.

Вторую часть руководства по диспуту из «Чарака-самхиты» составляет перечень топиков, знание которых требуется от участника дебатов в среде знатоков медицины. Их изложение составляет перечень 44 предметов, коим даются определения и истолкования. Список открывается (1) самим диспутом (vāda). За ним следуют (2—7) шесть категорий онтологии вайшешиков: субстанция, качество, действие, общее и особенное, присущность. Далее представлены (8—14) семь членов силлогизма: тезис, «оправдание» тезиса (sthāpanā), контраргумент (pratiṣṭhāpanā), основание вывода, пример, применение к случаю, заключение. Специально выделяются (15) ответ-опровержение (uttara) и (16) «доктрины» (siddhānta), которые бывают четырех видов¹⁵, а также (17) высказывания (śabda) трех видов в зависимости от того, насколько они соответствуют фактам. За ними перечисляются (18—21) четыре валидных источника знания, соответствующие набору найяиков: восприятие, логический вывод, «божественное слово» и сравнение. Затем идут (22—28) шесть пунктов дискурсивного исследования любой проблемы: сомнение как начало изыскания (saṁśaya), положения, предполагающие «исключение» (savyabhicāra)¹⁶, само «изыскание» (jijñāsā), решение по тому или иному вопросу (vyavasāya), гипотетическое суждение (arthaprāpti), «тождество» (sambhava)¹⁷. Потом выделяются четыре типа суждений (29—32): «невразумительные» (anapūyojya), «однозначные» (apūyojya), предполагающие санкцию авторитета (apūyojya) и выражающие апелляцию к этой санкции (pratīpūyojya)¹⁸. Различаются (33) словесные дефекты и словесные несовершенства (34). Перечисляются три вида казуистики (35), употребляемой в споре (chala), а также три вида (36—38) некорректных оснований вывода, за которыми следуют (39) способы их корректировки (parihāra). К некорректным возражениям относятся также (40) сдача своей позиции (pratijñāhāni) и (41) «перебранка» (abhyanuñjā), к некорректной аргументации — (42) подмена оснований вывода (hetvantara) и (43) подмена самого предмета изыскания (arthāntara). Завершается перечень топиков пунктом поражения в диспуте (nigrahasthāna)¹⁹.

Интереснейший материал медицинского трактата по дискуссии дает историку философии столь обильную пищу для размышления, что ее трудно сразу «переварить». Не так просто решить, с чем он имеет дело — с максимально близким к собственно философии контекстом философской деятельности или уже с ее собственным «текстом». Наиболее уместно было бы предположить и то и другое: с одной стороны, мы имеем дело с обещетеоретическим движением в индийской культуре, которое охватывает самые различные дисциплины знания (в медицине представлен только частный случай его

«применения»), с другой — налицо свидетельства об общефилософском дискурсивном поле, где, однако, преобладают структурообразующие компоненты двух конкретных философских направлений: вайшешики и ньяи. Первое из них представлено системой основных онтологических категорий, знание которых считается необходимым для каждого, участвующего в дискуссиях эрудита, второе — учением о членах силлогизма, о валидных источниках знания, об узловых моментах самого дискурса как теоретического исследования любых топиков и о некорректных способах ведения диспута и логических ошибках. О том, сколь близок материал «Чарака-самхиты» предметам ранних частей «Ньяя-сутр», мы сможем убедиться при подробном анализе последних.

С точки зрения общетеоретической изложенный трактат «теории диспута» демонстрирует признаки весьма системного научного мышления его составителей²⁰, четко разделяющих практику дискуссии в самых разнообразных, «ситуативных» условиях и теоретические знания, которые должны в этой практике реализоваться (в том числе теорию самой аргументации, охватывающую большинство перечисленных диалектических топиков перечня). В собственно теоретической части трактата (перечень предметов дискуссии) соединены «позитивные» элементы дискурсивного знания самого разнообразного содержания (№ 1—32) и «негативные» способы дебатов, которые завершаются пунктом поражения одной из сторон (№ 33—44). Нет сомнения, что первая из этих частей, имеющая общетеоретическое значение, типологически сопоставима с теми «пунктами учения» (*tantra-yukti*), которыми завершалась «Артхашастра». Поэтому не случайно, что в обоих случаях представлено и одинаковое количество классифицируемых элементов — 32 (само по себе несущее и нумерологические оттенки)²¹. «Позитивные» элементы дискурсивного знания складываются из весьма разнородных составляющих, среди которых: определение самой дискуссии и онтологические категории, члены силлогизма, очень близкий к ним ответ-опровержение, «доктрины», принимаемые всеми компетентными школами той или иной дисциплины знания либо отдельными их представителями; валидные источники знания; компоненты исследования любой проблемы и классификация различных типов суждений в дискуссии. «Негативная часть» более компактна: в ней достаточно четко различаются некорректные словесные обороты и логические аргументы участников диспута.

Что же касается советов, так сказать, процедурного характера, то нельзя не отметить наряду с типично индийским пристрастием к классификациям (они, как уже отмечалось, вытесняют из сознания индийского теоретика его

непосредственные предметы) необычайно сочные и реалистичные описания стратегии «словесного гладиатора», которые, несомненно, отражают реальную жизнь индийского интеллектуального общества (чего стоят хотя бы «уязвления» неуверенного оппонента!). Хотелось бы разве что внести одно пояснение в связи с полемическим макиавеллизмом. Его суть заключается не столько в том, что по отношению к оппоненту во «враждебном диспуте» можно употреблять любые виды полемического оружия, сколько в том, что наряду с таким диспутом вполне принимается и «дружественный», где целью является выяснение истины. То, что к самой истине нужно в одних случаях стремиться, а в других ею следует не задумываясь жертвовать ради победы в споре, вытекает из текста непосредственно и свидетельствует, что в сознании индийского интеллектуала истине отведено вполне законное место наряду с ложью, которая никак не менее полезна, чем первая, но только в других обстоятельствах.

В качестве материала по индийской рациональности позднекушанской эпохи трактат по дискуссии «Чарака-самхиты» необычайно ценен прежде всего как источник наших знаний о разнообразных моделях индийского силлогизма. Фактически здесь восстанавливается семичленный силлогизм, в который по сравнению с пятичленным, нормативным добавляются еще два члена: «оправдание» тезиса (*sihāpanā*) и контраргумент (*pratiṣṭhāpanā*). В пояснениях к перечню указывается, что первый есть подтверждение тезиса остальными четырьмя членами (основание вывода, пример, применение к случаю, заключение) и конкретно выражается в том, что, обосновывая тезис «Атман вечен», диспутант приводит аргумент — Атман никем и ничем не произведен (пример по аналогии с акашей-пространством) и т. д. Контраргумент состоит в том, что выдвигается возражение по поводу этого тезиса, пример: «Атман, напротив, эфемерен, ввиду того что его можно наблюдать (как кувшин)»²². Семичленный силлогизм называется «надстройкой» над пятичленным, поскольку последний содержится в первом. Стало быть, речь идет о специальной полемической версии прежнего силлогизма. Интерес представляет и обозначение третьего источника валидного знания — «предания» (*aitihya*). Дело в том, что в более поздний период данный термин будет четко отделяться от слова авторитета — *śabda* или *āpta-vasana* — и означать как раз невалидный источник знания, нечто вроде «слуха» (классический пример: «Говорят, что на баньяне живет ведьма»). Из этого явствует, что третий основной источник знания еще не получил в философской среде окончательной терминологической фиксации.

Собственно философский контекст развития брахманистских

систем определяется в первую очередь новым уровнем оппозиции брахманистскому философствованию в буддийских школах, опирающихся как на древние формы исследования мировоззренческих топиков (восходящие еще к шраманскому периоду), так и на новые достижения науки о дискуссии (см. выше). Значение этих философских конфронтаций было столь велико, что наиболее авторитетные исследователи сравнительной хронологии базовых текстов брахманских даршан (Г. Якоби, Л. Суали, Т. Рэнди и др.²³) руководствовались отражением в них полемики с буддистами.

В кушанскую эпоху состоялся собор сарвастивадинов-абхидхармистов, главным результатом коего стало оформление первых толкований на сарвастивадинскую Трипитаку. Любопытно, что, доказывая своим оппонентам-саутрантикам укорененность абхидхармических доктрин в суттах, эти экзегеты частично воспроизводили установку брахманистов-мимансаков, опиравшихся на «недошедшие» сутры (см. гл. IV). Тем не менее они выступают с фундированными опровержениями санкхьи и вайшешики.

Знаменитый мадхьямик, «негативный диалектик» Нагарджуна (II—III вв.) охотно пользуется для «разоблачения метафизики» и других буддийских и традиционалистских направлений апробированным оружием эпохи Будды — дилеммами и антитетралеммами (см. гл. III). В полемическом трактате «Виграха-вьавартани» он ставит перед найяиками вопрос о валидности самих валидных источников знания. Если они не требуют обоснования посредством других источников знания, то это противоречит их же установке, согласно которой все познается на основании этих источников знания (а значит, и они сами). Если же требуют, то встает вопрос о валидности самих валидных оснований, затем о валидности этих оснований и т. д., что означает регресс в бесконечность (*анавастанха*). Другим объектом критики в «Виграха-вьавартани» оказывается вторая из категорий ньяи — предметы познания, как устанавливаемые на базе разобранных источников познания: первые оказываются «необоснованными», ибо опираются на вторые.

В принадлежавшей, возможно, тому же Нагарджуне «Вайдалья-пракаране» («Трактат по контраверсии») осуществляется критика всех 16 диалектических категорий ньяи. Она начинается со средств и предметов валидного познания (1—19), а затем продолжается в критике силлогизма (32—48), самой теории дискуссии (51—56) и классификации ошибочного основания вывода (57—66), софистических опровержений (68—69) и пункта поражения в диспуте (70—72). Использование дилемм всесторонне представлено в опровержении системы пяти членов силлогизма. Дилеммы применяются и

в общей антибрахманистской полемике. Нагарджуны, например в связи с природой Атмана, который, по логике буддистов, не может быть ни идентичным телу, ни отличным от него (ср. основные предметы дискуссий паривраджаков — гл. III)²⁴.

Антитетралема шраманского происхождения используется Нагарджуной, когда он критикует своих буддийских оппонентов — всех признающих «собственную природу» каких-либо сущностей; их настойчивость, предупреждает основатель мадхьямики, ведет к «сползанию» в брахманистский этернализм. Критика последнего осуществляется через верификацию возможности соотнесения трансмиграции с вечным Атманом и реальностью причинно-следственных отношений. В первом случае доказывается, что вечная сущность не может трансмигрировать именно ввиду своей вечности, что не-вечная не может быть коррелятивна самой «последовательности условий» (без чего бессмыслима трансмиграция), что и вечная и не-вечная представляют собой нечто противоречивое, тогда как не-вечная и не-не-вечная одновременно должны быть отрицаемы ввиду того, что было сказано об исходных компонентах (о вечности и не-вечности). В связи с «разоблачением» причинности, которая проводится в «Мулямадхьямика-карике», функционально соответствующей и брахманистским философским сутрам, Нагарджуна последовательно отрицает, что вещь может иметь причину, что она может не иметь ее, что она может ее иметь и не иметь одновременно и что она может ее одновременно не иметь и не не иметь (I.1—14)²⁵.

Метод Нагарджуны разрабатывается его учеником Арьядэвой, критикующим основные традиционные, прежде всего брахманистские, категории: Атман, перманентность, время и вообще «спекулятивные мнения в целом» (вспомним о филиппиках Будды в адрес всех философствующих). Специальное внимание уделяется брахманистским теориям причинности как двум крайностям: необоснованность доктрины санкхьяиков связана с идентификацией следствий и причины, вайшешиков — с их дифференциацией. Предметом критики в «Чатух-шатаке» (XI.15) оказываются и новые индуистские философские направления вайшнавов и шайвов (ср. «разоблачение» философии джайнов и локаятиков).

Критика брахманистских философий рассматриваемого периода не ограничивалась полемикой, которую вела с ними школа Нагарджуны. Так, «Кальпанамандитика» Кумаралаты (II в.) уделяет внимание санкхье и вайшешике, а чуть более поздняя «Ланкаватара-сутра» дает целый реестр «ложных учений», включающий положения «нагих софистов», санкхьяиков, вайшешиков и «теистов» (IX.723).

Специальное направление критики брахманистов просле-

живается в буддийских трактатах, посвященных дебатам и силлогизму (см. выше в связи с «Вайдаля-пракараной»). В тексте, реконструированном Дж. Туччи по китайской версии (известна как «Упая-хридая» — «Сущность средств [дискуссии]»), которая, по изысканиям Г. Оберхаммера, является самой древней и альтернативной по отношению к той, что зафиксирована в «Чарака-самхите» (буддийский текст датируется II—III вв.)²⁶, дана специфическая разработка восьми канонических элементов дискуссии (включая примеры, силлогизм, валидные источники знания, софистические опровержения, а также пункт поражения в диспуте). «Тарка-шастра» (III в.) — первый из известных нам текстов индийской философии, специально посвященный разработке концепции среднего термина силлогизма и условиям его корректности. В обоих памятниках тезисы брахманистских оппонентов опровергаются в связи с «иллюстративным» материалом. В первом таковыми выступают вообще все сторонники доктрины существования Атмана, во втором — прежде всего мимансаки, считающие ведийское слово вечным²⁷.

Брахманистские философские модели находят своеобразное место в первых собственно махаянских сутрах кушанской эпохи. Так, допущение бытия Атмана расценивается составителем «Ратнакута-сутры» в качестве крайности, противоположность которой составляет его отрицание (тот же «срединный путь» предлагается в связи с такими категориями, как «добро» и «зло», «посюстороннее» и «потустороннее» и т. д.). Эта позиция уточняется в «Шримала-сутре», где Атман, однако, может найти свое место (наряду с прочими «совершенствами»-парамидами), если его искать не там, где его нет, но там, где он может быть (в третьем «теле Будды» — *дхармакайе*)²⁸.

Буддийские философские «выходы» на брахманистские учения встречали живую ответную реакцию создателей классических даршан. Ограничимся лишь двумя примерами. Исследователи «Ньяя-сутр» полагают, что критика валидных источников знания Нагарджуной предполагает не дошедшую до нас редакцию соответствующих разделов памятника. Но уже в следующей редакции (дошедшей до нас) учитываются оба «крыла» нагарджуновской альтернативы — в связи с обосновываемостью достоверного познания — и находят отражение в двух (соседних) сутрах (II.1.16—17). Показательно, что и тенденции к компромиссу в связи с Атманом у махаянистов не остались незамеченными традиционалистами. Так, в «Йога-сутрах» установка «Шримала-сутры» на поиски аутентичности перманентного, счастья, красоты и Атмана имитируется в определении не-знания (*авидья*) как обнаружения перманентного, чистого, блаженного и Атмана в

не-перманентном, не-чистом, не-блаженном и не-Атмане (II.5). Переводчик и исследователь сутр Дж. Вудс обнаруживает «разительные параллели» и в «Чатух-шатаке» Арьядэвы, появившейся также незадолго до базового текста йога-даршаны²⁹.

Полемика джайнов с брахманистами в кушанский период реализуется в контексте разработки знаменитых доктрин сьяд-вада (учение о релятивности предикаций) и анэканта-вада (учение о релятивности суждений). Хотя исторически джайнская релятивистская доктрина восходит не только к «диссидентскому», но и к «традиционалистскому» философскому скептицизму шраманской эпохи, она заострена и против брахманьского философствования наряду с буддийским. Ее суть — критика «крайних» воззрений абсолютистского монистического и нигилистического типа, первые из которых преувеличивают аспект бытия, вторые — не-бытия³⁰. Если во втором случае имеются в виду преимущественно последователи мадхьямики, то в первом — ведантисты.

(2)

Период истории брахманистской философии, предшествовавший первым попыткам ее систематизации, мы открыли тем обобщенным образом философии в древнеиндийской культуре, который предшествовал рассмотрению конкретных философских школ (гл.IV). В позднекушанский период ничего принципиально нового здесь не обнаружилось. По свидетельству «Вишну-смрити» (XXX.43), «Яджнявалкья-смрити» (I.3) и ряда других памятников дхармической литературы, философия продолжает отражаться в индийской культурной среде прежде всего как особый вид дискурсивной деятельности — он соотносится преимущественно с выяснением природы Атмана и другими мировоззренческими проблемами и должен сообразовываться наряду с другими дисциплинами знания с авторитетом Трех Вед. Частично общеиндийские философские интересы восстанавливаются и из трактата по дискуссии «Чарака-самхиты».

Теперь мы переходим к философским традициям, которые к началу эпохи Гуптов еще не создали базовых текстов, позволяющих говорить о сложении их систем-даршан.

Санкхья. То, что это направление философской мысли оказалось в их числе, вызывает, как уже отмечалось, некоторое недоумение. Действительно, начала философского анализа у протосанкхьяиков восходят уже к шраманскому периоду — той эпохе, когда об остальных значительных философских школах брахманизма фактически речь еще и не шла. В период формирования основных философских

традиций санкхья была представлена уже в нескольких редакциях, одна из которых (школа Панчашикхи), вероятно, стояла у истоков ранних текстов класса «Шаштитантры». Наконец, к рубежу новой эры весьма «экономная» в отборе главных философских направлений «Артхашастра» называет санкхью первой из дисциплин философии-анвикшики. Тем не менее эта влиятельнейшая философская традиция не дает (вплоть до зрелого средневековья) сутр и лишь к V в. формулирует свои доктрины в стихотворной «Санкхья-карике». В чем же дело? Ключевых причин, на наш взгляд, было две. Первая — длительный опыт составления текстов-перечней, сопровождаемых учительскими пояснениями (см. гл. IV), которые, исходя из аналогий в буддийской Абхидхарме и ряде других буддийских традиций, могли функционально замещать тексты сутр. Вторая — беспрецедентный плюрализм в традиции санкхья, при котором вполне равноправные школы радикально расходились друг с другом по способу решения самых фундаментальных проблем, благодаря чему долгое время отсутствовало то «ортодоксальное» направление, которое могло бы хотя бы временно унифицировать общее наследие, преодолевая внутренние оппозиции.

Причину же самой беспрецедентности этих дивергенций следует видеть, в свою очередь, в том, что в санкхье мы имеем *locus classicus* индийского гносиса (см. Введение), в котором плюрализация течений находит точные аналогии с органическим самоутверждением «взаимоотрицающих» школ в историческом гностицизме³¹.

Об уровне поляризации школ в санкхье свидетельствуют уже подробные списки учителей, по степени подробности не имеющие параллелей в других традициях. Основных этих списков нам известно три. Первый — в «Махабхарате» — называет более двух десятков учителей (XII.306.57—60), из которых, правда, большую часть составляют легендарные персонажи, но здесь же появляется и вполне историческая кушанская фигура Варшаганы. Второй представлен весьма ранним (середина VI в.) и аккуратным по характеру изложения комментарием к «Санкхья-карике» буддийского монаха Парамартхи — «Суварна-саптати», сохранившимся в китайском переводе. Парамарта называет несколько связующих звеньев между Панчашикхой и Ишваракришной, составителем «Санкхья-карики», в числе коих некий Хо-киа, Улука (Ulūka), а также По-по-ли, в котором индологи видят «Баддхали». Самый значительный перечень учителей, соотносимых с кушанской эпохой, представлен в «Юктидипике». Список открывается учителем Харитой (Hārīta), за ним следует тот же Баддхали (Bāddhali), далее Кайрата (Kairata), известный нам уже Паурика, Ршабхешвара (Rṣabheśvara),

Панчадхикарана, Патанджали, Варшаганья, Каундинья (Kaundīnya), Мука (Mūka). Поскольку часть рукописи перед именем Хариты испорчена, а после Муки стоит «и прочие»³², можно полагать, что и этот солидный перечень весьма не полон. О разветвленности учительской традиции санкхьи свидетельствует и сама «Санкхья-карика», указывающая на длительную традицию передачи доктрины от учителя к ученику (ст.71), а также вступление к той же «Юктидипике», где ясно сказано, что у Ишваракришны было весьма много предшественников, опыт которых он так или иначе усвоил.

Хотя о большинстве названных философов известны лишь имена, некоторые из них оставили потомкам и более значительное наследие, с чем нам сейчас и предстоит разобраться (об одном из ранних философов-санкхьяиков, Паурике, см. гл.IV)³³.

1. Имя Панчадхикараны (Pañcādhikaraṇa) означает «пять топиков». Уже это прозвище ориентирует нас на образ профессионального философа, что подтверждает его характеристика как tāntrika (эксперт в дисциплине знания), данная в «Юктидипике», источнике всех наших сведений о нем³⁴.

Школе Панчадхикараны приписываются три концепции, каждая из которых должна была оспариваться санкхьяиками-оппонентами.

Согласно первой, способности восприятия (индрии) происходят непосредственно из материальных элементов (bhautika), а не от *аханкары*, как полагали большинство санкхьяиков, по второй концепции всех видов «инструментария» (karaṇa) насчитывается десять, не больше и не меньше. Это значит, что Панчадхикарана понимал категорию «инструментария» нерасширительно, отождествляя его только с индриями — пятью органами восприятия и пятью способностями действия, — не включая сюда «внутреннего инструментария». Третья концепция была связана с определением тонкого тела (sūkṣma-śarīra) — посредника между субъектом-пурушей и физическим телом, который, по космологии санкхьи, собственно и трансмигрирует, перевоплощаясь из одной «грубой оболочки» в другую. По мысли этого философа, тонкое тело есть тело «метаморфозное» (vaikṛta), в определенной мере полуматериальное и трансмигрирующее под действием баланса заслуги и не-заслуги в прежних рождениях индивида. Наконец, Панчадхикарана выдвинул и свою классификацию ментальных состояний (bhāva), они делятся у него на «природные» и «приобретенные», которые далее — на соответственно три («одновременное-с-началом мира», «внутреннее» и «приобретенное») и два («непосредственное» и «опосредованное») вида. Кроме того, этот философ выдвинул тезис, согласно которому «инструменты познания» совершенно лишены собственной

активности и, подобно высохшему руслу реки, нуждаются для функционирования в постоянном «наполнении» от прадханы/пракрити³⁵.

2. Патанджали (Patañjali) санкхьяиков не следует отождествлять с Патанджали — составителем (или редактором) «Йога-сутр». Философу принадлежат четыре концепции, выражающие его несогласие с одним из базовых принципов других школ санкхьи, а также с мнениями Панчадхикараны. Если Паурика решил на «умножение» пракрити, то Патанджали отважился на снятие принципа индивидуации — аханкары. По его убеждению, как бы «не следует умножать сущности» (ср. Оккамова бритва): примысливание-себя — не отдельное начало, но функция интеллекта-буддхи. В трех случаях он расходится с Панчадхикараной. «Органов познания» не 10, а 12; это значит, что к десяти индриям он добавляет также интеллект-буддхи и рассудок-манас. Что же касается способа их действия, то они функционируют вполне автономно, не побуждаемые к тому извне и не поддерживаемые силой пракрити. Наконец, тонкое тело, согласно его точке зрения, каждый раз заново создается с новым воплощением в физическом теле и сохраняется ровно столько же, сколько последнее³⁶.

3. Круг Варшаганьи. С этим именем связаны очень значительный пласт наследия доклассической санкхьи и не менее сложные для историка индийской философии проблемы. Свидетельства об этом имени и сопряженных с ним философских концепциях исходят из широкого круга источников. Среди них и комментарии к базовым текстам санкхьи, йоги и ньяи, и сочинения буддийских философов Асанги-Майтреи, Васубандху, Дигнаги, Джинендрабуддхи, джайнского автора Синхасури, историков буддизма в Индии Парамартхи и Сюань Цзана (VII в.) и более поздних средневековых авторов.

Биографический аспект проблемы целесообразно начать с сообщений историков буддизма. В «Жизни Васубандху» Парамартхи Варшаганья назван царем нагов — полуантропоморфных и полуобожествленных существ с человеческим лицом и змеиным туловищем. Этот царь нагов жил близ пруда у подножия гор Виндхи. Он был очень эрудирован в санкхья-шастре, и к нему пришел с просьбой об учительстве тиртхик по имени Виндхьявасин («Обитатель [гор] Виндхи»), который, усвоив его санкхья-шастру, подверг ее ревизии, составив свой текст «Золотое семидесятистишье», по поводу которого впоследствии вступил в полемику с буддистами, «спровоцировав» контрответ со стороны самого Васубандху³⁷. Сюань Цзан утверждает, что среди «мастеров»-тиртхиков выделялся брахман Капила, что ведущие ученики его составили 18 групп и что глава их получил прозвище «Дождь» (Varṣa), потому

что родился в сезон дождей. Его же последователи благодаря этому стали известны как «группа Дождя» (*Vārṣagaṇya*). «Гроссмейстер» этого ордена (точнее, орденов) и стал составителем текста «Золотое семидесятистишье» («Суварна-сапatti») ³⁸. «Юктидипика» предлагает целый набор родственных имен: *Vārṣagaṇya*, *Varṣagaṇa*, *Vṛṣagaṇavīga*. Носитель первого имени выделяется особо: его текст называется *Bhagavāp Vārṣagaṇya* («Господин Варшаганья»).

Эти имена вызвали разноречивые трактовки самых авторитетных исследователей санхьи. Э.Фрауваальнер считает возможным реконструировать собственное имя основателя учения как *Vṛṣagaṇa*, тогда как *Vārṣagaṇya* и *Vārṣagaṇa* должны означать «приверженцы Вришаганы» ³⁹. П.Чакраварти, напротив, считает, что *Vārṣagaṇya* и есть собственное имя учителя, *Vṛṣagaṇavīga* означает, что он — «сын Вришаганы» (из чего явствует, что и отец его был философом), а *Vārṣagaṇa* и *Vārṣagaṇāḥ* — «последователи Варшаганьи» ⁴⁰. Раскладку Чакраварти принимает и Дж. Ларсон ⁴¹.

С ним солидаризируемся и мы. Реконструкция собственного имени из патронима путем этимологизации — процедура достаточно рискованная, особенно в данном случае — ввиду широкой известности «Варшаганьи» и прямого указания на «Господина Варшаганью» (отделяемого вполне четко в «Юктидипике» от его «свиты»). Китайские буддийские источники, опирающиеся на этимологизацию, дают, конечно, легендарный материал, что нужно иметь в виду и в связи с очевидно «нумерологическим» характером свидетельства о 18 школах (см. ниже в связи с вайшешикой). Тем не менее само указание на крайний плюрализм санхьи вполне, как мы могли убедиться, реалистично, и очевидно, что частные расхождения Парамартхи и Сюань Цзана не препятствуют восстановлению реального облика важнейшего направления традиции санхьяйиков. Очевидно, что его «плацдармом» был центральноиндийский регион гор Виндхи и что философский орден быстро разветвлялся и составлял какие-то тексты, вероятно, в стихах-кариках. Очень интересным представляется и указание на ассоциацию имени учителя с сезоном дождей. Более чем вероятно, что санхьяики данного направления еще не оставили свои шраманские привычки и собирались, подобно паривраджакам и буддистам, в это время года для дискуссий (в том числе с теми же буддистами), а потому и *Vārṣagaṇya* могло намекать (не переставая быть индивидуальным именем) на «сборище в период дождей» ⁴². Показательна и локализация ордена в сравнительно малоарианизированных (соответственно малобрахманизированных) горах Виндхи.

Датировка деятельности Варшаганьи представляет немалые

затруднения, однако, исходя из ретроспективных свидетельств истории санкхьи и пользуясь в качестве точки отсчета «Санкхья-карикой», ее можно отнести, как то предлагает Н.Шустер, примерно к рубежу III—IV вв.⁴³

Хотя дифференциация сообщений о философском учении Варшаганьи и его приверженцев не может не быть достаточно условной, мы все же будем (за неимением опровержений) ей следовать, опираясь на тщательный отбор этих сообщений в современном санкхьеведении⁴⁴.

Самому Варшаганье приписываются по крайней мере семь пунктов учения санкхьи. По «Юктидипике», ему принадлежало специальное определение восприятия как «функционирование органа слуха и прочих индрий» (śrotādivṛtti). В том же пассаже указано, что можно констатировать всего 11 видов «инструментария»; они ограничены в «протяженности» всех своих действий, а потому должны опираться на субтильный субстрат «тонкого тела», обуславливающего трансмиграцию индивида в этом мире. Очевидно, что глава влиятельнейшей школы санкхьяиков предлагает вариант компромиссный в сравнении с позицией Панчадхикараны и Патанджали (как говорилось, соответственно 10 и 12) и участвует в дискуссии школ по вопросу о статусе «тонкого тела». Тот же источник указывает на Варшаганью как на сторонника аккумулятивной теории танматр⁴⁵. Последние означают в санкхье своеобразные сущности материальных первоэлементов и одновременно их причины (в связи с каждой из соответствующих стихий); причиной пространства является танматра-звук, ветра — танматра-осязаемость, огня — танматра-форма и т.д. Согласно же выкладкам Варшаганьи, танматра-звук — «чистый» звук, танматра-осязаемость — «чистая» осязаемость + «чистый» звук, танматра-форма — «чистая» форма + «чистая» осязаемость + «чистый» звук и т.д. Далее, по той же «Юктидипике», Варшаганья предложил срединное решение дебатировавшегося у Панчадхикараны и Патанджали вопроса об автономности функционирования «инструментов познания»: признавая, что они получают значительную «помощь» со стороны мирового резервуара пракрити, он не исключает малую долю и их собственной энергии⁴⁶.

Современный Вяесе трактат буддистов-йогачаринов «Йога-чарабхуми» Асанги (как принято считать в сегодняшней буддологии, Асанги-Майтреи) цитирует Варшаганью уже по другому поводу:

«Следствие на самом деле предсуществует в причине вечно посредством вечного времени и постоянно — посредством постоянного»⁴⁷.

Дифференциация двух модусов перманентности времени для нас слишком трудноуловима, но очевидно, что Варшаганья по-новому формулирует базовую для санкхьяиков

доктрину причинности — саткарья-ваду, согласно которой следствие предсуществует в своей причине в непроявленном виде еще до реализации. Эта доктрина противостоит, как мы знаем, учению вайшешиков, акцентирующих новизну следствия по отношению к причине (асаткарья-вада), а также буддийскому учению о мгновенности всех феноменов (кшаника-вада).

Хотя многие отсылки на Варшаганью в средневековой литературе кажутся сомнительными, заслуживает внимания приписываемая ему классификация «пятичленного незнания» (pañcāṅga avidyā) в комментарии Вачаспати Мишры к «Санкхья-карикe» (ст.47). Комментатор полагает, что Варшаганья имеет в виду включенность в незнание четырех других негативных факторов сознания: «самости» (asmitā), страсти, ненависти и привязанности к жизни⁴⁸. О древности данной схемы свидетельствует ее воспроизведение в «Буддачарите» Ашвагхоши (XII.33), где она, как мы знаем, приписывалась еще Алара Каламе.

Э.Фрауваальнеру индология обязана восстановлением самой значительной из ассоциировавшихся с именем Варшаганьи теоретической модели; исследование полемических пассажей Дигнаги и других буддийских (также джайнских) эпистемологов позволяет реконструировать теорию семи интеробъектных реляций (saptasambandha), опорных для построения правильного умозаключения⁴⁹. К ним относятся:

1) реляция между «владением» и «обладающим» (svasvāmi-sambandha), как в случае со слугой и господином;

2) реляция между «производным» и «первичным» (vikāra-rahṭisambandha), как в случае с молоком и кефиром;

3) реляция между «следствием» и «материальной причиной» (kāryakāraṇasambandha), как в случае с повозкой и ее частями;

4) реляция между «следствием» и «действующей причиной» (naimittikanimittasambandha), как в случае с горшком и горшечником;

5) реляция между «потомством» и «источником» (mātrkā-mātrāsambandha), как в случае с веткой и деревом;

6) реляция по типу «со-путствования» (sahacārisambandha), как в случае с двумя птицами чакравака;

7) реляция оппозиции или вражды, как в случае со змеей и мангустой (vadhyaḡhātakasambandha).

Вся схема представляет собой классификацию модусов выводного знания как такового, которое позволяет по одному элементу соответствующей реляции (видимому) заключить о наличии другого ее элемента (невидимого). При этом возможна и инверсия: как по слуге можно заключить о господине, так и по господину о слуге.

Сходная модель засвидетельствована и в «Юктидипике», где даны реляции собственности и владельца (слуга и царь), природы и превращения (корова и теленок), «пищи» и «блюда» (отшельник и треножник), постоянной ассоциации (две птицы чакраваки), отношения по контрасту (холод и жара), причины и следствия (пища и едок). При этом подчеркивается обратимость этих реляций: иногда царь «выводится» посредством слуги, иногда наоборот и т.д.⁵⁰. Нет сомнения, что данная версия модели примитивнее той, которая восстанавливается по сообщениям буддийских логиков (к тому же она дефектна: здесь только шесть реляций). Интересно, однако, что, исходя из контекста данного пассажа, ее можно ассоциировать с текстом в жанре шаштитантра (см. гл. IV), что, в свою очередь, подтверждает мнение ученых, которые соотносили данный текст с именем Варшаганьи.

Очевидно, однако, что учение Варшаганьи об умозаключении не было только «самоцельным», но имело выходы и на онтологические параметры санкхьи, хотя оно и не сводимо к последним. Не вызывает сомнения, что первая реляция призвана обосновать характер взаимоотношений двух первоначал учения — прадханы/пракрити и пуруши (первая служит второму и рассматривается как его объект), вторая — «производные», именуемые обобщенно *vikāra*, и первичные, именуемые *prakṛti*, начала трехгунного мира (показательно само обозначение этой реляции, рассматриваемой в схеме). Более чем вероятно, что реляции шестая и седьмая ориентируют на взаимоотношение между самими гунами — «взаимопорождающими» и «взаимоотрицающими». Попытки Э.Фрауваальнера сделать более точные и подробные реконструкции реляций у Варшаганьи, на наш взгляд, уже более искусственны. Частично мешают и некоторые несоответствия между определениями реляций и их примерами (взять хотя бы пример для «следствия» и «материальной причины»)⁵¹.

Однако основной вклад Варшаганьи (если его считать составителем той «Шаштитантры», на которую ссылается Дигнага) в историю индийской логики нужно видеть в том, что именно он разработал трехвидовую классификацию логического вывода (ср. Ньяя-сутры I.1.5). Он дифференцирует умозаключения по типу *пурвават* (закключение от причины к следствию), *шешават* (закключение от следствия к причине) и *саманьято-дриштам* (закключение по аналогии), признанные впоследствии в весьма широком спектре философских традиций, включающем санкхью, ньяю, шиваитские системы, ранние буддийские школы и додигнаговскую традицию мадхьямики⁵².

Нетождественность свидетельств о наследии самого Варша-

ганьи и его приверженцев основывается на исторических реальностях. Нам известен лишь один случай, когда последователям Варшаганьи приписывается то же самое, что и ему самому: как и он, его «свита» отстаивала в пику Панчадхикаране и Патанджали классификацию из 11 видов «инструментария» (т.е. десять индрий и еще один — «внутренний», ментальный)⁵³. Данное схождение говорит о том, что указанная классификация имела в традиции санкхьи столь принципиальное значение, что позволяла различать целые подшколы (школа Варшаганьи — это, так сказать, санкхья с признанием 11 видов «инструментария» и т.д.). Вероятно, потому, что помимо индрий сюда включались и ментальные органы; их-то признание либо непризнание в качестве «субстанциальных» и позволяло наметить линии демаркации (разумеется, при значимости и других расхождений).

Согласно «Юктидипике», сторонники Варшаганьи в полемике по космологическим вопросам отстаивали точку зрения, по которой весь видимый мир («три мира») в период космического распада перестает быть видимым, не теряя своего бытия, или, по их словам, «уклоняется от проявляемости (vyakti), но не от существования (sattva)»⁵⁴. Вероятно, речь идет о формулировке доктрины саткарья-вада, выражающей невозможность в рамках мышления санкхьяйиков уничтожения того, что является сущим. Более принципиальный характер имело мнение последователей Варшаганьи о единичности, общности (sādharana) для всех индивидов первого эволюта пракрити — махата («мировой интеллект») ⁵⁵. Гораздо больше известно представление о множественности этого начала: оно обеспечивает функционирование всей познавательно-целеполагающей активности индивидов (а она у них не совпадает).

Изначально сложным для санкхьи был вопрос о взаимодействии двух первоначал мира — пракрити и пуруши, между которыми ее фундаментальный дуализм сам вырыл непроходимую пропасть. Если для гностического мышления логические проблемы вторичны, то философы не могли не заботиться о рациональном соединении даже несоединимого, тем более что противники санкхьи сразу же стали обстреливать эту наименее «обеспеченную» брешь в их стене (см. ниже в связи с ведантой). Дискуссии между санкхьяйиками по обоснованию контакта двух первоначал развернулись прежде всего в связи с объяснением самого познавательного акта, который мыслился через взаимодействие пуруши и первого эманата пракрити — махата-интеллекта. И здесь последователи Варшаганьи предлагают считать познавательный акт результатом отражения пуруши во флюктуациях буддхи-интел-

лекта, при котором первый как бы адаптируется к последним⁵⁶. О значимости данной дискуссии свидетельствует уже то, что она не прекращалась в санхье вплоть до самого позднего средневековья (ср. трактовки Вачаспати Мишры и Виджняна Бхикшу).

Другая и еще большая неприятность, которую уготовил санхьяикам их дуализм, заключалась в том, что им необходимо было увязать два не лучшим образом «прилаженные» друг к другу «догмата»: с одной стороны, мироздание есть результат взаимодействия пракрити и пуруши, с другой — пуруша может быть только чисто пассивным наблюдателем деятельности пракрити. Последователи Варшаганьи вопреки большинству других санхьяиков решаются проблему существенно упростить: они утверждают, что пракрити «развертывается» изначально вообще без участия пуруши в мироздании⁵⁷. Но тут же возникает новая проблема. Даже если допустить вполне автономную активность пракрити, то не избежать вопроса о мотивировке ее активности. Санхьяики с самого начала утверждают, что перед пракрити стоит задача служить целям пуруши (хотя при его онтологической устранимости от мира и даже от того, что составляет индивида, сама постановка вопроса о «задачах» не может не быть проблематичной), и в то же время исходят из постулата о ее бессознательности. Единственный выход — поиски каких-то убеждающих аналогий. И здесь «свита Варшаганьи» отличилась. Оппоненты не правы, поскольку аналогии налицо и в обыденной жизни. О том, что бессознательное может влиять на сознательное, свидетельствует хотя бы то, что готовые к совокуплению мужчина и женщина (будучи «сознательными») возбуждаются лицецерением тела («бессознательного») партнера...⁵⁸

Представляя в своей «Абхидхармакоше» полемику с сарвастивадинами с позиций вайбхашиков, Васубандху замечает, что сарвастивадинская теория причинности в существе не отличается от проповедуемой последователями Варшаганьи. В связи с этим он цитирует их максимум:

«Нет возникновения чего-либо нового или прекращения чего-либо сущего: сущее существует всегда, не-сущее существовать не будет»⁵⁹.

Первая часть этого афоризма цитируется в «Йога-сутра-бхашье» Вьясы (IV.12) и в «Ньяя-сутра-бхашье» Ватсьяяны (I.1.29). В обеих его половинках представлена формулировка доктрины о предсуществовании следствия в причине, альтернативная теориям причинности буддистов и ньяя-вайшешиков.

Перечисленными именами наследие санхьи кушанской эпохи вовсе не исчерпывается. «Юктидипика» указывает на многих предшественников составителя «Санхья-карики», имена которых не называются, но мнения принимаются, пере-

осмысляются или отвергаются в этом стихотворном трактате, выполнявшем в санххье роль сутр.

Подобные свидетельства представлены и во всех прочих комментариях к «Санххья-карике», а также в более поздних текстах, например в средневековой «Крамадипике». Исходя из этих данных, некоторые анонимные предшественники Ишваракришны вводили новые эманаты в систему космогенеза прадханы/праkritи (в частности, такой высокий по своему иерархическому статусу эон, как «неопределимое по природе» — *anirdeśayasvarūpa*, его они ставили над «великим» — махатом); другие приводили аргументы в пользу доктрины о предсуществовании следствия в причине (в дискуссиях с представителями вайшешики); третьи выясняли онтологический статус самой категории «начало мира» (например, почему система этих «начал» завершается элементом земли, а не продолжается производными от нее вещами); четвертые (на сей раз уже почти как вайшешики) классифицировали качества материальных элементов; пятые изучали природу восприятия, а также его вторичных функций как память и узнавание (из чего видно, что они их различали); шестые занимались проблемами времени (вероятно, снова в полемике с вайшешиками, признававшими в нем независимую субстанцию); седьмые делали попытки опровергнуть тех, кто отстаивал ишвара-ваду, и т.д.

Целые группы школ санххьи предлагали свои классификации дефектов чувств и ума, исследовали «лона действия» (так назывались основные диспозиции сознания, реализация которых имела последствия для будущего рождения индивида), давали свои названия таким диспозициям сознания, как «удовлетворенность» достигнутым и «достижение» (то, что ведет к «освобождению»), и разрабатывали много других проблем. Сама «Санххья-карика» изобилует имплицитными цитатами, ссылками на предшествующие авторитеты. Их воззрения цитируются и во всех комментариях к ней через формулу «...так сказали учителя» и т.д.⁶⁰. «Веданта-сутры» не позволяют сомневаться в том, что уже в первые века новой эры философы санххьи сформулировали основные пункты своей дуалистической доктрины, включавшей все отмеченные выше логические лакуны, заложенные в ее глубинном устройстве. Другие важные пассажи «Веданта-сутр» позволяют утверждать, что кушанские санххьяики, сохраняя многие приметы своего шраманского прошлого, не только индуинизируются, но и отстаивают свою причастность к учению текстов шрути, прежде всего «средних» Упанишад, действительно, как мы знаем, вобравших в себя многие элементы их мировоззрения. «Веданта-сутрам» мы обязаны также расширением наших представлений о самом контексте

философствования санкхьяиков, активно полемизировавших не только друг с другом или с буддистами, но и с брахманистскими направлениями, в первую очередь с самой ведантой. Аналогии, призванные объяснить взаимодействие обоих полюсов дуализма санкхьи (железо и магнит, «целесообразная» деятельность молока и питание теленка и т.д.— см. ниже), функционально сходные с экстравагантной аналогией «свиты Варшаганьи», позволяют заключить о специальной разработке примеров для силлогизмов, выдвигавшихся санкхьяиками в диалоге с внешними оппонентами.

Было бы удивительно, если бы многочисленные параллельные школы санкхьяиков не реализовали своих возможностей в текстах. Комментаторы «Санкхья-карики» неоднократно упоминают и цитируют «Шаштитантру»; в завершающих ее стихах о «Шаштитантре» прямо говорится как об исходном материале для трактата Ишваракришны (см. ст. 72—73), который он «сжал», оставив лишь квинтэссенцию учения. Как и в предшествующий период, речь снова должна идти, вероятно, не о единичном тексте, содержащем «учение о 60 топиках»⁶¹. Возможно, что наряду с текстами-перечнями (буддийского типа) в традиции санкхьи могли появиться и сочинения обычного типа. Так, два комментария к «Санкхья-карике» — «Санкхья-саптати-вритти» и «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады — передают положение «Шаштитантры», согласно которому пракрити функционирует, управляемая пурушей⁶². Китайский комментарий Парамартхи приводит более полную цитату: «Прадхана — то, в чем пребывает пуруша, и по этой именно причине она может функционировать»⁶³.

Еще более важное сообщение о содержании «Шаштитантры» есть в той же «Юктидипике». Там говорится, что в тексте под этим названием были объяснены три типа выводного знания, признаваемые санкхьяиками: пурватат (умозаключение об объекте будущего времени — когда, увидя высокие облака, делают вывод, что будет дождь), шешават (умозаключение об объекте прошедшего времени — когда по замутненной воде выводят, что был дождь), саманьято-дриштам (вывод по аналогии; когда из-за перемещения солнца заключают о наличии у него движения по аналогии с Дэвадаттой, который перемещается с одного места на другое посредством ходьбы)⁶⁴. Сама «Шаштитантра» в комментаторской литературе изрядно мифологизируется (она представлена, в частности, в виде первозданной исполинской Шастры и приписывается наряду со многими другими авторитетами самому Капиле) в полном соответствии с индуистской традицией понимания генезиса дисциплин знания⁶⁵. Как мы смогли убедиться, анализируя модель семи реляций, мнение ведущих санкхьеведов об участии Варшаганьи или его школы

в редактировании текста этого жанра представляется вполне реалистичным.

Более поздняя индийская традиция называет и другие тексты санкхьяиков. Один из них именуется «Атрея-тантра»⁶⁶. Но вот свидетельство «Юктидипики», как всегда, нас выручающей. Комментарий указывает, что «Санкхья-карика» была создана и для облегчения задачи учеников санкхьи, которые должны были осваивать специальные и трудноизложенные сочинения, содержащие полемику с теми, кто учит о «сознательной» причине мира (ведантисты), об Ишваре (речь идет о йогинах и о других «теистах»), об атомах (вайшешики) или об «уничтожении» всего после смерти (натуралисты), а также о том, что пуруша есть лишь модус трансформаций пракрити (натуралистически мыслящие санкхьяики или натуралисты в обобщенном виде). Для них в этих текстах «тонко мыслящие учителя вырыли опасные пропасти аргументов»⁶⁷.

«Юктидипика» не только свидетельствует о воззрениях анонимных учителей, она ориентирует нас и на предметы некоторых «анонимных» текстов, где, в частности, исследуется причина страдания, дается термин для совместного функционирования трех органов познания (буддхи/интеллект, аханкара/примысливание-себя, манас/ум), выявляется механизм восприятия и т.д.⁶⁸. В одном случае тот же источник упоминает и конкретный текст: речь идет о некоей «Санграхе», где изложены уже знакомые нам 60 топиков санкхьи⁶⁹. Судя по названию, означаемому «выжимки», «компендий», речь, как и в случае с «Шаштитантрой», идет о жанре текстов (на сей раз уже кратких), в которых также представлены 60 топиков.

Хотя отсутствие базового текста, могущего наглядно продемонстрировать саму структуру мышления философской традиции, препятствует сколько-нибудь широким обобщениям, некоторые закономерности в развитии санкхьи на стадии параллельных школ все же выявляются. Прежде всего нельзя не обратить внимание на тот факт, что сравнительно скромные опыты диалектики санкхьи эпохи атомарных учительских традиций с лихвой восполняются в кушанский период. Практически все доктрины санкхьяиков реализуются в теоретической дискуссии, и даже отдельные аналитические опыты (связанные прежде всего с классификацией элементов «инструментария») даны в полемическом контексте. В ходе активных дебатов школ санкхьи друг с другом и с внешними оппонентами разрабатываются уже устоявшиеся топики, перекрывающие области онтологии, эпистемологии, логики и космологии. Поэтому «дисциплинарное» содержание наследия уже доклассической санкхьи представлено с достаточной полнотой.

Любопытные черты философского менталитета демонстрирует ведущая из школ санхьи — школа Варшаганьи. Ее модель семи выводных реляций свидетельствует о типичном для мышления санхьи вторжении онтологии в области логики: казалось бы, вполне формальные дистинкции модусов основания логического вывода отчетливо отражают и онтологический дуализм, и теорию трех гун, и космологическую доктрину. Намеченная в той же модели дифференциация материальной и инструментальной причин свидетельствует об общетеоретических интересах санхьяйков. Зато вполне «доктринальны» афоризмы круга Варшаганьи, которые цитируются буддийскими философами и отражают стремление предельно отточить учение саткарья-вады — *ex nihilo nihil est*. То, что мы не замечаем среди предметов философствования параллельных школ санхьи топиков этико-сотериологического характера, свидетельствует, как можно полагать, не об отсутствии их вообще, а о том, что они не привели к той степени расхождения мнений, которая могла бы обратить на себя внимание комментаторов «Санхья-карики». Тем больший интерес вызывает то обстоятельство, что предметы поляризации школ позволяют говорить о наличии системного подхода их представителей к философской проблематике. В этом смысле вовсе не случайной видится последовательность расхождений школ Панчадхикараны, Патанджали и круга Варшаганьи одновременно в классификации «инструментария», трактовке тонкого тела и обоснованиях статуса (и количественных параметров) космических эволютов.

Йога. Как и на предыдущем этапе, философствование йогинов трудно отделить от деятельности санхьяйков. Правда, и это уже отмечалось, йогини к рубежу новой эры начинают обособляться от санхьяйков в определенных материях, притом именно философских. Однако в кушанский период данные о философских расхождениях по проблеме существования Ишвары и условиям «освобождения» отсутствуют (они вновь выявятся на следующем этапе, когда сформируются базовые тексты обеих даршан). С рассматриваемым периодом можно соотнести разве что отдельные тенденции дискурса йогинов, освоение общего наследия санхья-йоги под углом зрения некоторых особых философских интересов и способов дискуссии. На близость философствования йоги к традициям санхьи указывает уже то обстоятельство, что почти все цитаты из древних авторитетов в «Йога-сутра-бхашье» Вьясы (единственный наш источник по кушанской йоге) соотносятся с теми же учителями, которые, по субкомментариям Вачаспати Мишры, занимают ведущее место и в санхье, прежде всего с Панчашикхой, но также и с Варшаганьей.

Пытаться установить достоверность этих атрибуций, особенно в связи с Панчашикхой, которому средневековая комментаторская традиция приписывает большинство цитат Вясы (будь то философские, к коим мы обратимся, или нефилософские, кои опустим), — дело безнадежное. Традиция на то и традиция, чтобы приписывать авторитетные речения уже «апробированным» авторитетам (вспомним, сколько буддийских текстов соотносится с Нагарджуной, а ведантистских — с Шанкарой). Потому мы распределим эти цитаты не по «авторству», но по предметному принципу. Ответ на вопрос о причинах «запаздывания» йогинив с созданием базового текста философской даршаны может быть (на современном уровне знаний о предыстории брахманистских философских систем) пока только один — тесная связь с процессами в истории санкхьи, пока еще также не способной найти выход из «равновесия» альтернативных школ.

1. Наибольшее число цитат Вясы из древних авторитетов связано с проблемой соотношения субъекта — пуруши с трехгунным миром объектов — пракрити и ее эманатами. Эти фрагменты целесообразно распределить в зависимости от того, противостоят ли субъекту первоначально космоса или его эволюты.

В первом случае мы располагаем двумя фрагментами (II.18 и II.22). Прежде всего псевдо-Панчашикха жестко различает три гуны (составляющие, как мы помним, самоё прадхану/практи) и пурушу в качестве «агентов» (*karitṛ*) всех действий и соответственно «не-агента» (*akartṛ*). Последний квалифицируется как одновременно и отличный от первых, и «сходный» с ними — ввиду его соучастия в познавательном акте. И здесь же он определяется (исходя из этого двуединого соотношения) как «наблюдатель» (*sākṣin*) осуществляемых им процессов (II.18)⁷⁰. Другая цитата появляется после констатации безначальной связи пуруши и пракрити, которая также подтверждается авторитетом псевдо-Панчашикхи (II.22).

«Ввиду безначальности связей носителей качеств (*dharmīn*) их качества (*dharmā*) также находятся в безначальной связи»⁷¹.

Под этими «качествами» следует понимать, опираясь на контекст цитаты, «средство видения» — *darśana* (имеется в виду созданный Практи когнитивный аппарат индивида) и само «видение» — *dṛk* (имеется в виду пуруша).

Специально рассматривается проблема корреляции пуруши с этим когнитивным аппаратом и его деятельностью. Хотя, как мы видели, данный предмет вызвал дискуссии и в санкхье, йогини имели все основания особенно интересоваться этим вопросом — их философствование «работало» с более «практической» редакцией гностической модели, в которой преобладали специфические интересы организации медитатив-

ных опытов для «продвинутого» адепта. Авторитет, на который опирается Вьяса (снова псевдо-Панчашикха), оставил три афоризма, описывающих механизм корреляции пуруши и гунного менталитета (в йоге таковым оказывается citta), обеспечивающего неведение пуруши относительно своей аутентичности (причина «закабаления»), и один, посвященный обнаружению этой аутентичности (причина «освобождения»).

Отрицая точку зрения, по которой пуруша и менталитет должны дать при «взаимодействии» разные виды опыта, этот авторитет лаконично констатирует:

«Один только опыт [обеспечивается обоими] — опыт в виде знания»
(I.4)².

Суть аргументации состоит в том, что если бы оба не производили один и тот же когнитивный акт (типа «Я вижу горшок»), то не было бы сложности и при их дифференциации. Но вот он объясняет механизм «закабаления» более обстоятельно (II.20—IV.22):

«Ведь сила „вкусила“ (bhoktr) не трансформируется и не входит в [реальный] контакт [с объектом]. Кажущаяся соединенной с трансформирующимся объектом, она как бы адаптируется к флюктуациям того [интеллекта]. И это называется общей флюктуацией интеллекта-буддхи...»³.

Смысл сказанного — в сущности различения пуруши и буддхи/интеллекта через выявление их иллюзорного единства в процессе познания. Заслуживает внимания указание, что речь идет именно об общей флюктуации буддхи (это подразумевает наличие и других, более частных).

Наконец, в связи с «освобождением» цитируемый Вьясой авторитет как бы резюмирует дискуссию йогов относительно того, достаточно ли для обретения этого состояния реализации глубинного различия между пурушей и менталитетом (II.17):

«Через избежание причины этого смещения [одного с другим это] — средство противодействия страданию абсолютно»⁴.

2. Следующим по значению направлением дискурса школ йоги оказывается исследование основ трехгунного мира — рассматриваемого уже независимо от вовлеченности в него «чистого» субъекта. Дошедшие до нас фрагменты распределяются как посвященные пракрити — источнику всех феноменов «проявленного мира», трем гунам и их ближайшим проявлениям.

Первоначало феноменальных форм системно определяется одним из авторитетов следующим образом (II.23):

«Прадхана, ограниченная только модусом статики (sthiti), не была бы прадханой, так как не была бы причиной [своих] производных. Если бы [она] была ограничена только модусом динамики (gati), то также не была бы прадханой, так как [сами] производные были бы безначальными. Только по совмещению [обоих] модусов она получает

именование прадханы — не иным образом. То же рассуждение применимо и к другим предполагаемым причинам»⁷⁵.

Афоризм нуждается в пояснении. «Производные» прадханы (макат, эготизм и прочие начала мира и индивида) были бы безначальными в том случае, если бы постоянно динамичная прадхана всегда их производила (без периодических «интервалов», связанных с диссолюцией мира, когда прадхана перестает действовать). Видимо, философ-йогин полагает, что при допущении их безначальности терял бы смысл разговор о прадханае как причине мира, которая должна отличаться от них именно по этому признаку. Что имеется в виду в связи с «другими предполагаемыми причинами», однозначно определить довольно трудно. Возможно, речь идет о первых эманатах прадханы.

Другой афоризм касается дискуссии на тему единичности причины мировых феноменов, и тут цитируется уже хорошо знакомый нам Варшаганья (III.53):

«Ввиду отсутствия различия по „протяженности“ или по причине [наличия чего-то] „разделяющего“ нет множественности в корне [всех] вещей»⁷⁶.

Мы уже ссылались на предположение П.Чакраварти, что здесь можно увидеть ответ на вызов «диссидента» среди санкхьяиков — Паурики, умножающего первоначало мира⁷⁷. Однако контекст этой цитаты у Вясы — в полемике с атомистической доктриной вайшешиков — допускает интерпретацию данного положения и как возражение на плюралистическую доктрину древнеиндийских атомистов.

Три афоризма авторитетов йоги посвящены непосредственно гунам. Первый касается различения самих гун и их вторичных рефлексий; мгновенность флюктуаций менталитета объясняется подвижностью флюктуаций самих гун; первые восходят ко вторым как к своим причинам (II.15)⁷⁸. Другой посвящен сложной дискуссионной проблеме: как увязать взаимоотрицательность и антагонистичность трех гун с их кооперированием, взаимодействием? Эта проблема доставила немало хлопот и санкхьяикам, о чем свидетельствует цитирование афоризма в «Юктидипике». Йогини определенной школы (цитата Вясы идентифицировать ее не позволяет) находят здесь компромиссное решение. Внешние, как бы уже ощутимые модусы трех гун (прежде всего порождаемые ими в индивиде состояния радости, страдания и апатии) обнаруживают взаимную борьбу, однако на уровне их глубинных, «родовых» (sāmānya), ноуменальных аспектов дело обстоит несколько сложнее (II.15)⁷⁹. Фрагменты учения о гунах завершаются стихотворным афоризмом, приписываемым снова Варшаганье (IV.13):

Глубинная форма гун не входит в сферу зримого, но то, что в нее входит, подобно фантому пусто и совершенно пусто⁸⁰.

Полемичность приведенного стиха очевидна: он обращен к тем оппонентам, скорее всего буддистам (ср. общий контекст соответствующих пассажей Вьясы), которые требовали, вероятно, указать локализацию этих принципиально ненаблюдаемых «реалий». Однако не менее очевидно, что сам разговор о «глубинной форме гун» напоминает как раз буддийское понимание дхарм как ноуменальных «атомов» бытия.

3. Наследие школ йоги включает и определения ментальных состояний, что заставляет вспомнить о преобладании аналитических конструкций в самих «Йога-сутрах» (см. гл. I). Так, базовый элемент классификации пяти «препятствий» (клеша) аутентичному знанию — незнание-авидья определяется одним из авторитетов как «услаждение объектами» (II.15)⁸¹. Ясно, что дефинировались и другие элементы того же ряда: чувство «индивидуации», страсть, ненависть и привязанность к жизни, с которыми мы встречались уже на материале санкхьи, но которые занимают специальное место в сутрах йоги (см. II.5—9).

Еще более актуальным для ее школ было дефинирование конечной цели адепта — состояния «освобождения». Авторитет, которого Вьяса именуется «почти учитель» (*ācāryadeśīya*), определяет устранимость как прекращение функционирования менталитета (II.24). Эта дефиниция становится у него предметом специального изыскания: когда нет причин невидения, прекращается функционирование менталитета, и это не-видение, являющееся причиной «закабаления», прекращается с наступлением видения⁸².

4. Прочие высказывания древних авторитетов йоги касаются вопросов более или менее частных (по сравнению с их основной проблематикой). Один из их афоризмов гласит (III.44):

«Различение этих [индивидуальных вещей], следующих единому родовому сходству, — только по [индивидуальным] свойствам»⁸³.

Это значит, что каждая вещь рассматривается как двухкомпонентная. Например, этот горшок = «горшковость» + отличительные свойства данного горшка (такой-то цвет, размер и т.д.). Контекст цитаты Вьясы позволяет предположить, что указанным образом йогины мыслили условия восприимчивости предметов, т.е. она должна предполагать восприимчивость как своего рода эйдоса предмета, так и его конкретных, «эмпирических» свойств. Переводчик «Йога-сутр» Дж. Вудс отмечает сходство данной концепции с идеями грамматиста Патанджали, у которого вещь (*dravya*) описывается в качестве агрегата (*samudaya*), родовой формы и индивидуальных «раз-

личителей» (I.217, I.289, I.377, III.3)⁸⁴. Очевидно, однако, что у йогингов аналогичная дифференциация представлена в ином контексте — связанном с объяснением воспринимаемости вещей.

Специального интереса заслуживает цитируемый Вьясой стих, в котором предлагается девятичная классификация видов причинности (II.28):

В связи с возникновением, устойчивостью, проявлением, модификацией, презентацией, достижением, разъединением, трансформацией и стабильностью причина считается девятичной.

Каждый из элементов этой классификации схемы раскрывается Вьясой на конкретных примерах:

1) причина возникновения (*utpatti-kāraṇa*) — ум = манас как причина ментального процесса;

2) причина устойчивости (*sthiti-kāraṇa*) — «задачи» пуруши как причина функционирования манаса, пища как причина «стойкости» тела;

3) причина проявленности (*abhivyakti-kāraṇa*) — свет как причина обнаружения цвета;

4) причина модификации (*vikāra-kāraṇa*) — объект восприятия как причина флюктуации манаса, огонь как причина пищеварения;

5) причина презентации (*pratyaya-kāraṇa*) — «идея» дыма как причина ассоциативной «идеи» огня;

6) причина достижения (*prāpti-kāraṇa*) — следование ступеням йогического тренинга как причина появления «различительного знания»;

7) причина разъединения (*viyoga-kāraṇa*) — следование тому же тренингу как причина разлуки с «нечистотой»;

8) причина трансформации (*anyatva-kāraṇa*) — ювелир как причина превращения золота в украшение;

9) причина стабильности (*dhṛti-kāraṇa*) — тело как причина стабильности органов чувств, материальные первоэлементы как причина стабильности тела⁸⁵.

Обобщения в связи с вышеизложенным материалом по йоге еще более затруднительны, чем реконструкция основных интенций философского мышления санхьяйиков периода параллельных школ, уже потому, что имеющийся у нас материал еще более фрагментарен. Более того, он составляет предположительно лишь небольшую долю наследия школ йогингов. Те немногие закономерности, которые можно извлечь из изложенного материала, ориентируют нас на мысль о сочетании в школах йогингов полемической диалектики с классификационной аналитикой (последняя получила в дальнейшем преимущественное развитие на стадии «Йога-сутр»). Что касается «дисциплинарного» состава топиков, то видно преобладание предметов онтологического порядка и связанных

с проблемами сотериологии. Онтологические топик, в свою очередь, делятся на актуальные для специфического наследия санхья-йоги: «чистый» субъект и мир гунных объектов, «чистый» субъект в корреляции с прадханой/пракрити и «ее производными», три гуны в различных модусах и предметы с доктринальной точки зрения «нейтральные».

Для философствования йогинив характерна установка на дифференциацию феноменального-ноуменального при рассмотрении основных топиков. Они различают эти уровни при сопоставлении флюктуаций менталитета с лежащими в их основе флюктуациями самих гун. Сказанное относится и к дифференциации девяти типов причинности. Дискурс на предмет прадханы/пракрити как причины мира демонстрирует интерес йогинив к общетеоретическим аспектам всей каузальной проблематики (критерии причины мира, ее единства-множественности). Если наши соображения в связи с установкой йогинив на воспринимаемость в предмете общеродового наряду с индивидуальным верны, то можно говорить об их реализме (в средневековом значении термина — ср. ниже применительно к вайшешике)⁸⁶. От большего пока воздержимся за отсутствием аутентичного материала.

Другие школы. То, что названные философские направления не были единственными среди тех, что как-то дали знать о себе в кушанскую эпоху, свидетельствуют полемические пассажи буддийской литературы и веданты. Эти источники не оставляют сомнения в том, что философский дискурс постепенно усваивается новыми индуистскими течениями. Так, полемика «Веданта-сутр» (II.2) с ишваравадинами позволяет утверждать: существовало философское направление, настаивавшее на том, что божество Ишвара является не материальной, но только инструментальной причиной мироздания, бытийно отличной и от Атмана, и от мира. В своих дискуссиях с оппонентами, а ими в первую очередь должны были оказаться ведантисты, всегда отстаивавшие прямо противоположную пантеистическую доктрину, они пользовались доводами от аналогий. Сам термин *īśvara* при всем своем общеиндуистском значении можно соотнести с предположением, что противниками ведантистов были шиваиты, ибо та «деистическая» концепция, о коей речь, сопоставима с более поздними шиваитскими построениями (пашупаты и др.). Полемический фрагмент школы Нагарджуны, в котором оппонент предстает почитателем Вишну, не дает возможности подробно говорить о характере аргументации противника мадхьямиков, за исключением того, что они отстаивали божество в качестве агента космического созидания⁸⁷.

Теперь перейдем к тем традициям, которые осуществили

систематизацию философского наследия своих предшественников к концу периода древности.

Вайшешика. Появление специфических категорий вайшешики (в системном, что существенно важно, виде) в разделе по дебатам «Чарака-самхиты» позволяет отнести первые шаги по систематизации наследия этой философской традиции уже к самому началу кушанской эпохи. Наиболее серьезные аргументы в связи с хронологией этого процесса были предложены авторитетными исследователями вайшешики Х.Уи и К.Поттером. Они учитывают те обстоятельства, что Ашвагхоша (I-II вв.) еще не знает доктрин, сопоставимых с «системной вайшешикой», «Вибхаша» и «Махавибхаша» сарваствивадинов знают их лишь приблизительно, тогда как Нагарджуна и Арьядэва (II-III вв.) — уже хорошо⁸⁸. Но тот же Х.Уи приводит китайские свидетельства о параллельном функционировании 18 «групп» вайшешики⁸⁹.

Хотя эти свидетельства относятся скорее к эпохе, следовавшей уже за созданием «Вайшешика-сутр», указание на плюрализм в традиции вайшешиков здесь налицо (несмотря на нумерологический характер самого числа школ — см. выше). Нужно предположить, что эта плюрализация школ наблюдалась и до создания базового текста: как мы уже видели, расхождения вайшешиков по ряду достаточно важных вопросов можно соотнести еще с предшествующим периодом. В таком случае перед нами ситуация, аналогичная той, что сложилась в доклассической санкхье (вспомним о тех же 18 школах, о которых также сообщали китайские источники в связи с Варшаганьей). Однако процесс унификации и систематизации доктрины здесь протекал быстрее. Это подтверждает раннее появление «Вайшешика-сутр», в которых можно видеть наиболее древний из базовых текстов шести даршан.

Об их древности говорит и их более чем скромный полемический материал, в котором представлены такие оппоненты, как мимансаки (притом еще на своей досистемной стадии) и философы общеведийской ориентации (различать среди них школы весьма затруднительно). Тем не менее мы не можем принять и крайнее «удревнение» памятника, отстаиваемое многими европейскими и особенно индийскими историками философии. В результате датировка текста II в. н.э. представляется нам наиболее реалистичной.

Имена предполагаемого общеведийской традицией составителя памятника — Kaṇāda, Ulūka, Kaṇabhaḥṣa, Kaṇabhuj, Kaṣyapa. Последнее указывает на его клановую принадлежность, первое, третье и четвертое означают «Поедатель атомов», что отражает атомистическую доктрину вайшешики, а второе — «Сова» и, по преданию ньяи, связано с тем, что

Шива явился ему в облике этой птицы. Все остальное, что дошло о Канаде, носит также мифологический характер⁹⁰. Правда, оно нас побуждает к осмыслению места вайшешики в рамках индуистского «сектантства». Однако речь может идти лишь только о какой-то, притом, вероятно, не самой древней, шиваитской редакции вполне «ортодоксального» брахманизма. В том, что перед нами брахманизм вполне ритуалистического характера, нам очень скоро предстоит убедиться.

Хотя текст «Вайшешика-сутр» радует историка философии своей древностью, он одновременно обескураживает своей исторической нестабильностью⁹¹. Дело в том, что он дошел в различных редакциях, среди которых в качестве основных пока можно различить две. Вплоть до 60-х годов нашего столетия индология работала преимущественно с текстом сутр, дошедшим с комментарием Шанкара Мишры «Упаскара», датируемым примерно XV в. С 60-х годов обнаруживаются редакции текста и с другими комментариями, в том числе с «Вайшешика сутра-вритти» Чандрананды. По мнению Э.Фрауваальнера, это наиболее ранний из всех открытых, созданный, возможно, уже в X в.⁹², хотя в настоящее время его датировка пересматривается.

Собственно философский материал представлен в «Вайшешика-сутрах» внушительнее, чем почти во всех остальных базовых текстах шести даршан (за исключением ньяи). Из приблизительно 360 ее сутр около 345 (примерно 95% текста) связаны с философской проблематикой. Однако для характеристики вайшешика-даршаны как целого немаловажное значение имеют и нефилософские пассажи преимущественно VI главы, посвященные таким материям, как порядок приглашения на жертвоприношение, получение собственности, возможность устранения противника (исходя из его статуса), правила, касающиеся четырех ашрам, «верность» и «чистота». Нефилософский материал вайшешики оказывается, таким образом, вполне сопоставимым с проблематикой нефилософской мимансы (см. гл.IV): в обоих случаях речь идет о традиционном ритуализме, дхарме дваждырожденных, системе ценностей «ортодоксального» брахманистского общества. В целом философская проблематика как бы обрамляет отдельные экстракты нефилософского материала, включая их в свой общий теоретический контекст. Этим контекстом оказывается исследование аксиологии и сотериологии⁹³.

«Вайшешика-сутры» делятся на десять книг, семь из которых состоят из двух глав. С точки зрения тематической организации материала базовый текст вайшешиков напоминает в некоторой степени «Натья-шастру»: как и систематизаторы теории театра, систематизаторы философии вайшешики

допускают постоянное «пересечение» топиков, отвлечение от основной темы ради «попутных» и возвращение к, казалось бы, уже неоднократно разобранным. Подобный способ построения текста, переходящий порой в некоторую внешнюю хаотичность, — определенное свидетельство малой разработанности тематики вайшешиков на досистемной стадии. Канада или любой другой сутракарин (составитель сутр) явно спешит «объять необъятное», возможно побуждаемый к тому и систематизаторскими достижениями мимансаков — своих главных оппонентов и соперников в «ортодоксальности». С тем большим вниманием историк индийской философии должен вслушиваться во все интонации вайшешика, разрабатывающего систематизацию своей философии скорее внутрилогическими, нежели композиционными средствами.

Книга I, гл.1⁹⁴ предметом сутр объявляет разъяснение дхармы. Она определяется как то, из чего происходят «возвышение» (abhyudaya) и «высшее благо» (niḥṣreyasa). Священная традиция авторитетна вследствие того, что она сообщает о дхарме. Затем говорится об условиях достижения и высшего блага; к ним относится истинное познание, которое порождается «особой дхармой» и заключается в постижении сходств и различий шести категорий: субстанции (dravya), качества (guṇa), действия (karma), общего (sāmānya), особенного (viśeṣa) и присущности (samavāya). Пропедевтика заканчивается, вайшешики переходят к своей основной теме — системной содифференциации названных категорий.

Первым предметом развернутой аналитической экспозиции становятся категории субстанции, качества и действия. Вначале они определяются через перечисление: называются 9 видов субстанции (земля, вода, огонь, ветер, пространство-акаша, время, пространство-дик⁹⁵, манас, Атман), 17 видов качества (цвет, вкус, запах, осязаемость, число, размер, отдельность, контакт и разъединение, отдаленность и близость, «деятельность интеллекта»⁹⁶, удовольствие и страдание, желание и отвращение, усилие), а также 5 видов действия (бросание вверх, бросание вниз, сжатие и расширение, передвижение). Далее все три категории рассматриваются с точки зрения того, что их только объединяет и не разъединяет. «Субстанции, качества и действия неразличны в том, что они существуют, вечны, связаны с субстанцией, оказываются и следствием и причинами чего-то и относятся к общему и к особенному» (I.1.8).

Затем они рассматриваются с точки зрения того, что объединяет лишь две из них, отделяя от третьей. Это — свойство производить себе подобное: субстанции производят субстанции, качества — качества, тогда как «действие, произведенное действием, неизвестно». Наконец, выясняется, что

их полностью различает: это — свойство быть совместимыми со своими следствиями и причиной. «Субстанция не разрушается ни следствием, ни причиной» (по комментариям, нити и ткань не находятся в состоянии взаимоотрицания), качество, напротив, «разрушается» ими (предшествующий звук и мысль «убиваются» последующими), действие же находится «в противоречии» со своим следствием. Только после этих сопоставлений даются различительные дефиниции трех категорий (I.1.15-17):

«Определение субстанции: то, что обладает действиями и качествами, будучи их присущей причиной (samavāya).

Определение качества: то, что локализуется в субстанции, [само] не обладает качеством и не является независимой причиной соединений и разъединений.

Определение действия: то, что локализуется только в одной субстанции, не обладает качествами и является независимой причиной соединений и разъединений»⁹⁷.

Кажется, что дефинированные категории станут теперь предметом индивидуализирующих характеристик. Однако сутракарин снова рассматривает их «коллективно», в первую очередь с точки зрения применимости к ним атрибута «быть причиной». Субстанция и качество — общие причины субстанций, качеств и действий, действие — соединений, разъединений и инерции⁹⁸ (но не субстанций). Далее они рассматриваются «коллективно», уже с точки зрения способности быть следствием. Субстанция может быть общим следствием многих субстанций, как следствием многих субстанций могут быть и отдельные качества (числа начиная с двойки, соединение и разъединение), но вот действие следствием многих действий быть не может (в силу своего отличия от качества). Не может оно быть и следствием многих субстанций, будучи присуще только одной. Завершается эта системная аналитика выявлением «межкатегориальных» отношений по той же модели: одно следствие — много причин. Субстанции могут быть следствием многих соединений (здесь видно подтверждение положения, что качества бывают причинами субстанций), цвет — многих цветов (подтверждение того, что качества порождают качества), бросание вверх — тяжести, воления и соединения (подтверждение того, что качество может быть причиной действий).

Глава 2 той же книги открывается афоризмом:

«Из не-бытия причины — не-бытие следствия, но из не-бытия следствия [еще] нет не-бытия причины»⁹⁹.

Тут сутракарин отстраняется от проблемы причинности, обращаясь к общеонтологической. Его предметом становятся четвертая и пятая из основных категорий — «общее» и «особенное». Здесь у него обнаруживаются два различных

подхода (знакомые уже вайшешике эпохи «Махабхашьи» — см. гл.IV). С одной стороны, это категории, «зависимые от суждения», субъективные (buddhyapekṣam): то, что в одном случае может рассматриваться как общее, в ином будет характеризоваться как особенное. С другой — все уровни реальности могут быть в категориях общего и особенного вполне объективно иерархизированы. Бытие как таковое (bhāva), будучи причиной всеобщей «согласованности», может быть только единым, общим; второй уровень генерализации — абстракции субстанциаль-ность (dravya-tva), качествен-ность (guṇa-tva) и действен-ность (karma-tva) — оказывается и общим (по отношению к конкретным субстанциям, качествам, действиям) и особенным (по отношению к только что рассмотренному бытию как таковому); «последнее особенное» (antāḥ viśeṣaḥ) — только особенным (как далее неразложимые элементы классов).

Наметив общую иерархию уровней реальности, сутракарин квалифицирует их и более специально. «Бытие» в известном смысле замещается в его онтологической экспозиции «существованием» (sattā), которое становится объектом двойного дефинирования: по субстанционному дифференциальному признаку и по своей отличности от других уровней реальности. По первому определению, существование — это «источник [применимости атрибута] „существует“ к субстанциям, качествам и действиям», по второму — «реальность, отличная от субстанции, качества и действия» (I.2.7-8). «Существование» становится объектом аналитического дискурса: оно не может относиться к качествам и действиям ввиду того, что присутствует в самих качествах и действиях, а также потому, что к нему неприменимо различие общего и особенного (таким образом подтверждается, что качество и действие могут быть описаны в категориях общего и особенного — см. выше).

Теперь осуществляется систематизация первых трех категорий через четвертую и пятую. Субстанциаль-ность постигается через то, что она охватывает множество субстанций и что к ней неприменимо различие общего и особенного. Точно так же характеризуются качествен-ность и действен-ность.

Завершается глава обоснованием единства общности, «бытия» (сутракарин как бы возвращается к исходному пункту), которое, на наш взгляд, заслуживает вследствие своей «аккуратности» быть приведенным полностью (I.2.17):

«Бытие одно — ввиду отсутствия различий в [его] признаке „есть“ и не-бытия [в нем какого-либо] признака дифференциации»¹⁰⁰.

Книга II, гл.1 открывается перечислением качеств (с субстанциями, как кажется, уже кончено) земли (цвет, вкус, запах, осязаемость), воды (цвет, вкус, осязаемость, текучесть

и вязкость — два последних в начальный список качеств включены не были), огня (цвет, осязаемость), ветра (осязаемость) с указанием на то, что все перечисленные качества отсутствуют в пространстве-акаше. Рассуждение о качествах позволяет сутракарину поставить вопрос о родстве топленого масла, лака, воска и ряда металлов с водой, поскольку при нагревании они обнаруживают текучесть. Таким образом, налицо по крайней мере предпосылка для различения первичных и вторичных субстанций.

Здесь же ставится вопрос о дифференцирующем (выводном) знаке (*liṅga*)¹⁰¹ любого предмета, что дает широкие возможности для систематизации философского материала. Первый раз дифференцирующий выводной знак демонстрируется на отвлеченном примере: наличие рогов, горба, хвоста и подгрудка — знак коровы.

Этот шаг экспозиции дает сутракарину возможность снова возвратиться к разбору субстанций. Ветер есть субстанция, знаком которой является осязаемость (теперь это уже не качество). И тут дается обоснование его субстанциальности, на которое сутракарин в дальнейшем будет постоянно ссылаться, когда речь пойдет о других субстанциях: «Он [есть] субстанция ввиду того, что не присущ [никакой другой] субстанции, и того, что обладает действительностью и качественностью» (II.1.11—12). Вечность ветра обосновывается самой его неприсущностью другой субстанции. Здесь же ставится вопрос об адекватном средстве его познания как «несводимой» к другим субстанциям. Таковым не может быть восприятие — ветер невидим, как и вывод по аналогии (почему — не объясняется). Потому остается только предание (*āgama*). В данном случае вайшешики впервые демонстрируют редуктивный («остаточный») метод, когда один способ решения проблемы принимается путем отклонения всех остальных. Наричание имени — выводной знак существования живых существ, отличных от людей.

«Вайшешика-сутры» отражают полемику по вопросу о выводном знаке пространства-акаши: мнение тех, кто видит его в самом «вхождении» и «выходе» вещей (вероятно, ставшее в среде вайшешиков уже гетеродоксальным), отвергается. В этом качестве утверждается звук, который снова методом редукции, уже прямо названным (*pariṣeṣāt*), исключается из знаков осязаемых вещей, Атмана или манаса (а потому ему остается только быть знаком акаши). Единство пространства-акаши может быть обосновано, считает сутракарин, тем же способом, что и единство бытия (см. выше).

В гл.2 продолжается «исчисление» дифференцирующих выводных знаков отдельных субстанций. Для земли таковым является запах, для огня — теплота, для воды — холодность.

Специальное внимание уделяется времени. Знаками его существования являются сами понятия одновременности, неодновременности, медленности, быстроты. Субстанциальность и вечность времени устанавливаются как в случае с ветром, его единство — как в случае с бытием (см. выше). Время понимается как некоторая причина ввиду его нерелевантности — в связи с вещами вечными и релевантности в связи с невечными (возможно, ход мысли таков: «квантор» временности при наложении на вечное дает невечное). Мнение, согласно которому время — не что иное, как движение (осторожно предположим его буддийское происхождение), объявляется несостоятельным. Выводной знак пространства-дик — наличие такого словоупотребления, как: «Это — оттуда». Субстанциальность и вечность пространства, а также его единство обосновываются теми же аналогиями, что и в случае с временем (см. выше). Множественность («многообразие») в пространстве объясняется обращением к тому, что можно назвать его «следствиями» (далее говорится о различных странах света)¹⁰².

Тут сутракарин обращается к феномену сомнения. Последнее есть результат трех причин: восприятия родового признака предмета, невосприятия специфического и припоминания о специфическом (II.2.17). По-другому (мы бы сказали — по-простому) причиной сомнения является «что-то увиденное, похожее на другое увиденное». Вообще сомнение возникает из знания и незнания.

Этот экскурс в область сомнения можно осмыслить в связи с тем, что здесь излагается концепция звука. Природа звука — популярный предмет философских дискуссий в Индии. Для вайшешиков эта тема имеет особый интерес — здесь они затрагивают саму философскую цитадель их главных оппонентов — мимансаков (см. выше). Сутракарин снова обращается к своему излюбленному методу исключения, опровергая поэтапно возможности отнести звук к субстанциям и действиям и обосновывая его отнесение в разряд качеств. Утверждение его «преходящности» вводит развернутую полемику с мимансаками, в которой учитываются возражения оппонентов (см. ниже).

Книга III, гл.1 начинается с обсуждения возможности обоснования существования Атмана посредством логического вывода (1—2):

«Индрии и [их] объекты надежно известны. Надежная известность индрий и [их] объектов — основание вывода о предмете, отличном от индрий и [их] объектов»¹⁰³.

Данный силлогизм становится объектом критики потенциального оппонента, который считает, что предлагаемое здесь основание вывода — аргумент (в интерпретации Б.Фэддегона,

это само знание об индриях и их объектах¹⁰⁴) не является достаточным для подобного заключения. Это выражение дает повод сутракарину представить все свои соображения о валидных и невалидных основаниях вывода, очень напоминающие «позиции» в теории причинности абхидхармистов-тхеравадинов (см. гл. IV). К первым относятся такие реляции, как «*x* в контакте с *y*», «*x* присуще *y*», «*x* присуще той же вещи, что и *y*», «*x* находится в противоречии с *y*» (во всех случаях наличие *x* позволяет заключить о наличии *y*). Эти и некоторые другие основания вывода (одно следствие — основание для заключения о другом, опровержение не-бытия вещи — для заключения о ее бытии и т.д.) корректны. Тут же формулируется общий признак корректного основания вывода — его опора на достоверное знание о сопутствовании одного другим (III.1.14).

Некорректные основания вывода не опираются на соответствующее достоверное знание (III.1.15). Среди них различаются «неустановленное» (*aprasiddha*), которое на деле можно было бы назвать ирреальным, например: «Поскольку [имеет] рога, значит, лошадь», и «сомнительное» (*samdigdha*), например: «Поскольку [имеет] рога, значит, корова» (ибо таким образом предполагается, что корова — единственное рогатое животное). Далее, ошибочному выводу противопоставляется знание, которое является результатом контакта Атмана, органа чувств и объекта (возможно, некорректному выводному знанию противопоставляется корректное перцептивное)¹⁰⁵.

В заключение главы сутракарин затрагивает проблему чужой одушевленности. Последняя доказывается наблюдением над собственной деятельностью и ее прекращением.

В гл.2 обосновывается логическая выводимость другого невидимого начала — манаса (внутренний ментальный орган). Основанием вывода о его существовании (его выводным знаком) служит появление и не-появление знания в результате контакта Атмана, индрии и объекта. Иными словами, манас предстает как условие возникновения знания при наличии трех названных познавательных факторов (когда он не функционирует, знание об объекте не возникает). Его субстанциальность и вечность обосновываются, как в случае с ветром (см. выше), единичность — одновременностью воледей и познаний у каждого индивида.

Сутракарин снова обращается к обоснованию существования Атмана. Но здесь его возвращение к разобранной уже теме мотивированно. Он получает возможность ответить на возражения сразу трех оппонентов: тех вайшешиков, которые отрицали возможность логического обоснования существования Атмана (см. гл. IV), натуралистов, отождествляющих его с телом, и ведантистов, отстаивающих его единственность.

Представим диалог сутракарина с ними в диалогической же форме, реконструируя логические импликации крайне сжатых положений в тексте сутр (III.2.4—21).

Сутракарин. У Атмана имеются выводные знаки: вдох и выдох, «движение манаса», действия органов чувств при их контакте с соответствующими объектами, ощущение индивидом удовольствия, страдания, желания, ненависти. Субстанциальность же его объясняется, как в случае с ветром.

Оппонент-вайшешик. Но Атман не постигается чувственным восприятием, когда, например, орган зрения встречается со своим объектом и возникает знание: «Это — Яджнядатта». Не познается он и посредством вывода по аналогии. Поэтому его можно познать только через предание.

Сутракарин. Предание недостаточно для констатации существования Атмана: ввиду неприменимости слова «я» к другим объектам¹⁰⁶.

Оппонент-натуралист. Если происходит прямое восприятие: «Я — Дэвадатта», «Я — Яджнядатта», то зачем обращаться к выводному знанию?

Сутракарин. Если бы Атман был так просто воспринимаем, то не возникло бы и расхождения мнений по вопросу о его существовании (как в случаях с объектами обычного восприятия). Далее, при словоупотреблении «Дэвадатта идет», «Яджнядатта идет» суждение распространяется на тело только метафорически.

Оппонент-натуралист. Почему только метафорически?

Сутракарин. Потому что постижение «Я есмь» выражает само-сознание индивида и не относится к иному предмету непосредственно (даже такому близкому, как тело).

Оппонент-натуралист. Но если словоупотребление «Дэвадатта идет» понимать в применении к телу метафорически, то само-сознание все равно имеет предметом тело. Сомнительно, однако, что применение к телу тут только метафорично.

Сутракарин. Воспринимая тела Яджнядатты и Вишнумитры, мы не можем еще чувственно воспринимать их мыслей (следовательно, то, что составляет сердцевину индивида, не может быть предметом восприятия).

Оппонент-ведантист. Единичность Атмана может утверждаться ввиду отсутствия различий в появлении удовольствия, страдания и знания у различных людей.

Сутракарин. Множественность Атмана следует из различия в состояниях различных людей.

В книге IV, гл. I ставится вопрос о природе «вечного», под которым подразумеваются атомы¹⁰⁷. Это — сущее, не имеющее причины, и основанием вывода о нем являются его

следствия, поскольку бытие следствия вытекает из бытия причины.

Основное внимание уделяется восприятию вещей. Восприятие протяженного тела обусловлено наличием в нем более чем одной субстанции и цвета (где нет цвета, там нет восприятия, как в случае с ветром). Восприятие цвета (также вкуса, запаха и осязаемости) происходит благодаря его (соответственно и их) присущности сложным субстанциям, состоящим из многих «простых», и наличию цветовой (соответственно вкусовой, осязательной и прочей) специфичности. Далее следует замечание, позволяющее говорить о законченном, перцептивном реализме: число, размер, «отдельность», соединение и разъединение, близость и отдаленность могут непосредственно визуальным восприниматься, если они присущи «окрашенным» субстанциям. Поскольку специфические качества одних объектов отсутствуют в других, смешения в их восприятии быть не может. Глава завершается последовательно реалистическим (в средневековом смысле) обобщением (IV.1.19).

«Так объяснено, что знание качественности и бытия осуществляется всеми индриями»¹⁰⁸.

В гл.2 сутракарин утверждает, что тело состоит только из одного элемента — земли (а не из пяти и не из трех, как учат другие школы); другие элементы находятся лишь в контакте с телом. Все тела, далее, различаются как рожденные и не рожденные из лона. Последнее обосновывается, помимо прочего, и свидетельством Веды.

В книге V, гл.1 дана классификация видов действия движения (третья из основных категорий вайшешики). В большинстве случаев эти виды имеют «сложное» происхождение, т.е. более чем от одной причины. Примером может служить уже «базовый» вид движения — движение в руке, описываемое как комбинация «соединения» руки с Атманом и усилия/воления (на движение в руке сутракарин ссылается и в дальнейшем, скажем при объяснении движения ребенка). Примером «простого» движения служит движение пестика после удара его о ступку. Падение под действием тяжести — результат разъединения предмета с рукой. В ряде случаев, например, при «движении» драгоценного камня (в направлении к вору) или приближении иглы к магниту, допускается мысль о действии «невидимой силы» (*adr̥ṣṭa*). Особого упоминания заслуживает различение стадий «соединения», сумма которых дает движение пушенной стрелы. Первая фаза — передача движения от руки, следующая и прочие — обусловленные первым действием ускорения. Падение характеризуется как результат действия силы тяжести по исчерпанию инерции (*saṃskāra*).

Классификация движений продолжается в гл.2. Здесь они рассматриваются в различных первичных субстанциях: в земле, огне, ветре и воде они производятся самыми разными причинами. К услугам адришты сутракарин обращается уже значительно чаще. Последняя определяет «отклонение» в движении земли, циркуляцию воды в деревьях, устремление пламени вверх, «поперечное» веяние ветра, начальные действия в атомах и в уме-манасе. Движение последнего (как и в руке) обуславливается усилием/волеием и его контактом с Атманом. Когда манас устанавливается в Атмане, разединившись с внешними чувствами, происходит прекращение удовольствия и страдания, и это состояние называется йогой. Действию адришты приписывается еще одна, притом первостепенно важная функция: ее действие обуславливает соединение Атмана с «не-Атманом» (имеется в виду прежде всего манас), в результате чего появляется новое тело индивида, осуществляется трансмиграция (V.1-18). Непоявление же нового тела означает «освобождение» (mokṣa).

Там же сутракарин отвлекается от движений и выясняет значение понятия «темнота». Этот экскурс носит полемический характер: утверждается, что темнота — не нечто субстанциональное, но скорее акцидентальное — отсутствие света (в том числе и из-за препятствия свету).

Возвращаясь к теме движения, сутракарин отделяет от названных выше «активных» субстанций пассивные — время, математическое и физическое пространство (действие нерелевантно также по отношению к качествам и, разумеется, самим действиям). Эта классификация позволяет вновь вернуться к каузальности. Несмотря на свою «пассивность» качества, пространство и время признаются «причинными» (качества и пространство — «неприсущные» причины, время — действующая).

Как уже отмечалось, основной материал VI книги касается преимущественно выходов вайшешика-даршаны в область ритуализма. Собственно философская проблематика обеих глав этой книги связана с доказательством (в полемике с мимансой) невечности Веды, а также с дифференциацией «видимых» и «невидимых» мотивов человеческих действий: здесь тоже напрашиваются аналогии с проблемным полем протомимансы эпохи дхармасутр (см. гл.IV). Важное значение для осмысления аксиологической позиции вайшешиков имеет рассмотрение двух основных ценностей человеческого существования: дхармы и мокши. Дхарма — это система праведных действий, сумма которых гарантирует достижение «возвышения». К ним относятся помимо названных способов «законного» общения с другими брахманами соблюдение всех предписаний, связанных с омовениями, постом, целибатом,

пребыванием в доме наставника, жизнью в лесу, жертвоприношениями и т.д. Следованию дхарме и не-дхарме предпосылками служат «желание» (gāḡa) и «отвращение» (dveṣa). Желание порождается удовольствием, но может быть вызвано и другими причинами, одна из которых — все та же адришта. Накопления заслуги и не-заслуги оказываются причинами во-площений и раз-воплощений индивида в процессе трансмиграции: прекращение этого накопления — «освобождение». Последнее относится к «действиям Атмана»; это означает, видимо, помимо прочего, и выражение антифаталистической позиции вайшешиков (что доказывает, между прочим, актуальность «основного вопроса философии» шраманского периода и для кушанской эпохи).

Начиная с первых сутр VII книги, гл.1, сутракарин возвращается к классификации качеств. Уже ранее проводилась дифференциация первичных и вторичных субстанций. Она же проводится и в связи с качеством. Цвет, вкус, запах и осязаемость невечны во «вторичных» материальных образованиях, но вечны в атомах соответствующих субстанций. В случае с землей качествам следствий (сложных образований) предшествуют качества причин (атомарных образований). Но иногда качества земли могут быть порождены и искусственным путем: так, цвет — посредством ее нагревания (pākaḡa). Системно мыслящий сутракарин не забывает напомнить, что качества неприуси самим качествам, а также движениям.

В той же главе рассматриваются и другие качества — размеры. Определения «малое» и «великое» возникают применительно к одному и тому же предмету ввиду наличия или отсутствия различительных характеристик. Отсутствие «малости» и «великости» в самих «малости» и «великости» объясняется по аналогии с отсутствием качеств у качеств и действий у действий (см. выше). То же рассуждение применяется к «длинности» и «короткости». Все четыре параметра размера могут быть описаны как вечные (в связи с вечными субстанциями) и невечные (в связи с невечными). Сферический размер атома вечен безусловно. Дифференциация по «малости» и «великости» применима и к нематериальным субстанциям: манас — атомарен: Атман, пространство и время — бесконечно велики.

В гл.2 сутракарин возвращается к общему и особенному, которые здесь замещаются на «единство» (ekatva) и «отдельность» (prthaktva). Ввиду невозможности приписать им цвет, вкус, запах и осязаемость они отличны от субстанций. В самих единстве и отдельности отсутствуют единство и отдельность — как атомарность и великость в атомарности и великости. Различаются три вида соединений и разъединений: производимые одной из двух соединяющихся или разъединяющихся вещей

(по отдельности), обеими сразу (одновременно) и самими соединением или разъединением. Затем сутракарин рассуждает по поводу отсутствия соединения и разъединения у самих соединения и разъединения (по принципу: атомарность без атомарности, великость без великости). К причине и следствию соединение и разъединение также неприменимы.

Разговор о контакте вещей дает повод вайшешику вступить в дискуссию с мимансой относительно характера связи между словом и его референтом. Вследствие отсутствия природной связи между ними и «пассивности» того и другого вайшешики настаивают на условном, конвенциональном (*samāyika*) характере их связи — (VII.2.20).

Следующая пара «нетривиальных» качеств — близость и отдаленность — соотносится с двумя объектами, описываемыми через эти реляции как в пространственном, так и во временном аспектах. Отсутствие предшествующего и последующего в самих предшествующем и последующем снова констатируется по аналогии с отсутствием качеств в качествах и действий в действиях.

Наконец, определяется последняя из основных категорий вайшешики — «присущность» (VII.2.26):

«Присущность — это то, посредством чего [возникает идея] „это — здесь“ [в отношении] причины и следствия»¹⁰⁹.

Как и раньше, у сутракарина отмечается тот же «рефлексивный» дискурс: отрицание субстанциальности и качественности в присущности объясняется, как и в случае с бытием (аналогичным образом обосновывается единство присущности).

Книга VIII, гл.1 открывается исследованием условий познания вещей через основные категории вайшешики. С этой точки зрения субстанции различаются как чувственно воспринимаемые и невоспринимаемые (к последним относятся Атман и манас). Познание качеств и действий производно от познания тех субстанций, коим они присущи. И познания, возникающие в связи с общим и особенным, опираются на познание той субстанции, в которой они «пребывают». Знание о субстанции, качестве и движении зависит от познания вещей через общее и особенное. Вместе с тем познание субстанций зависимо от самих субстанций, а также от качеств и движений. Но ввиду отсутствия качеств в качествах и движений в движениях познание качеств и движений не зависит от самих качеств и движений. Виды познания различаются по возможности их соотнесения с причинно-следственным рядом. Так, суждения о «белизне» и «белом» находятся в отношении причины и следствия (мы можем познать, что снег белый лишь при познании самой белизны). Цепочки суждений, возникающие последовательно в связи с различными субстанциями (типа: «Это — снег», «Это — горшок»,

«Это — ткань» и т.д.), а также в связи с качествами и движениями, не образуют причинно-следственного ряда.

В гл.2 рассматриваются предпосылки элементарных суждений и императивов («это» и «этот», «сделано тобою», «покорми его») и утверждается, что они зависят от аналогичных, высказанных в прошлом, и релевантны по отношению только к видимым объектам. Здесь предлагается и экскурс в область философской терминологии: термин «объект» (*artha*) соотносится лишь с субстанцией, качеством и действием (VIII.2.3). Сутракарин ставит и вопрос о природе восприятия: земля — материальная причина (*prakṛti*) запаха; вода, огонь и ветер — вкуса, цвета и осязаемости.

В книге IX, гл.1 классифицируются различные виды, точнее, типы несуществования (*asat*) предмета. Первый — предыдущее несуществование вещи (до того, как она произведена), второй — последующее (после того, как она разрушена), третий — относительное (вещь не-суща относительно чего-то иного, чем она сама, например горшок есть «отрицание» ткани, а ткань — горшка), последний — абсолютное (химеры типа «сын бесплодной», «заячьи рога», «небесный цветок» и т.д.).

Далее сутракарин приступает к выявлению средств познания этих уровней несуществования. Применительно к первым двум типам можно говорить об их воспринимаемости (то, что горшка не было до того, как он появился, для вайшешика вполне воспринимаемо). Не касаясь, однако, двух последних видов, он переходит к осмыслению некоторых негативных суждений. Так, феномены типа «не-горшок», «не-корова», «не-дхарма» тоже можно воспринимать чувственно. Но что означает суждение типа «Горшка в доме нет»? С точки зрения вайшешики — отрицание связи существующего горшка с существующим домом (IX.1.10). Негативная пропозиция есть отрицательная реляция двух положительных терминов.

Завершается глава заметками по поводу нетривиальных восприятий. Атман со своими качествами может быть воспринимаем как результат особого соединения того же Атмана с манасом (например, у йогина). В связи с восприятием в целом констатируется, что восприятие качеств и действий возможно благодаря их присущности субстанциям.

Переходя в гл. 2 ко второму валидному источнику знания — логическому выводу, сутракарин предлагает классификацию основных «позиций» выводного знания. По существу, речь идет о различных модусах среднего термина:

- 1) y — следствие x ;
- 2) y — причина x ;
- 3) y «соединен» с x ;
- 4) y противоречит x ;

5) у соприсущ x в одном и том же объекте A .

Общее основание для любого умозаключения формулируется как: «Это [относится] к тому» (IX.2.2). Суждения, опирающиеся на слово авторитета, относятся к тому же типу знания об объектах, что и основанные на логическом выводе: это позволяет считать, что вайшешики не признают его в качестве независимого источника знания.

За выводным знанием следуют три другие формы познания, уже не включаемые в число основных. Речь идет о припоминании, сне со сновидениями и сне без сновидений, которые происходят от особого контакта Атмана и ума-манаса и от особых латентных диспозиций сознания (*saṃskāra*).

Рассмотрев различные виды ментальной активности, сутракарин обобщает суждения вайшешики по проблеме знания в целом. Причин незнания может быть две: дефекты индрий и дефекты латентных диспозиций сознания, восходящих к предыдущим рождениям индивида. Незнание — это не просто негация, но нечто положительное — «дурное знание» (IX.2.11). Знание — это отрицание «дурного знания». Знания риши и видение «совершенных» — результат накопления особых заслуг.

Книга X, гл.1 открывается тезисом, согласно которому удовольствие и страдание суть «взаиморазличные вещи». Причина их различия в том, что им предшествует и сама их взаимоотношения. Они не могут быть включены в сомнение и уверенность, и это дает основание для заключения об их отличности от знания, которое восходит к восприятию или к логическому выводу.

В гл.2 анализируется понятие «причина» (*kāraṇa*), релевантное в связи с субстанциями, движениями и некоторыми из качеств. Завершается памятник тем, с чего начался, — рассмотрением «возвышения» как цели человеческого существования. Оно относится к посмертным наградам за земные труды, о нем идет речь, когда невидим осязаемый результат дел. «Священная традиция авторитетна потому, что сообщает о нем» (X.2.9).

Таков круг проблематики «Вайшешика-сутр». Попытаемся разобраться хотя бы в основных установках теоретической рефлексии — этой важнейшей системы брахманистской философии, пробираясь через композиционный *helter-skelter* сутракарина.

«Вайшешика-сутры» демонстрируют один из наиболее конструктивных типов философствования в индийской традиции. Полемические пассажи занимают здесь явно подчиненное место и призваны прежде всего снять частные дивергенции внутри традиций вайшешиков при наличии отдельных критических экскурсов во «внешние» традиции — прежде всего

в связи с лингвофилософией мимансаков (полемика с ведантой и натурализмом занимает гораздо меньше места).

Философия вайшешиков систематизируется на базе общих основополагающих научно-методологических принципов, составляющих универсальные, родовые признаки любой индийской теоретической дисциплины. В «Вайшешика-сутрах» к ним принадлежат в первую очередь принцип исходной аксиоматики в виде шести «суперкатегорий», правомерно характеризуемых в последних трудах в качестве исходного алфавита системы¹¹⁰, системно-аналитические принципы экспозиции материала (лучший тому пример — способ соопределения первых трех категорий в I книге), начала инвентаризации терминологии традиции (ср. развернутую «синонимизацию» понятия «основание вывода», трактовку «объекта» и т.д.). Более того, сама система отсылок на вышесказанное (ср. принцип «см. выше» в системе правил *tantra-yukti*) обнаруживает явные черты научного трактата (единство пространства и времени конструируется со ссылкой на единство бытия, вечность времени — со ссылкой на вечность ветра, субстанциальность и вечность пространства — со ссылкой на те же характеристики времени и т.д.).

Тем не менее методы работы систематизатора наследия вайшешики указывают и на существенную специфику. Введение шести «суперкатегорий» обеспечивает не только мета-язык описания языка традиции, но и конструирование его — из начальных «букв» строятся «слова». Эта порождающая систематизация осуществляется посредством введения в действие ряда «метапринципов». К ним относятся отдельные генерализирующие максимы, согласно которым, например, не-бытие причины обуславливает не-бытие следствия (но не наоборот), аналогичные конструкции (типа конструирования субстанциальности и вечности времени, как в случае с ветром, его единства — как в случае с бытием и т.д.), конструкции рефлексивно-ограничительного типа (отсутствие качеств у качеств, действий у действий и по их образцу: атомарности и великости в атомарности и великости, длинноты и короткости в длинноты и короткости, соединения и разъединения в соединении и разъединении и т.д.), специфические методы доказательства (в виде, например, метода исключения — *argumentum ex contrario*). «Метапринципами» являются также «сквозные» объясняющие принципы типа использования адришты для объяснения любых видов соединений и разъединений — от вполне механических до кармических.

Генетический принцип строительства системы вайшешиков находит соответствия в сутрах Панини (восходящих, в свою очередь, к теоретизированию поздневедийских ритуаловедов),

где описание фактов языка неотделимо от их конструирования (некоторые конкретные аналогии были уже указаны). Наглядными признаками близости являются постоянно воспроизводящиеся аналогии паниниевских правил и исключений (см. гл. IV), частично ответственные и за повторы в композиции «Вайшешика-сутр». В обоих случаях результаты оказываются достаточно внушительными: в первом конструируется санскрит как научно организованный язык, во втором — самая значительная система метафизики в индийской философской традиции.

Наличие здесь метафизики в буквальном смысле слова видно уже из того, что вайшешика представляет собой единственную даршану, уделяющую вполне самостоятельное внимание физике как натурфилософии, систематизируемой через особое «применение» субстанций, качеств и действий, выступающих по отношению к «натуральным» фактам в виде исходной онтологии. Другим признаком метафизичности философии вайшешиков является определяющее значение суперкатегорий — категорий «бытия» и «сущего». Хотя само обозначение шести основных категорий именно как категорий (*padārtha*) относится уже к раннесредневековой эпохе, аналогии с категориями аристотелевскими, в коих *locus classicus* метафизики (на эти аналогии историки философии обращали внимание неоднократно), представляются оправданными. Прежде всего это касается презентации первых трех категорий: субстанции, качества и действия при наличии параллелей также в связи с общим и особенным (уникальный характер имеет «присущность» вайшешиков, прямых аналогий в античной метафизике не обнаруживающая). Третий признак метафизичности нельзя не видеть в акцентированной иерархизации бытийных реалий, обнаруживающейся на общеонтологическом и отмеченном уже «системно-порождающем» уровнях. В первом случае речь идет о выстраивании космоса как вертикальной системы универсалий, имеющей структуру пирамиды, вершину которой составляет бытие как таковое — «только общее», основание — элементы классов как «только особенное», середину — категориальные конструкции как «и общее и особенное»; во втором — об установке на сооружение схем различных онтологических уровней. Например, к уровню первого порядка относятся субстанции, качества и действия, второго — субстанциальность, качественность, действительность. Последний и в системе вайшешики структурообразующий признак метафизичности следует видеть в «пронизывающих», универсальных способах той самой «порождающей систематизации», в которой конкретные философские реалии одновременно описываются и порождаются (как субстанциальность времени и манаса конструируется из субстанциаль-

ности ветра и т.п.). Парадоксом и одновременно фундаментом философии вайшешики оказывается то обстоятельство, что основным способом унификации ее мира является его последовательнейшая дифференциация (ср. само значение термина *vaiśeṣika*).

Серьезные аналогии с европейскими философскими системами возникают и в связи с предметной системой философии вайшешики. Как вытекает из текста сутр, распространенное мнение о том, что вайшешика — натурфилософия (в противоположность ньяе — как теории познания), весьма односторонне: вспомним хотя бы о вполне самостоятельном исследовании выводного знания. Скорее в рассматриваемой даршане следует видеть одну из очень немногих индийских традиций, которые практически перекрывают весь основной набор европейских философских дисциплин. Мы вполне согласны с К.Поттером, особо выделяющим ее в этой связи наряду с ньяей¹¹¹.

Онтология вайшешики представлена шестью главными категориями (субстанция, качество, действие, общее, особенное, присущность) и их классификацией, выявлением их корреляций, статуса «бытия» и «существования», постановкой вопроса об универсалиях (их «субъективное» и «объективное» прочтение), построением иерархии бытия, которому соответствует классификация типов небытия, исследование причинно-следственных связей. К области онтологических проблем относится также дифференциация первичных и вторичных субстанций и качеств, а «онтология индивида» представлена исследованием природы Атмана и манаса. Уже по своему проблемному полю онтология вайшешиков из всех индийских моделей онтологии является наиболее приближенной к европейской и тем существенно отличается, скажем, от ведантистской. Общеонтологическое значение, пересекающееся, однако, и с общеэпистемологическим кругом топиков, имеет и систематизация выводных знаков основных субстанций (первичных и вторичных).

Эпистемология вайшешиков охватывает анализ категории сомнения, учение о валидных источниках знания и сферах их применения (ср. дискуссию о способе «установления» Атмана), исследование механизмов перцептивного акта, нетривиальные исследования, последовательность возникновения «идей» (в локковском смысле). Общеэпистемологической тематике близко исследование лингвофилософских проблем, связанных с корреляцией слова и его референта, где вайшешики отстаивают последовательный конвенционализм. Снижение статуса «словесного знания» — в оппозиции мимансакам — обнаруживается в их доктрине, согласно которой независимых источников знания только два: слово авторитета относится к выводному знанию.

Логика в «Вайшешика-сутрах» представлена классификацией модусов основания вывода (аргумент), постановкой вопроса о природе отрицательных пропозиций. Определенное внимание уделено и логическим ошибкам (на двух примерах).

То, что можно весьма условно назвать психологической проблематикой в вайшешике, соответствует решению вопросов о позитивных и негативных эмоциях, их соотношении с познавательной деятельностью, определению других состояний сознания (память, два вида сна). Натурфилософская тематика выявляется в связи с характеристикой отдельных субстанций, качеств и действий, пространства и времени, соотношения первичных и вторичных материальных образований, началами атомистической теории. Учение о ценности лаконично, но достаточно основательно намечено в связи с проблемой определения дхармы и следующих за ней «возвышения» и «освобождения», постановкой вопроса о мотивировках человеческой деятельности, средствах достижения конечного блага.

Рассматриваемая в целом философская система вайшешиков — система, если можно так выразиться, онтологического типа. Это выражается не только в явном преобладании онтологической проблематики, вполне объяснимом ее метафизичностью. Онтологическое первично здесь по отношению к эпистемологическому по принципу *ratio essendi* есть *ratio coniscendi*. Суждения о качествах и действиях зависимы от суждений о субстанциях, от суждений о субстанциях зависимы и суждения об общем и особенном. Сам перцептивный реализм вайшешиков укоренен в ее онтологическом реализме — он позволяет им «воспринимать» не только категории, но даже их вторые уровни (субстанция и субстанциальность).

Тем не менее о типологических аналогах самой системы дисциплин европейской философии говорить не приходится, ибо вайшешики (как и прочие индийские системы) сами их нигде эксплицитно не различают, даже в случаях, когда для этого, кажется, есть и поводы. Об отсутствии дисциплинарной систематизации свидетельствует и сам порядок изложения, при котором можно обнаружить только «внутренние закономерности» и который постоянно прерывается экскурсами и отвлечениями. Последние, однако, не случайны, они обуславливаются и установкой на раскрытие структурных, «пронизывающих» первопринципов, распространяющихся на любые топики, вне зависимости от их «дисциплинарной» принадлежности. Ради этих первопринципов вайшешик идет порой на любой смысловой риск (вплоть до включения в качества даже «единства» и «отдельности»), и их реализация чаще составляет цель, чем средство предметной систематизации.

Миманса. Процесс перехода философской традиции мимансы на стадию даршаны достаточно затемнен. То, что

миманса как дисциплина экзегезы в целом организовалась уже давно, хорошо известно. То, что на предыдущей стадии отмечались выходы мимансаков в область философии, мы также знаем. И все же ответить на вопрос, когда и как сформировалась эта самая крупная коллекция сутр, включая ее философское введение, весьма затруднительно. Исходя из древности мимансы как дисциплины знания, предположение об очень раннем времени формирования мимансы (вероятно, в раннекушанскую эпоху) представляется реалистичным. Однако собственно философский материал «Миманса-сутр», по мнению самых серьезных авторитетов, включал основательные инновации¹¹². Речь идет в первую очередь о полемике с главными оппонентами мимансы — вайшешиками, предполагающей уже весьма «отработанные» возражения на положения «Вайшешика-сутр». Потому верхней границей «Миманса-сутр» можно предположительно считать уже III—IV вв.¹¹³.

Их философский материал организован в 1-й паде-главе первой книги и занимает всего 32 сутры из общего числа 2745 сутр — этого обширнейшего (в рамках своего жанра) текста, т.е. менее 1,2% общего материала. Гл. 1 должна была решить очевидную задачу — стать философским введением к ритуаловедческим штудиям мимансаков. Как и в случае с другими шастрами кушанской эпохи, философское введение — типологически ему отвечают «установления философии» в артхашастре и в камашастре — помещено, и совершенно продуманно, в начальный раздел общих метапринципов соответствующей дисциплины знания (за ним следуют исходная дифференциация основных типов ведийских текстов — видхи и артхавада, выяснение ценности ведийских мантр, случаи «конфликта» между смрити и шрути). Таким образом, функции философии в базовом тексте мимансы — предварять саму аксиоматику ритуаловедов, быть введением уже второго порядка, так сказать, метавведением.

Композиционно философский раздел «Миманса-сутр»¹¹⁴ позволяет говорить о наличии двух (с количественной точки зрения диспропорциональных, но логически вполне последовательных) основных блоков: выявление предмета и метода изучения дхармы (I.1.1—5) и полемика с оппонентами доктрина мимансы (I.1.6—32). В первом представлена аналитическая экспозиция философского материала (дефинирование дхармы как основного объекта рефлексии мимансаков), во втором — диалектическая, через особым образом организованные возражения оппонентов и ответы на них. Подозрения относительно возможности инноваций во втором пассаже философского раздела «Миманса-сутр» имеют (независимо от того, осознавали ли это выразившие их индологи) прямое отношение к разговору о «жанре мышления» составителей

этого памятника. Как мы выяснили, деятельность ритуаловедов-теоретиков уже с поздневедийской эпохи имеет все признаки деятельности научной, а что может быть естественнее для составителей научных монографий (да простит нас читатель, воспитанный на романтическом образе восприятия Индии как страны одних гимнософистов да йогов), чем вносить инновации прежде всего во введения, вступительные разделы своих опусов?

Если весь философский раздел можно рассматривать в качестве «метаметапринципов» миманса-шастры, то первый его блок будет соответствовать метапринципам самой философии мимансы — ее аксиоматике (в общем контексте памятника речь идет, стало быть, о «метаметаметепринципах» миманса-шастры). Прежде всего вводится сама шастра мимансы — как исследование дхармы (dharmajijñāsā). Затем дефинируется и дхарма (I.1.2).

«Дхарма — это объект, определяемый через специфическую связь с предписанием»¹¹⁵.

Далее предпринимается критическое изыскание (paīkṣā) на предмет определения средства обоснования дхармы. Это изыскание выражается в двуединой процедуре отвержения в качестве средства обоснования дхармы одного из валидных источников знания и утверждения в этом качестве другого, притом в одной и той же сутре (I.1.4). Отвергаемым оказывается восприятие (pratyakṣa), которое вначале определяется, а потом в качестве уже дефинированного становится предметом критической рефлексии (как средство познания в данном случае невалидное). Восприятие есть возникновение знания в результате контакта органов чувств индивида с такими объектами, которые квалифицируются в качестве «сущего» (sat), т.е. «обычного», «эмпирического», «посюстороннего». Устранение данного средства познания опирается именно на характеристику фиксируемых им объектов: восприятие «не средство обоснования [дхармы] ввиду ограниченности наличным». Последняя сутра суммирует утверждение ведийского слова в качестве валидного средства обоснования дхармы в пяти положениях (I.1.5):

«Связь слова с предметом „природна“ (aupratika). Знание, [соответствующее] этому, — наставление. [Последнее] безошибочно в связи с невидимым. Оно и [есть] средство истинного познания [дхармы] по Бадараяне. Ввиду [его] несводимости [к другим]»¹¹⁶.

Полемическая часть философского раздела «Миманса-сутр» демонстрирует содержание дискуссии мимансаков (фактической и идеальной) с оппонентами-вайшешиками по трем позициям, в каждой из которых оспаривается один из первопринципов мимансаков.

В первой позиции оппонента делается попытка опровергнуть

перманентность, субстанциальность ведийского слова (значит, и его вечность) как слова-шабды *in genere* (в начальном пассаже эта доктрина еще не была сформулирована). Как и в ряде предыдущих случаев, мы избираем наиболее наглядный способ представления этой полемики по классической схеме *pro et contra*, соответствующий реальным условиям индийских философских дебатов (I.1.6—17).

Вайшешик. Слово-шабда не может быть вечным, ибо можно наблюдать, что оно производится «усилием» (артикуляция).

Мимансак. Но на том же основании допустимо утверждать и прямо противоположное — то, что слово производится «усилием», означает, что оно пред-существовало, ибо усилие может реализовать только наличное.

Вайшешик. Слово не может быть вечным ввиду отсутствия в нем «стабильности»: будучи произнесенным, оно исчезает.

Мимансак. Исчезновение объекта объяснимо тем, что он не вступает в контакт с реципиентом (объект как звук, а не само слово может быть или не быть в контакте с органом слуха).

Вайшешик. Всем известно общеупотребительное выражение «производить звук».

Мимансак. Это выражение основано на «применимости»: речь может идти только о произведении звуков, но не слова как такового.

Вайшешик. Слово воспринимается одновременно многими реципиентами (а потому оно даже умножается).

Мимансак. Но солнце тоже видят одновременно многие (от этого оно не перестает быть одним).

Вайшешик. Слово не может быть вечным ввиду появления наряду с первичными и вторичных его форм (имеются в виду правила сандхи, когда, например, *dadhi + āpaṇa = dadhāpaṇa*).

Мимансак. Изменение букв — еще не изменение слов (в указанной ассимиляции звуков слова *dadhi* и *apaṇa* сохраняются).

Вайшешик. Слово не может быть вечным из-за его «усиления» при одновременном произнесении многими людьми.

Мимансак. В данном случае происходит только возрастание шума (не самого слова).

Но опровержение опровержений вечности слова-шабды еще не равнозначно доказательству данного положения. Поэтому мимансаки предлагают и положительные обоснования своей доктрины. Первое из таких обоснований гласит: «...[оно] вечно (*pitṛa*) ввиду своей манифестируемости ради других», т.е. звуковая трансляция слова-шабды уже сама по себе как

бы отмеряет дистанцию между ней и тем, что за ней стоит. Второе обоснование вечности и слова-шабды, и самой его сигнификативности мимансаки видят в том, что оно производит однозначный одновременный эффект на любое число слушателей (как только произносится «корова», все присутствующие представляют себе определенное животное определенного вида). Третье — «из-за отсутствия числа», т.е. даже при произнесении слова «корова» десять раз оно будет вызывать одну и ту же идею. Четвертое обоснование уже прямо указывает на отсутствие однозначной корреляции между словом-шабдой и «посредническими» (для его выражения) звуками (что наблюдается в таких понятиях, как «муж» и «жена», где одно предполагает другое и само им предполагается). Пятое обоснование самое «темное». Оно гласит: «И ввиду отсутствия манифестации (*prakhyā*) в соединении слов», т.е. в предложении. Согласно традиционному толкованию, данному таким первостатейным авторитетом по мимансе, как М.Л.Сандал, речь идет о том, что предложения не передают идеи классов вещей (это делают только отдельные слова)¹¹⁷. Зато шестое обоснование совсем несложно — вечность слова-шабды подтверждается самими ведийскими текстами (I.1.18—23).

Второй полемический блок открывается несогласием оппонента по поводу сигнификативности предложений как грамматической формы тех ведийских предписаний, которые мимансаки рассматривают как вечные. Предложения несигнификативны (незначимы), поскольку их смысл не сводится к смыслу отдельных слов (которые, даже если принять доктрину мимансаков, изначально сигнификативны). В ответ мимансак возражает, что слова выражают действие, а потому и предложения имеют тот же, «действенный» смысл. Но как обосновать саму значимость предложения? По аналогии. Подобно тому как «в мире» (*loke*) познание обычных объектов осуществляется через их контакт с органами чувств, так и «узнавание» смысла предложений осуществляется через знание их структуры (ср. выше в связи с обоснованием спхоты — источника сигнификативности отдельных слов у Патанджали, гл.IV).

Третий пассаж связан с дискуссией мимансаков и противников доктрины вечности Веды (возможно, речь идет не только о вайшешиках, исходя из «содержательной» уже критики ведийских текстов). Хотя ответы мимансака на тезисы оппонента, как и в первом случае, представлены *seriatim*, мы предлагаем и здесь реконструкцию диалога (I.1.27—32).

Оппонент. Веды «новы» ввиду того, что названы по человеческим персонам.

Мимансак. Но о вечности слова уже было сказано (поскольку была доказана вечность любого слова, в том числе ведийского).

Оппонент. Веды «новы» и потому, что в них наблюдаемы и «невечные» вещи (следовательно, они должны иметь «автора»).

Мимансак. По первому возражению: человеческие имена названы в связи с трансляторами Вед (а вовсе не в связи с их автором); Веды не «новы» и потому, что названные вещи означают общие понятия (а вовсе не имена собственные). По второму возражению: «тривиальные» вещи означают не индивиды, а классы; вместе с тем они должны рассматриваться с точки зрения дидактики (когда упоминаются растения и животные как совершающие жертвоприношения, это нужно понимать как стимул для человека-жертвователя).

Итак, несмотря на то что философский материал «Миманса-сутр» в общем контексте ритуалистики мимансаков выглядит довольно скромно, он позволяет констатировать уже на этой стадии вполне определившиеся методологические установки и вполне сформировавшиеся специфические для данной традиции философские темы.

Методологическую специфику философии мимансы следует видеть прежде всего в отмеченном выше последовательно научном способе экспозиции философских топиков. Ни одна из других даршан не знает столь четкого и продуманного способа систематизации доктрины от аксиом к теоремам, как эта философская традиция, выросшая на почве многовековых опытов метатеоретизирования ритуаловедческих школ. Установка на аксиоматизацию проявляется и в конструировании иерархизированных дескриптивных принципов, и в выведении философских решений из ранее сформулированных доктрин большего объема (взять хотя бы дедуцирование «вечности» ведийского текста из «вечности» слова-шабды как такового). С этой установкой связан и последовательный принцип построения философской аргументации: обоснованию вечности и «природной» сигнификативности предложений предшествует обоснование тех же аргументов на уровне слов. Специфическая научность мимансаков отражается и в их способе работы с идеальными объектами (в виде слова-шабды как абстракции в сравнении с актуальными текстами), чему соответствует всестороннее конструирование всех теоретически возможных возражений оппонентов и ответов на них. В сравнении с «Вайшешика-сутрами» философские пассажи «Миманса-сутр» насквозь полемичны, и это обстоятельство ограничивает применение к стилю мышления мимансаков определения «метафизический». Здесь перед нами тот случай, когда оппозиция по решению философского вопроса (о вечности

слова и его связи с референтом) отражает структурные различия мышления двух участвующих в дискуссии сторон.

С точки зрения проблемной философия мимансы есть философия исследования трех основных предметов: определение различительного признака дхармы, выявление аутентичного источника ее познания и выяснение онтологического статуса самого слова-шабды и его связи с обозначаемым им предметом. Третья тема вытекает из второй, вторая — из первой. Правда, в развитии третьей темы речь идет об обосновании той «вечности» (nitya) слова-шабды, на которую нет прямых указаний в связи с характеристикой его как источника обоснования дхармы, там говорится только о «природности» (autpatitika) корреляции слова и его референта. В этом первостепенно важном для мимансы «переходе» в значительной мере и усматривалась сравнительно поздняя датировка всей собственно полемической части.

Нас, однако, в данном случае интересует не столько историческая последовательность пассажей философского раздела «Миманса-сутр», сколько логическая. С этой точки зрения можно констатировать по крайней мере две весьма важные закономерности. Первая видится в том, что онтологическая проблематика в этой даршане как бы порождается эпистемологической: слово-шабда как субстанциальный абсолют есть в некотором смысле развитие слова-шабды как валидного источника/инструмента познания. Вторую нельзя не заметить в связи с логичностью продвижения от «природной» сигнификативности слова-шабды к его бытийной «вечности». В самом деле, «природный» характер сигнификативности означает (как отрицание ее конвенциональности) возможность осмысления ее в качестве безначальной, а если связь обозначающего и обозначаемого безначальна, то нет логических препятствий к постулированию безначальности слова.

Поэтапное разрушение шести доводов оппонента против вечности слова-шабды позволяет видеть, как онтология буквально на глазах планируется, конструируется и, наконец, выстраивается из критики отождествления конкретных звуковых способов выражения перманентного слова со словом-шабдой в его собственной сущности. Речь идет о противопоставлении слова-шабды как ноуменального начала различным уровням его феноменализации (акт произведения звуков, акт восприятия слова, феномен звуковой ассимиляции и т.д.). Сами мимансаки констатируют, что смешение этих радикально различных уровней слова оказывается причиной несостоятельности позиции их оппонентов: то, что они принимают за опровержение вечности слова-шабды (смешивая слово и его звуковую интерпретацию), как раз в философском

видении мимансаков служит ее вернейшим доказательством. Этот онтологический разрыв между словом-звуками и словом-сущностью преодолевается и одновременно обнаруживается через факт «манифестации» (*prakhyā*), которая и является носителем сигнификативности. Последний пассаж — полемика в связи с «древностью» текстов Веды — призван, помимо прочего, упрочить доктрину валидности слова-шабды как единственного источника познания дхармы.

Ньяя. Вопрос о датировке базового текста этой даршаны «Ньяя-сутр» — один из традиционно сложных для историко-философской индологии. Современная индология знает несколько основных подходов к этой проблеме. Первый свойствен преимущественно индийским ученым, для которых обычно характерна тенденция к явному «удревнению» отечественной философии. Древнее брахманическое имя того, кого индийская традиция считает составителем сутр, — Готама (другие имена: *Akṣarāda*, *Dīrghatamas*, *Gautama*) и представления об очень раннем начале индийской философии в целом дали повод С.Ч.Видьябхушане, Н.С.Ведантатиртхе и многим другим говорить уже о первой половине I тысячелетия до н.э.

Общепринятая в европейской индологии точка зрения (хорошо аргументированная, в частности, Л.Рену) относит создание текста к III в.н.э. Некоторые индийские ученые (например, А.Б.Дхурва) и некоторые европейские (например, Р.Гарбе) датировали памятник в пределах от добуддийской эпохи до II в. до н.э. Исследование полемики с буддистами, прежде всего с мадхьямиками, позволило Г. Якоби осторожно датировать памятник после II в. н.э.¹¹⁸ В начале нашего века Харипрасад Шастри сделал попытку доказать, что в состав «Ньяя-сутр» входит не менее трех разновременных текстов, а крупный итальянский историк индийской философии Л.Суали относил текст к 300—350 гг.¹¹⁹ Наконец, согласно Г.Оберхаммеру, опирающемуся на специальные штудии В.Рубена и Дж.Туччи и специально изучающему традицию текстов по контраверсии в индийской культуре, «Ньяя-сутры» исторически гетерогенны. Открывающая их и заключительная главы (I и V), образующие нечто вроде первой и второй частей учебника по философской дискуссии, исторически первичны и составлены немного позднее соответствующих разделов «Чарака-самхиты» (см. выше), а книги II—III в целом представляют собой уже другой текст, соединенный с первым в IV в. Эти же соображения разделяет Э.Штайнкельнер¹²⁰.

Последнюю точку зрения принимаем и мы. Аргументы Оберхаммера кажутся более убедительными прежде всего потому, что они выявляют общеисторический генезис и

эволюцию той диалектической традиции в индийской культуре, частной (хотя и наиболее значительной) разновидностью которой оказывается школа ньяи. Другим аргументом в пользу этой позиции служит принимаемый уже всеми индологами факт исторической вторичности «Ньяя-сутр» как целого в сравнении с сутрами вайшешики, мимансы и веданты, а последние (в полемических разделах) никак не могли «завершиться» ранее конца III — начала IV в. (см. ниже). Третье обстоятельство, не позволяющее нам отнести реально существующий текст «Ньяя-сутр» в его целостности к древности, связано с крайней нестабильностью текста. В IX в. Вачаспати Мишре приходится составлять специальный индекс сутр, которые можно считать аутентичными, следовательно, уже тогда сами индийские философы в древности всего собрания сутр сомневались. Попытки же отделить в целостном тексте первоначальные сутры от интерполированных (аналогичными занятиями увлекалась индология эпохи Р.Гарбе) — дело благородное, но все же очень рискованное.

Таким образом, историк философии, желающий не погрешить против осторожности и здравого смысла, остановится на отнесении к стадии древности материала I и V книг сутр ньяи. Этот материал должен был сформироваться в близком «современному» виде в кушанскую эпоху — исходя из соображений, связанных с «Чарака-самхитой», — примерно во II—III вв. Отдельные элементы наследия кушанской ньяи — те, что были так или иначе связаны с учетом оппонентов, в первую очередь буддистов, а затем санкхьяиков и джайнов, — восходят к III—IV вв.

Гипотеза о композиционном единстве материала книг I и V¹²¹ подтверждается самой организацией этого материала, представляющего собой с точки зрения «синтаксиса» классический тип аналитического способа изложения топиков.

Это изложение¹²² открывается первым, общим перечислением 16 категорий диалектики ньяи (*tattva*) в такой последовательности: валидные источники знания (*pramāṇa*), их предметы (*prameya*), дискурсивное сомнение (*saṃśaya*), намерение (*prayojana*), примеры (*dṛṣṭānta*), доктрины (*siddhānta*), члены силлогизма (*avayava*), дискурс (*tarka*), удостоверение в истинности (*nirṇaya*), дискуссия (*vāda*), «переканье в споре» (*jalpa*), «придирки» (*vitāṇḍa*), ошибки в основании вывода (*hetvābhāsa*), «увертки» (*chala*), невалидные аргументы (*jāti*), пункт поражения в диспуте (*nigrahassthāna*).

Далее составитель текста переходит к исследованию каждой из этих категорий.

Валидные источники знания — это восприятие (*pratyakṣa*),

логический вывод (апашāna), сравнение (уратāna) и «слово» (śabda). Вот их определения (I.1.4—8):

«Восприятие — это знание, возникающее в результате контакта органа чувств с его объектом [и характеризуемое] определенностью, невербализуемостью и „неколеблемостью“. Трехвидовой логический вывод — это [знание], опирающееся на восприятие и [представленное в трех видах]: заключение от причины к следствию, от следствия к причине и по аналогии¹²³.

Сравнение — это знание [об искомом предмете] по его сходству с [другим], установленным. „Слово“ — это указание от авторитета. Оно двухвидово в связи с объектами „видимыми“ и „невидимыми“¹²⁴.

Затем дается общий перечень 12 предметов знания: в виде Атмана, тела, способностей, чувств, их объектов, суждения, «внутреннего органа», деятельности, «дефектов», плодов действий, трансмиграции, страдания и «избавления» (I.1.6—22). Каждый из этих предметов рассматривается в отдельности. Атман определяется как то, что выводимо на основании «знаков» (līnga): желания, отвращение, воление, удовольствие, страдание и знание; тело — как локус движений, способностей чувств и их объектов; органы чувств — через перечисление: нос, язык, глаза, кожа и ухо. Потом вводится то, что в перечень не вошло, — пять материальных элементов (земля, вода, огонь, ветер, пространство). Они понадобились, ибо найяки идентифицируют объекты чувств как качества этих элементов (начиная с земли). Такие объекты определяются как запах, вкус, форма, осязаемость и звук. Суждение определяется лексикологически: «Суждение, постижение и знание — это синонимы» (I.1.16). Манас, как и Атман, характеризуется через свои выводные знаки — одновременность различных знаний, возникающих у индивида. Активность — это деятельность в слове, уме и теле, «дефекты» — то, что отличается активностью, трансмиграция — повторное рождение, плод действий — то, что порождается активностью и дефектами, страдание — то, что характеризуется «стесненностью», «избавление» (aravarga) — полное освобождение от страдания (I.1.9—22).

Сомнение определяется как колебание в связи со спецификой предмета рассуждения, возникающее от одной из пяти причин: узнавания признаков, объединяющих его с другими, отделяющими от них, взаимопротиворечивых свидетельств, нерегулярности восприятия и невосприятия (I.1.20)¹²⁵.

Намерение — то, в перспективе чего приступают к тому или иному начинанию (I.1.24).

Пример — предмет, в отношении коего имеется согласие обычного человека и эрудита (I.1.25).

Доктрина — это неverifiedируемое положение, опирающееся на авторитет той или иной школы, гипотезу либо импликацию. Классификации доктрин посвящен отдельный

пассаж текста (I.1.26—32). На деле оказывается, что типов неверифицируемого положения может быть не три, а четыре — различаются положения, принимаемые всеми школами философии и лишь единичными. Положение, принимаемое всеми школами, — то, которое принимается по крайней мере в одной школе, но которому не противоречит ни одна другая (например, есть пять материальных элементов); принимаемое некоторыми школами — то, которое принимается одними, но отвергается другими (например, теория о предсуществовании следствия в причине у санхьяйиков). Гипотетическое положение — то, принятие которого требует принятия какого-либо другого (например, Атман — нечто «внешнее» по отношению к чувствам, поскольку можно воспринимать один и тот же предмет и зрением и осязанием). ИмPLICITное — то, что не эксплицируется непосредственно, но вытекает из исследования (например, допущение вечности звука предполагает убежденность в его субстанциальности).

Члены силлогизма — это тезис (*pratijñā*), аргумент (*hetu*), силлогический пример (*udāharaṇa*), применение (*upanaya*), заключение (*niḡamaṇa*).

«Тезис — это указание на обосновываемое. Основание вывода (аргумент) — это обоснование обосновываемого через пример по сходству. Также через [пример] по несходству. Силлогистический пример — это пример, обладающий качеством обосновываемого благодаря сходству с ним. [Пример] по различию — [не обладающий им] из-за отличия от обосновываемого. Применение — это корреляция примера и обосновываемого: это „так“ или это „не так“. Заключение — это воспроизведение тезиса после демонстрации основания вывода» (I.1.33—39)¹²⁶.

Каждый из пяти членов силлогизма можно продемонстрировать на примере умозаключения:

1) тезис: «Звук невечен»;

2) основание вывода (аргумент): «Потому что он произведен»;

3) пример по сходству: «Все произведенное — невечно, как, скажем, горшок», пример по несходству: «Все не-невечное не произведено, как, к примеру, Атман»;

4) применение по сходству: «Так и звук произведен», применение по несходству: «Но звук не таков, как Атман»;

5) заключение: «Поэтому звук произведен».

«Дискурс» — это рефлексия над неизвестным предметом путем отвержения альтернативных решений вопроса (I.1.40).

Удостоверенность в истине чего-либо — это определение предмета дискурса после учета позиций обеих дискутирующих сторон (I.1.41).

Вторая часть 1-й книги «Ньяя-сутр» посвящена только видам диспута и условию его завершения. Каждая из семи оставшихся категорий ньяя также становится объектом дефинирования:

«Дискуссия — это принятие одного из двух альтернативных суждений [в результате применения] пяти членов силлогизма, не противоречащее собственной доктрине, через опровержение [альтернативного мнения посредством апелляции] к валидным источникам знания и дискурсу» (I.2.1)¹²⁷. «Пререкание» — это дискуссия, включающая увертки, невалидные аргументы и использование средств, ведущих к поражению в диспуте (I.2.2). «Придирки» — это дебаты, в которых не отстаивается собственное положение (I.2.3).

Ошибки в аргументах бывают пяти видов (I.2.4—9). «Произвольное» основание вывода (*sayvabhicāra*) — то, которое ведет не к одному заключению (например, когда тезис «Звук вечен» обосновывается так: «Ввиду того что он неосязаем», но не все неосязаемое уже вечно). «Противоречивое» основание вывода (*viruddha*) — то, которое противоречит исходным доктринам (например, когда тезис «Горшок произведен» обосновывается так: «Ввиду того что он вечен»). «Равное обсуждаемому» (*prakaraṇasama*) — то, при котором поднимается вопрос, решение коего как раз должно быть обосновано (например, тезис «Звук невечен» обосновывается так: «Ввиду того что он не надделен свойством вечности»). «Равное доказываемому» (*sādhyasama*) — такое, которое, как и доказываемое, само нуждается в обосновании (например, тезис «Тень — субстанция» обосновывается аргументом: «Ввиду того что она движется»; пока не доказано, что тень обладает собственным движением, нельзя доказать, что ее движение может служить подтверждением ее субстанциальности). «Несвоевременное» основание вывода (*kālāṭīta*) — это такое, которое оказывается «неактуальным» (например, тезис «Звук длителен» обосновывается так: «Ввиду того что он проявляется в некотором соединении, как цвет»; аналогия неверна, ибо звучание барабана следует за ударом палочки, тогда как освещение горшка симультанно его контакту со светом).

«Увертки» определяются как опровержение оппонента посредством подмены смысла его слов (что внешне напоминает европейское *figura dictionis*) и классифицируются как трехвидовые. «Увертки» в связи с термином (*vākchala*) — это переименование смысла слова оппонента, когда оно недостаточно четко проартикулировано (например, оппонент говорит: «У мальчика новое (*paṇa*) одеяло», а ему возражают: «Но у мальчика не девять (*paṇa*) одеял, а только одно»). «Увертки» в связи с родом (*sāmānyachala*) — это спекуляция по поводу высказывания, которое относится к какому-то классу (например, оппонент говорит: «Этот брахман образован и благонравен», а ему возражают: «Это некорректно, поскольку образованность и благонравие здесь выводятся из брахманства, тогда как мы знаем брахманов-детей, не обладающих ни тем, ни другим»). «Увертки» в связи с метафорой (*upāsāgacchala*) — это переименование сказанного оппонентом

путем подмены метафорического словоупотребления прямым (например, оппонент говорит: «Подмостки кричат», а ему возражают: «Подмостки кричать не могут, ибо они — неодушевленные предметы»). Здесь в самой традиции ньяи обнаруживается разногласие. Некоторые авторитеты считают, что видов «уверток» только два, поскольку третий не отличен от первого. На это им говорят: если требовать «уникальности» от каждого вида «уверток», то будет только один их вид.

Некорректные аргументы (I.2.18) — это возражения, основанные лишь на сходствах и отличиях в приводимых примерах. (Оппонент говорит: «Атман пассивен ввиду того, что он вездесущ, подобно пространству», а ему возражают: «Но почему он не активен, если он сходен с горшком как локус некоего единства свойств?» или: «Звук невечен ввиду того, что он произведен, в отличие от пространства», а ему возражают: «Но почему он невечен, если не сходен с горшком?» В обоих случаях отсутствует требуемая для корректного заключения корреляция среднего и большего терминов — не все, что есть локус некоего единства свойств, уже активно, и нет обязательной связи между отсутствием свойства быть объектом слуха и невечностью.)

Пункт поражения в диспуте фиксируется арбитром, когда одна из спорящих сторон понимает сказанное другой неправильно или не понимает вовсе (I.2.19).

Завершается материал книги I констатацией того, что невалидных аргументов и пунктов поражения в дебатах множество из-за разнообразия их видов (I.2.20).

Этим разновидностям и посвящен материал книги V, также состоящей из двух частей.

В первой представлены 24 вида невалидных оснований вывода и даются советы, как к ним отнестись. Фактически речь идет о нерелевантных примерах, призванных подтвердить логическое «сопутствование». Вместе с тем здесь изложен материал, касающийся и ошибок в аргументе. В итоге перед нами краткий трактат, посвященный неправильным силлогизмам.

Во второй представлены 22 случая потери аргумента, ведущие к поражению в споре (*nigrahasthāna*). Здесь дан обзор самых разных видов логических некорректностей, «уверток» и прочих элементов псевдоаргументации, которые демонстрируют несостоятельность диспутанта. Они открываются таким пороком, как отказ от собственного тезиса, и завершаются отказом от собственной философской системы. Эта часть заканчивается обращением к тематике ошибок в основании вывода, которая была исчерпана уже в первой части книги.

Отдельные куски массивного, но, к сожалению, недоступ-

ного нам айсберга учения кушанской ньяи всплывают при исследовании альтернативных и оппозиционных ей логико-эпистемологических традиций. Уже было отмечено, что Нагарджуна полемизирует с пониманием в ньяе валидности самих валидных источников знания. Как убедительно показал Г.Оберхаммер, критика мадхьямиков свидетельствует о распространности некоторых мнемонических афоризмов ньяи, по которым источники знания сравниваются со светильником, освещающим окружающие предметы и себя¹²⁸. Пассажи «Ньяя-сутр» позволяют предположить, что была разработана и концепция релевантности источников знания по отношению ко всем трем временам. Другой предмет полемики найяков выявляется из комментария Ватсьяяны к «Ньяя-сутрам» (I.1.32), в котором отвергается мнение сторонников десятичленного силлогизма и отстаивается пятичленный (см. выше)¹²⁹. Мы уже убедились, что эта экстравагантная форма умозаключения представлена в джайнской логике. Однако, по свидетельству «Юктидипики», своеобразную десятичленную дискурсивную модель отстаивали в иной форме и отдельные школы санхьи. Речь, правда, идет о Виндхьявасине; деятельность его, возможно, несколько выходит за границы древности, но вряд ли он не опирался на более ранние образцы этой силлогической модели (тем более что круг Варшаганьи, из которого он вышел, имел и специальные интересы в области логики)¹³⁰.

Если исходить из того, что рассмотренные разделы «Ньяя-сутр» составляли особого рода трактат по теории контраверсий, а эту точку зрения, на наш взгляд, серьезно опровергнуть нельзя, то надо согласиться с тем, что данный трактат был значительно лучше организован, чем соответствующий материал «Чарака-самхиты». Прежде всего потому, что система топиков в ньяе гораздо четче распределена между «положительными» элементами дискурса и «негативными» способами дискуссии: здесь те и другие уже не «слиты», но разложены по основным разделам двухчастного текста — первому и второму. Заметно лучше различаются и такие категории, как «средство познания» и «предмет познания».

Экспозиция учения ньяи демонстрирует нам уже классическую аналитическую схему презентации топиков (см. гл. II) в виде их поэтапных классификационных перечней, последовательного дефинирования каждого из классифицируемых элементов и дискурса на предмет дефинируемых объектов. Классифицируемые элементы учения организованы по строго иерархическому принципу: наиболее универсальный перечень объединяет 16 основных родовых категорий; классификации второго порядка обобщения охватывают их виды (4 вида валидных источников знания, 12 видов предметов познания,

4 вида доктрины, 5 видов членов силлогизма, 5 видов ошибок в аргументах, 3 вида «уверток», 24 вида невалидных оснований вывода, 22 вида потери аргумента; в остальных случаях перечень состоит из одного элемента): Способы определения классифицируемых элементов позволяют выявить два основных типа дефинирования: сочетание экстенционального и интенционального и чисто интенциональный. В первом случае определение через классификацию предшествует выявлению дифференцирующего признака, выделяющего объект из системно обобщенных единиц его ряда на основании его сущностного видового отличия (примером может служить общее экстенциональное определение валидных источников знания, за которым следуют дифференцирующие признаки восприятия, логического вывода, сравнения и «слова»). Во втором случае речь идет о топиках ньяи, перечень которых состоит из одного элемента. Здесь можно выделить дефиниции по сложности: сомнение определяется через выявление различительного признака плюс выяснение причин его появления (здесь дискурс на предмет дефинируемого «сливается» с самим определением), а «намерение» — только через выявление дифференцирующего признака.

В результате можно говорить о целом каноне определений топиков системы ньяи, который станет исходной матрицей для раннесхоластических комментаторских текстов. О весьма незаурядных принципах научного теоретизирования в «Ньяя-сутрах» свидетельствует презентация последующих топиков на базе рассмотрения предыдущих. Так, «освобождение» рассматривается на основе характеристик трансмиграции, та — на основании определения «дефектов», они — на базе определения активности и т.д. Особого внимания заслуживает иерархизация «доктрин», когда сутракарин выступает не только представителем брахманистской философии, но и ее «критиком» (см. выше в связи с исследовательской «буддологической» деятельностью буддийских философов-сарвастивадинов).

Предметы философствования найяиков кушанской эпохи перекрывают основные дисциплины европейской философской традиции, хотя установление их границ не всегда оказывается делом легким.

В эпистемологии найяиков нужно отметить прежде всего особый интерес к системе валидных источников знания, которых насчитывается четыре, рефлексию над определением и причинами возникновения сомнения как отправного пункта дискурса, над этапами и типами самой дискурсивной деятельности (категории «намерение», «дискурс», «удостоверенность»). Специальным предметом философии ньяи становится логика, которая, однако, шире соответствующей европейской

дисциплины, ибо включает элементы и полемической диалектики, и все вместе правильнее было бы обозначить общей теорией аргументации (подробнее см. ниже, гл.VI).

К собственно логическим топикам относится классификация элементов силлогизма, а также ошибок в основании вывода и невалидных аргументов. И здесь надо подчеркнуть, что наивысшими из философов-брахманистов поставили исследование логической проблематики на уровень корректно построенного классификационного анализа. Тем не менее строго отделить логику от риторики не удастся и тут. Хотя пример в силлогизме (udāharaṇa) терминологически и категориально отделяется от примера как такового (dṛṣṭānta), их функции распределяются в едином поле аргументации, и даже порочные основания вывода композиционно объединяются с «увертками», «придирками» и пунктами поражения в диспуте. В то же время сопоставление пятичленного силлогизма наивысших с десятичленным умозаключением джайнов (и семичленным в «Чарака-самхите») свидетельствует, что в этой брахманистской традиции намечаются некоторые шаги и к обособлению логики от риторики в сравнении с абсолютизированным риторизмом названного направления настиков. Область собственно полемической диалектики маркируется помимо названных разновидностей невалидной дискуссии «пререканиями» и пунктом поражения в диспуте.

Онтологическая проблематика ньяя представлена 12 топиками предметов познания, являющих собой достаточно неоднородную группу элементов, среди которых выделяются Атман и ум-манас, ставшие специальными предметами исследования, так как их существование доказывается посредством «выводного знака». Особое подмножество объектов дискурса составляют те, что связаны с сотериологией, — речь идет об активности, трансмиграции, страдании и «освобождении» (каждое последующее определяется на базе предыдущего).

Исследование «доктрин» позволяет поставить вопрос о том, что наивысшим был свойствен специальный интерес и к тому, что можно назвать методологическими проблемами философии (их надлежит отделять от методики самой «философской практики»).

Систематизация наследия ньяя опирается на четко выраженные эпистемологические установки: валидные источники знания вводят во всю последующую (начиная с онтологической) проблематику и составляют фундамент философского целого. Один из их видов — логический вывод — становится не только специальным, но в известном смысле и приоритетным предметом исследования наивысших. С этой точки зрения ньяя выступает в качестве своеобразного «дополняю-

шего антипода» столь близкой ей вайшешики, которая, несмотря на достаточно серьезные гносеологические интересы (вспомним хотя бы о таких параллельных темах двух традиций, как исследование «выводных знаков» всех вещей, проблема сомнения, невалидных оснований вывода и т.д.), была охарактеризована выше как наиболее последовательная модель индийской метафизичности.

Веданта. Задачи, стоявшие перед систематизаторами этой традиции, отличались особой сложностью. В самом деле, для того чтобы унифицировать веданту как особое направление экзегезы ведийских текстов и систематизации брахманистских религиозных ценностей, ведантистским «ортодоксам» необходимо было справиться по крайней мере с тремя группами проблем.

Прежде всего им предстояло унифицировать само истолкование текстов шрути, в первую очередь Упанишад, в духе «вчитывания» в них своего учения о Брахмане как о бытийном Абсолюте, тождественном единому мировому сознанию. Сделать это можно было только путем преодоления весьма значительного мировоззренческого плюрализма самих текстов шрути посредством создания целой стратегии экзегезы. Далее, им надо было привести к общему знаменателю плюрализм в собственно ведантистских школах, тесно связанных и с традицией мимансы, за которыми стояли имена очень серьезных для веданты авторитетов (Каршнаджани, Кашакритсна, Атрея, Аудуломи, Ашмаратхья, Бадари и, наконец, Джаймини — см. гл.IV) и которые надо было очень осторожно «подчинить» речениям школы Бадараяны — от нее исходили, вероятнее всего, основные систематизаторские инициативы. Наконец, актуальным стал и последовательный полемический диалог с другими брахманистскими направлениями мысли. Содержание текстов шрути было очень «широко», и многие соперники веданты (в первую очередь санкхьяики) могли успешно к ним апеллировать или по крайней мере как-то обосновать свое место рядом с ними (например, вайшешики). Ведантисты же, видимо, как и все «гармонизаторы», соперников признавать никак не хотели.

Решению этих трех задач и были посвящены «Веданта-сутры», которые называются также «Брахма-сутры» («Сутры о Брахмане»), «Утгарамиманса-сутры» («Сутры второй мимансы») и «Шариракамиманса-сутры» («Сутры изыскания [на предмет того], кто воплощается»). Их составителем считается Бадараяна, идентифицируемый в индуистской литературе с легендарным Вьясой, «разделителем Вед» и автором «Махабхараты» и Пуран. Но скорее, как мы только что предположили, Бадараяна должен был лишь возглавлять ту «ортодоксальную» школу ведантистов, что взяла на себя труд

систематизировать всю традицию, преодолевая все три плюрализма (самих текстов шрути, альтернативных ведантистских школ и внешних оппонентов).

О том, что «Веданта-сутры» — текст школы Бадараяны, свидетельствует тот по времени возникновения еще поздневедийский полемический прием, когда при изложении расхождения учительских мнений точка зрения данного авторитета как бы завершает полемику (см. гл. II). Текст представлен не в одной редакции — все они передавались последующими ведантистскими школами, — однако сохранился он значительно лучше, чем «Вайшешика-сутры», и среднее количество сутр составляет круглое число — 555¹³¹. Очевидно и то, что в целом он был создан позднее базового текста вайшешики, с которой достаточно основательно полемизирует. В дальнейшем изложении мы будем опираться на редакцию сутр в школе Шанкары — первого по времени из известных их истолкователей. Характер дискуссии «Веданта-сутр» с буддийскими направлениями позволил Г.Якоби датировать памятник около III в., и в качестве верхней границы текста эта дата нас почти устраивает. Можно, однако, заметить, что сутры веданты достаточно близки сутрам мимансаков (ср. «перекрестные» ссылки на Бадараяну и Джаймини в обоих памятниках) и по внутренней логике развития брахманистской «ортодоксии» не могли и хронологически не следовать за ними очень близко. Поэтому их датировка в целом II — началом IV в. представлялась бы нам реалистичной¹³².

Уже было замечено, что объем понятий «философская система» и «даршана» не совпадают. В случае с ведантой эта демаркация имеет особое значение. Философский дискурс внедрен в самые плотные слои гностической экзегезы и духовной практики, организация которых позволяет считать «Веданта-сутры» вполне оформившимся гностическим трактатом «продвинутого» типа. Памятник состоит из четырех разделов (*адхьяя*), и каждый делится на четыре главы (*пада*). Первый посвящен преимущественно уже отмеченному «вчитыванию» концепции Брахмана в пассажи шрути через особую интерпретацию упоминаемых там феноменов, второй — опровержению всех альтернативных мировоззренческих концепций и трактовке некоторых особых феноменов, указанных в шрути, третий — соотношению индивидуального Атмана и «высшего» Атмана (Брахман), а также медитативным упражнениям, призванным вести к «реализации» этого соотношения, четвертый — другим медитативным опытам и результатам их для того «знающего», который после смерти приближается к «миру Брахмана» (*брахмалока*). Философии отведено специальное место только в одном из этих разделов (втором, полемическом), да и то не целиком. Поэтому при

изложении того, что можно назвать философией веданты, мы всякий раз будем указывать на ее «окружение» в ведантистской мистике.

В первом разделе¹³³ краткое философское введение намечает (в соответствии с композицией всех теоретических дисциплин — шастр) основные аксиомы всего учения, выполняя функцию общих пролегоменов. Это введение состоит из четырех сутр, исключительно авторитетных во всех будущих школах веданты (I.1.1—4):

«Теперь — исследование Брахмана. [Брахман — это то], из чего рождение и прочие [состояния] этого [мира]. Ввиду того что шастра — источник [знания о Брахмане]. Последнее же — ввиду связанности [между речениями шрути]»¹³⁴.

Таким образом, изначально задаются пять исходных пунктов систематизации материала: предмет рассматриваемой шастры, определение этого предмета, выявление источника его познания, обоснование его приоритетности и одновременно программа будущего способа работы с ним (через выявление в каждом случае «связанности» авторитетных текстов).

Сразу после «разметки» ведантистской аксиоматики сутракарин вступает в полемику с альтернативными философскими направлениями, в первую очередь с санкхьей. Указывая на отстаиваемую ею причину мира в виде прадханы/пракрити как на «неведийскую» (aśabda — подчеркивается, что «ведийской» может быть только причина мира, отстаиваемая самой ведантой), сутракарин обосновывает положение о том, что единственной причиной мира может быть только наделенная сознанием. Все обоснование, как и в большинстве случаев в «Веданта-сутрах», заключается в трехэтапных апелляциях: к контексту текстов шрути, их прямым и косвенным (например, утверждается, что наставление в «освобождении» адресуется только тому, кто придерживается ведантистского взгляда на причину мира) речениям, наконец, к их единству в данном вопросе (I.1.5—11).

Все последующие прецеденты философского дискурса в этом разделе связаны с обоснованием трактовки отдельных концептов Упанишад как различных модусов Брахмана. При обосновании подобной трактовки первого из приводимых концептов — «состоящего из блаженства» (āpandamaya) — сутракарин обращается не только к текстам шрути, но и к логической нерелевантности (anuparattī) альтернативных решений вопроса. Таковым оказывается и попытка иных ведантистов трактовать «состоящего из блаженства» как индивидуального Атмана. По ходу дела снова достается санкхьяикам: отстаиваемая ими причина мира, выразительно характеризуемая как «рационалистическая» (apūṣṭāṇīka), отвергается, так как «состоящий из блаженства» связан с

«желанием», следовательно, не может быть «бессознательным» (I.1.12—19). Аналогичным образом доказывается идентификация с Брахманом и двух других концептов: «внутреннего правителя» (antaryamin), а также «вместилища неба и земли и прочего» (dyubhvādyaayatana), на которые предъявляют свои претензии сторонники индивидуального Атмана и санкхьяйки. В случае со вторым концептом приводится и иная аргументация, часто используемая в «Веданта-сутрах», — с Брахманом связана конечная цель «освобожденных» (mukta), т.е. практика выступает в качестве критерия истины (I.2.18—22, I.3.1—7).

По ходу экзегетического «вчитывания» Брахмана в пассажи шурути сутракарин ставит проблему вечности Вед, поддерживая позицию близких ему мимансаков. Заготовляя ответ на возможное возражение оппонента, согласно которому факт производности индивидуальных (а потому и «ограниченных») имен богов из ведийских слов заставляет усомниться в перманентности и последних (см. выше о противниках мимансы), он утверждает, что этот факт именно свидетельствует об их вечности, равно как и то, что «имена и формы» подвергаются периодическим «разрушениям» в течение мировых периодов, которые сами безначальны (I.3.28—30).

Но ведантиста не оставляют прежние заботы — прежде всего задача опровержения претензий санкхьяиков на возможность интерпретировать отдельные отрывки Упанишад в духе их традиции (одна эта «озабоченность» убедительно подтверждает, что данные претензии были небезосновательны, в чем мы могли уже убедиться, касаясь содержания средних Упанишад). Отрицая возможность появления праханы/пракрити (снова называемой «логической» категорией), а также интеллекта-буддхи в «Катха-упанишаде» и других текстах, сутракарин «вчитывает» в соответствующие пассажи Упанишад свои начала — «тонкое тело», «праны» и т.д. (точно с таким же основанием, с каким средиземноморские гностики, последователи Валентина, «вчитывали» свои зоны во все древние тексты, создавая своего рода вторичный гностический миф)¹³⁵. По ходу дела отстраняются и оппоненты-ведантисты, имеющие виды на те же пассажи в связи со своим индивидуальным Атманом и настаивающие на том, что здесь налицо основание для вывода (līṅga) о наличии этого начала (I.4.1—18).

Раздел завершается обоснованием тезиса, что Брахман — не только действующая, но и материальная причина мира (prakṛti), и выражением надежды, что альтернативные теории причины мира уже опровергнуты (I.4.28).

Трудно, однако, поверить, чтобы сутракарин был сам убежден в последнем: этому явно противоречит содержание

всего второго раздела, посвященного как раз полемике с альтернативными философскими направлениями. Он открывается сложной для ведантиста проблемой. Обоснования бытия Брахмана как причины мира опирались преимущественно на тексты шрути, но для традиционалистов, каковыми были ведантисты, немаловажно, что альтернативные доктрины (прежде всего все той же санкхьи) опираются на авторитет текстов смрити-предания (см. выше в связи с утилизацией наследия древней санкхьи в «Бхагавадгите», «Законах Ману» и т.д. — гл.IV). Следовательно, ведантист должен изгнать своих оппонентов и из этого убежища. Поскольку тексты смрити как валидные источники традиции должны опираться, по индуистскому «религиоведению», на тексты шрути, сутракарин утверждает, что эти воззрения не отражены и в смрити (II.1.2). С этого момента он переходит к открытой уже полемике со всеми философскими направлениями в отдельности.

Учение йоги опровергается простой констатацией того, что ее доктрины (как и санкхьи, с которой она тесно сопряжена) в авторитетных текстах не отражены (видимо, по той логике, что йога не должна быть представлена в них уже по определению — ср. II.1.3).

Идентифицировать следующего оппонента веданты несложно, поскольку облик санкхьяика вполне различим как в возражениях оппонента, так и в ответах на них (II.1.4—20).

Санкхьяик. Брахман — не причина мира из-за их различия в природе, и это вытекает также из текстов шрути. Предикация же «сознательности» неодушевленным феноменам (присутствующая в текстах шрути) относится к «главенствующим» над этими феноменами божествам — ввиду различности этих феноменов и божеств и «присущности» последних первым.

Ведантист. Но аналогичные прецеденты (возникновение неодушевленного из одушевленного, например волос из человека) налицо. С другой стороны, если утверждать, что следствие не предсуществует в причине, то это будет только чистая «негация».

Санкхьяик. Но при «растворении» мира это будет затруднительно отстаивать (когда то, что считается следствием, «смешается» с тем, что считается причиной — Брахманом).

Ведантист. Это неверно, ибо есть примеры, подтверждающую нашу точку зрения (глиняные тарелки не передают своих качеств глине, а ожерелья — золоту). Притом аналогичная претензия может быть обращена и к вашей собственной позиции (прадхана, сама не обладающая звуком и прочими свойствами, также должна у вас производить

феномены, обладающие ими). Если же вы возразите, что признаете неубедительность своей аргументации, а вашу позицию можно отстаивать другими доводами, это также будет неверно, поскольку выхода у вас нет (ввиду невозможности отстоять вашу позицию в целом на основании свидетельств шрути).

После того сутракарин опять заявляет, что сходным образом дезавуируются позиции всех прочих оппонентов веданты (санкхья считается главным), и снова поднимает сложную проблему обоснования того, что Брахман как мировое сознание может быть материальной причиной материального мира (II.1.13). Он приводит те самые аргументы и от шрути, и от логического вывода, и от аналогий в защиту учения о пред-существовании следствия в причине, которые уже приводились нами в связи с обсуждением типологических различий мышления веданты и Упанишад (гл.I).

Следующим оппонентом сутракарина оказывается «неортодоксальный» ведантист, возражающий против конечной идентификации индивидуального Атмана и Брахмана, ибо в случае принятия этой точки зрения падают критерии различия добра и зла (в самом деле, о каких критериях может идти речь, если в конечном счете все осуществляет одно мировое сознание?). Ведантист «ортодоксальный» отвечает, что, с его точки зрения, также не исключается некоторое различие между Атманом и Абсолютом, ведь, хотя все камни из земли, они неодинаковы по своим качествам (II.1.21—23).

Новый оппонент анонимен и выражает, видимо, общее несогласие других философских направлений с доктриной веданты. Он утверждает, что Брахман не может быть причиной мира из-за отсутствия у него самих «строительных материалов». Сутракарин прибегает к аналогии с молоком (оно превращается в творог без всякого «внешнего материала») и с «обычными» богами, которые (по различным сказаниям) могут без всякой «внешней помощи» создавать телесные оболочки, дворцы, колесницы и прочее (II.1.24—25).

В дискуссии с сутракаринном снова вступает санкхьяик. Он полагает, что допущение трансформации Брахмана в мир (а веданта Бадараяны видит его возможность быть материальной причиной мира именно таким образом) уязвимо ввиду того, что возникает дилемма: если это полная трансформация, то Брахман превращается во все феномены (а они ведь весьма разных свойств и достоинств), если частичная, то у него должны быть части, что противоречит учению шрути о его «бесчастности». Ведантист в ответ ссылается на те же тексты шрути, где говорится, что даже индивидуальный Атман в состоянии сна «творит» различные объекты. Он отмечает

также, что собственная позиция оппонента чревата теми же трудностями: «бесчастная» прадхана должна также созидать сложные феномены и тела (II.1.26—29).

Дальнейшие возражения исходят от «обобщенного» оппонента, придерживающегося «атеистических» воззрений (II.1.31—36).

«Атеист»¹³⁶. Брахман не может быть создателем мира ввиду отсутствия у него органов.

Ведантист. Но на то имеются свидетельства шрути и аналогии с «обычными» богами.

«Атеист». Брахман не может быть создателем и по причине отсутствия мотивов для этого.

Ведантист. Но мирозидание для Брахмана есть только игра (līlā), что имеет параллели и в обычном мире.

«Атеист». Несправедливость и неравенство в мире позволяют заключить, что Брахман пристрастен и жесток.

Ведантист. Это неверно, поскольку Брахман руководствуется особыми обстоятельствами и мотивами (достоинства и пороки будущих живых существ).

«Атеист». Но кармические факторы нерелевантны до начала мирозидания.

Ведантист. Трансмиграция и начала не имеет. Это обосновывается логически (uparadyate) и на основании текстов шрути.

Снова декларируя, что Брахман обладает всеми атрибутами, необходимыми, чтобы быть причиной мира (II.1.37), сутракарин уже в четвертый раз выходит на поединок с санкхьей. Доктрина прадханы как материальной причины мира нерелевантна потому, что это «первоначало», признаваемое лишенным сознания и самими санкхьяйками, не может иметь «дизайна» для создания мира. Ссылки санкхьяйков на аналогию с молоком или водой (которые, будучи бессознательными, осуществляют функцию кормления живых существ и поддержание их жизни) не работают, ибо эти примеры (к которым, кстати сказать, совсем недавно обращался за помощью и сам ведантист-сутракарин) предполагают наличие сознательного агента, «подбирающего» соответствующие факторы. Поскольку вне пракрити в качестве действующей причины, по мнению санкхьяйков, ничего не существует, она не может и прекратить свою деятельность (даже если принять, что последняя реализуется). Кроме того, для прекращения создающей деятельности также требуется наличие «дизайна», а его, как уже выяснилось, у «первоначала» санкхьяйков нет. Не меняют дела и другие их метафоры, например сравнение пракрити и пуруши соответственно со слепым и хромым, а также с железом и магнитом. Ведь хромой может помогать слепому словами и действиями,

исключаемыми в случае в совершенно пассивным, по определению «устраненным» пурушей, а связь железа и магнита будет перманентной (потому по этой логике не может быть ни начала, ни прекращения деятельности пракрити, а стало быть, и «освобождения»). Кроме того, пракрити, как известно, есть состояние баланса трех гун, и как же одна из них возьмет верх над двумя другими, чтобы началось мироздание (II.2.1—10)?

Далее объектом критики сутракарина становится доктрина вайшешики, согласно которой мир производится из непротяженных атомов, или, другими словами, непротяженные атомы — причина мира. Прежде всего сутракарин обращает внимание на логические сложности самого перехода от атомов, по определению лишенных протяженности, к «молекулярным» диадам, которые должны быть уже протяженны, а затем от комбинации двух диад к «минимальному телу» (тетраде), коему приписываются и величина и длина. Ведантист ставит перед своим оппонентом дилемму, по которой атомы первоначально должны соединяться неким «соединением» (см. выше в связи с «Вайшешика-сутрами») или адриштой, и любой выбор из этих двух возможностей нерелевантен, ибо «соединение» не может быть в состоянии космической диссолюции, а адришта, как и первоначало санкхьяиков, лишена сознания. Еще меньше помогает обращение к излюбленной вайшешиками «отмычке» в виде «присущности»: последняя, соединяя различные исходные начала мира, сама требует новой присущности, чтобы соединиться с тем, что она и призвана соединять, та — следующей и т.д.; это ведет к бесконечному регрессу (anavasthā). Наконец, придание атомам определенных качеств (атому земли — цвета и т.д.) плохо совмещается с их вечностью и непротяженностью. В итоге атомистическая доктрина несостоятельна, так как «ошибочна с любой точки зрения»; неравенство в свойствах атомов четырех стихий ведет к предположению касательно «великости» некоторых атомарных видов, «равенство» же — к их неразличимости, недифференцированности. В итоге видно, что причина мира, предлагаемая вайшешикой, также не может быть принята людьми компетентными (II.2.11—17).

Закончив разговор об альтернативных брахманистских даршанах, сутракарин переходит к настикам. В полемике с буддистами-хинаянистами делается попытка опровержения доктрины мгновенных элементов бытия, дхарм как причин мира. Ведантист, видимо, полагает, что «дхармический атомизм» буддистов имеет значительные сходства с натуралистическим атомизмом вайшешики, и этим объясняется смежность двух полемических пассажей. Дискуссия открывается тезисом, что ничто из того, что буддисты полагают «при-

чинностными» факторами, таковым не является: ни свойства, соединяющиеся в агрегаты-вещи, ни пять групп элементов бытия-дхарм в виде скандх. Возможное возражение буддистов, что их картина мира обеспечивается самой причинной последовательностью серий дхарм, отпадает ввиду недлительности самих этих элементов бытия, каждый из которых может произвести только непосредственно следующий за ним, а он также мгновенен и т.д. Сама теория мгновенности обуславливает неодолимость для буддистов такой дилеммы: если следствие возникает, когда причины уже нет, то вопрос о причинности вообще самоликвидируется, если же элемент-причина «доживает» до появления элемента-следствия, они должны быть симультанными (это противоречит самим основам причинности).

Критика буддийской теории причинности ведет к оценке буддийской позиции как допущения возникновения чего-то из ничего, а в применении к практике буддийская позиция равнозначна признанию того (вспомним доводы древнего санкхьяика Панчашикхи), что успех может сопутствовать индивиду, не предпринимающему для этого действий (II.2.18—27). Основной же аргумент против буддийской доктрины отрицания Атмана состоит в том, что наличие такового феномена, как память, доказывает существование «длительного» Атмана, а это опровергает вообще теорию дхарм как эквивалентную его отрицанию.

Идентификация тех махаянских воззрений, которые подвергаются критике в следующем полемическом пассаже, представляет большие сложности. Это вызывает сожаление, потому что именно здесь мы могли бы получить надежные критерии для датировки «Веданта-сутр». В позиции этих махаянских буддистов различимы и отрицание «вечных сущностей» вообще, и противопоставление реальности идей объектам нереальности их «собственного бытия», и нечто, напоминающее общее, гипостазированное «вместилище сознания». И вопреки Шанкаре, настаивающему на том, что речь идет о конкретной школе йогачаринов-виджнянавадинов¹³⁷, можно ограничиться констатацией общего философского поля махаянистов, «перекрывающего» ряд более конкретных тенденций. «Обобщенный махаянист» с чертами протойогачарина утверждает, что внешние предметы не существуют. Сутракарин возражает: они не могут быть не-сущими, поскольку воспринимаются, и восприятие в состоянии бодрствования отлично от того, что представляется в сновидении (для буддиста внешние объекты уподобляются «материи сна»). Перцептивный акт нельзя «отобъяснить», как то делает оппонент, только констатацией наличия ментальных «следов», «впечатлений» — они с необходимостью требуют предшествующих контактов с

реальными объектами. «Вместилище менталитета» отвергается на основании его мгновенности: у буддистов все должно быть мгновенно. Таким образом, ведантист полагает, что всесторонняя логическая несостоятельность оппонента (sarvathā-purapatti) обоснованна (II.2.28—32).

Предметом опровержения в «Веданта-сутрах» становятся и две доктрины джайнов. Первая соответствует общей установке анэканта-вады — обоснованию невозможности однозначной предикации, которое восходит к антитетраграммам шраманского периода (см. гл. III), когда отрицается, что *A* есть только *X*, *A* есть не-*X*, *A* есть *X* и не-*X* и т.д. Сутракарин констатирует, что подобная «всеотрицающая» характеристика предмета несовместима с его идентичностью. Другая доктрина джайнов, оспариваемая здесь, — концепция изменяемости размера души в зависимости от размеров одушевленных тел в процессе трансмиграции; ее ведантист почему-то характеризует как идею «непроницаемости» тела Атманом (ātmākārtsnya). Джайны не хотят признавать, что являются сторонниками изменяемости души, а потому ищут выход из положения в утверждении изменяемости только каких-то ее «частей». С точки зрения веданты это мало им помогает: «части» Атмана неотделимы от него, речь все равно идет о его трансформации (II.2.23—36).

Закончив диалог с настиками, ведантист переходит к концепциям, возникающим в среде «сектантского» индуизма — шиваитского и вишнуитского. В первом случае полемика ведется с концепцией божества (pati) как лишь «направляющей» (не материальной) причины развития мира. Поскольку она предполагает бытийное отличие божества от Атмана и мира, сутракарин утверждает, что между ними не может быть какой-либо реляции (saṁbandha) вообще, а значит, оно не способно их «направлять». Не помогает оппоненту и аналогия божества с индивидом, управляющим своими органами: в этом случае нужно признать наличие здесь «вкушения» и прочих антропоморфизмов. Невозможно поэтому приписать божеству и какое-либо тело, «опорное» для функции управления. Более того, подобная точка зрения ведет к признанию у божества либо ограниченности, либо не-всеведения (II.2.37—41). Другим объектом критики становится идея вишнуитов-бхагаватов, согласно которой от первого божества вришниеи — Васудэвы происходят такие манифестации-в्यूхи, как Санкаршана и прочие. Данная конструкция отвергается на основании невозможности «происхождения» любой души (а значит, имплицитно и душ названных божеств) и того, чтобы «инструменты» происходили от того, кто ими распоряжается. Кроме того, заключает сутракарин, это воззрение не находит подтверждения в Ведах (II.2.42—45).

Разобравшись со всеми внешними оппонентами, сутракарин возвращается к полемике с «неортодоксальными» ведантистами. Положительно решив вопрос о невечности пространства и ветра и соответственно о вечности индивидуального Атмана, он переходит к трем «большим» проблемам, весьма важным с точки зрения общего мировоззрения веданты.

Первая из них связана с соотношением Атмана и такого важнейшего атрибута, как «наличие сознания». Сутракарин отстаивает мнение о том, что сознательность присуща ему непременно и изначально (II.3.18), и сразу переходит к уже известной нам по полемике с джайнами проблеме «размеров» Атмана (II.3.19—31).

Оппонент-ведантист. Атман атомарен ввиду того, что он исходит из одного тела и входит в другое (в процессе трансмиграции), и потому, что на то имеются свидетельства шрути. Возражение, что шрути того не подтверждает, неверно, ибо вы подразумеваете свидетельства, в которых подразумевается иное (Брахман). Вместе с тем в интересующих нас контекстах шрути (в Упанишадах) указывает на «атомарность» Атмана.

Сутракарин. Но как тогда индивид способен испытывать ощущения во всем теле (а не только в одной его точке)?

Оппонент-ведантист. Но ведь и сандаловая паста, когда ее прикладывают к одной точке тела, доставляет удовольствие всему телу (так и Атман, занимая место только в сердце, «распространяет» сознание по всему телу).

Сутракарин. Пример неудачен, так как, когда речь идет о сандаловой пасте, происходит прямое восприятие, а в случае с сознанием этого уже никак не скажешь и можно констатировать только его общую «причастность».

Оппонент-ведантист. Тем не менее у нас есть прямое свидетельство шрути (о том, что Атман помещается в сердце)¹³⁸ и аналогии из видимого мира (светильник, расположенный в одной части дома, распространяет свет по всему помещению).

Сутракарин. Но в этих текстах шрути Атман характеризуется указанным образом по причине связи с качествами интеллекта-буддхи, которому, собственно, и принадлежит атомарный размер.

Проблема контакта Атмана с интеллектом-буддхи, обуславливающим трансмиграцию, ставит вопрос: кто же в таком случае является агентом действия? Сутракарин однозначно считает, что это Атман. В пользу данного термина свидетельствует и шрути, когда говорится о «движении» индивидуального Атмана, о том, что он использует органы чувств для своих целей, и когда речь идет об исполнении предписанных действий. Если же допустить противоположное — что

такowym являются интеллект (буддхи) и прочие начала «внутреннего органа», то произойдет «инверсия сил» (śaktivirāgaya). Более того, подобному мнению противоречила бы сама медитация на Брахмана. Чтобы прояснить, как эта концепция сочетается со статусом Атмана в его «истинном состоянии», сутракарин снова обращается к аналогии — один и тот же плотник может и работать и отдыхать. Тем не менее действенность Атмана до «освобождения» восходит к самому божеству, управляющему всем, что осуществляется в мире. Тут возникает угроза фатализма, нависшая над индийскими умами еще с дискуссией шраманского периода. Сутракарин это хорошо осознает и потому добавляет, что божество соотнобразуется с уже совершенными индивидом действиями, что избавляет, по его убеждению, от необходимости отбросить все предписания и запреты, представленные в авторитетных текстах (II.3.33—42).

Первостепенная для всей ведантистской философии проблема, которая поднимается во втором разделе «Веданта-сутр», связана с бытийной корреляцией индивидуального Атмана и Брахмана. Сутракарин начинает с выдвижения тезиса, по которому Атман — частица (amṣā) Брахмана. Тезис обосновывается несколькими доводами: во-первых, в текстах шрути имеются прямые указания на их «различность» (pāṇā); во-вторых, в противном случае следовало бы отстаивать идентификацию Брахмана с «состояниями» индивидов, занимающихся такими непрестижными профессиями, как рыболовство, азартные игры и т.д.; в-третьих, есть соответствующие упоминания в ведийских мантрах; в-четвертых, о том же учат и тексты смрити. Частичная, но не полная, как выяснилось, идентичность индивидуального и высшего Атмана позволяет утверждать сутракарину, что второй (Брахман) не претерпевает страданий, подобно тому как свет не «загрязняется» теми предметами, которые он освещает (далее следует ссылка на тексты смрити). Одновременно не теряют силу предписания и запреты дхармашастр: хотя «высший Атман» и един, эти указания сохраняют релевантность ввиду его соединения с телом, подобно тому как свет «контактирует» с освещаемыми им предметами. Но надо преодолеть еще одно препятствие, закономерно «вмонтированное» в сам ведантистский монизм. Дело в том, что единственный высший Атман, который, таким образом, как бы пронизывает различные тела (телесные агрегаты), должен совершать все действия (а значит, и самые разные по своему достоинству) в этом мире и одновременно пожинать их плоды. Сутракарин ищет выход: «смешения» действий и их результатов нет из-за отсутствия связи высшего Атмана со всеми телами. Иными словами, при единстве высшего Атмана он как бы проецируется на

множество телесных агрегатов, в результате чего и создаются «несмешиваемые» индивиды. Сутракарин предлагает и другую версию корреляции двух первоначал: индивидуальный Атман — это «только отражение» (ābhāsa) высшего Атмана (II.3.43—50)¹³⁹.

Третий раздел начинается с разбора механизмов трансмиграции. Уже отмечалось, что в вопросе об источнике ответственности за карму древние ведантисты разошлись. Учитель Каршнаджини утверждал, что индивидуальный Атман трансмигрирует благодаря «остаточной карме», Бадари — что из-за поведения в этой жизни. Сутракарин оказывается весьма незаурядным диалектиком (уже в гегелевском смысле), заявляя, что трансмиграция зависит от первого фактора, но не может произойти и без второго (III.1.9—11).

Теперь прямо ставится вопрос о природе Брахмана (предыдущие ответы на него были преимущественно «дедущированными»). Тезис сутракарина: Брахман наделен лишь одной характеристикой, даже при учете «ограничительных факторов» (конъюнкции с телесными агрегатами). Возражение в связи с дифференциациями атрибутов в шрути несостоятельно, поскольку множественные характеристики имеют «прагматическое» назначение. Основная, различительная характеристика Брахмана заключается в том, что он «бесформен» (arūpavat), т.е. лишен любых характеристик (ему нельзя приписать звучание, осязаемость, цвет и т.д.). Единственная его «положительная» характеристика — то, что его природой является сознание (это подтверждается и в шрути, и в смрити). Тут же сутракарин отвергает сомнения по случаю тех доводов по аналогии, которые приводились в традиции веданты в связи с попытками совместить единство причины мира и множественность «выражающих» ее феноменов; речь идет о таких сравнениях, как отражение солнца в воде и т.д. Аналогия вполне уместна: солнце как бы подвергается всем изменениям, которые происходят с его отражением в воде, будучи на самом деле совершенно непричастным к ним. То же можно сказать и о Брахмане (III.2.11—21).

Среди других пассажей раздела следует выделить тот, где поднимается дискуссионный вопрос об источнике результативности человеческих деяний. Позиция Бадараяны, по которому распределителем счастья и несчастья является божество, имплицитно предпочитается мнению Джаймини, приписывающего эту роль дхарме (см. гл. IV). Значительная проблема для веданты: должен ли «уже познавший» перед окончательным развоплощением совершать определенные усилия? Сутракарин отвечает положительно — он должен перед этим избавиться от различий добра и зла, что требует волевых усилий (III.3.27—28). Философские пассажи раздела заверша-

ются дискуссией с натуралистами (несколько запоздалой, если вспомнить, что полемика с настиками закончилась уже давно). Те, кто полагает, что Атман существует только «через тело», заблуждаются: сознание вполне может не функционировать, когда функционирует тело, например в акте начального восприятия объекта (III.3.53—54).

В четвертом разделе сутракарин согласовывает высказывания древних учителей по двум основным вопросам. Мы уже знаем, что одним из самых серьезных пунктов расхождения был вопрос о самодостаточности «истинного знания», отстаиваемой Бадараяной, которому противостоит Джаймини, выступающий за необходимость совершения обрядов. Сутракарин обходит с мнением Джаймини исключительно аккуратно. Точка зрения последнего подтверждается и тем, что авторитетные тексты сообщают о поведении «знающего», и тем, что знание и действие представлены в этих текстах «сообща», и тем, что обряды прямо предписываются знатоку. Но позиция Бадараяны все же «несокрушима», потому что высший Атман «больше» индивидуального. К тому же заявления шрути позволяют ясно видеть, что знание обрядам не подчинено (IV.4.1—9).

Последний философский пассаж «Веданта-сутр» — расхождение мнений авторитетов в связи с наличием/отсутствием тела и органов у того, кто приближается к миру Брахмана (brahmaloka). Известно, что Бадари отвечал на этот вопрос отрицательно, Джаймини — положительно. Бадараяна допускает оба ответа. Сочувствие этому мнению выражается в том, что только оно получает у сутракарина специальное обоснование (вспомним, предпочтительное мнение оставляли «под конец» составители Брахман — гл. II, §1): осуществление желаний может не предполагать функционирование тела — как во сне или предполагать — как в бодрствовании (IV.4.10—14).

Сказанное, кажется, вполне подтверждает наше изначальное предположение относительно того, что «Веданта-сутры» отражают значительный опыт ведантистской традиции в диалектике как искусстве полемического дискурса. Ни одна из прежде рассмотренных даршан не дает столь яркой панорамы контраверсии с таким множеством оппонентов, как материал ведантиста-сутракарина. Кем бы он ни был, нет сомнения, что перед нами — поднаторевший в аргументации практик, опирающийся на совершенно сложившийся и подготовленный фактически для любого случая опыт дискуссии. При всем разнообразии изложенного полемического материала имеются возможности выявления некоторых устойчивых, почти формализованных способов доказательств и опровержений. Определяющим среди них нужно признать одновременную апелляцию к слову авторитета и логическим доводам. В обоих

случаях чувствуется профессионализм, отработанный в длительной практике подкрепления философских доктрин текстами шрути в перманентной «междоусобной» полемике ведантистских школ. Очевидно, что экстраполяция дискуссии по этим двум направлениям на «внешних» оппонентов не составляла уже принципиальных сложностей.

Опыт ведантистов в полемической аргументации обнаруживается не только в ответах на возражения оппонентов (это умели делать и вайшешики и мимансаки), но и в установке на обнаружение обратимости аргументов противника на его собственную систему (наиболее последовательно это умение демонстрируется в дискуссии с санкхьей). Диалектический опыт отражается и в очень частом обращении к аналогиям и метафорам, вошедшим, как неоднократно подчеркивалось, в самую плоть индийского силлогизма. Однако ведантистская философия на этом этапе и остается преимущественно «практической»: сам способ систематизации веданты как философской даршаны есть лишь систематизация конкретных доказательств и опровержений. Желая найти в ней методологию, так сказать, системообразующее философствование окажется в весьма затруднительном положении. То, что здесь отсутствуют даже отдаленные аналогии с последовательной аналитикой ньяи (и даже аналитическими опытами в санкхье и йоге), в специальных пояснениях не нуждается — в этом можно убедиться по только что изложенному материалу. При наличии определенных параллелизмов в самой философской тематике веданты с онтологизмом вайшешики нет ничего, напоминающего порождающую систему метафизики: само философствование веданты в наименьшей мере конструктивно и осуществляется преимущественно «по поводу» уже сложившихся доктрин и мнений. Наконец, аксиоматика веданты совершенно элементарна в сравнении с мощными системообразующими установками мимансы (что особенно резко бросается в глаза при максимальной близости обеих традиций в рамках «ортодоксального» индуизма)¹⁴⁰.

Переводя предметное содержание ведантистской философии на язык философских дисциплин, мы должны ограничиться констатацией только онтологической и этико-сотериологической проблематики. Первая включает преимущественно характеристику причины мира (постановка вопроса о самой причинности представлена преимущественно «контекстно»), а также тему соотношения индивидуального Атмана и высшего Атмана, рассматриваемых как в корреляции, так и по отдельности. В связи с этим ставится онтологическая проблема соотношения обоих с теми атрибутами, которые им приписываются как ведантистскими, так и «внешними» философскими традициями. Другая важная проблема — попытка ре-

шить вопрос о релевантности единичного абсолютного начала в связи с множественностью соотносимых с ним эмпирических реалий микро- и макромира.

Среди прочих тем следует выделить проблему источника действий, попытку увязать онтологический монизм с этической «вменяемостью», а также вопрос о необходимости и «пути действия» для того, кто следует «путем знания», — основной пункт расхождения с мимансой. Закономерно, что с этим связан и вопрос об актуальности этики для «знающего». Ведантисты имеют опыт и «междисциплинарного» философствования; пример тому — вопрос о бытийном статусе «совершенного», решаемый на границах онтологии индивида и сотериологии. Но при самой широкой апелляции к обоим основным источникам знания — слову авторитета и логическому выводу (широко утилизируется и «наблюдение») — ведантисты самой эпистемологии не знают: за исключением апологии Веды (практически заимствованной из мимансы), они и не пытаются ставить эпистемологические проблемы на теоретическом уровне. И это обстоятельство существенно важно в связи с отмеченным выше отсутствием здесь философской методологии в целом.

«Брахма-сутры», охватившие в своей полемической аргументации практически все существующие в их эпоху философские школы и направления, как астиков, так и настиков, произвели своеобразную систематизацию не только веданты, но в известном смысле и всей индийской философии на стадии ранней классики. Вполне осознавая, что в личные планы сутракарина веданты никак не входило стимулирование историка философии к подведению итогов, мы все же не можем удержаться от мысли, что он своей всесторонней критической работой буквально принуждает нас это сделать; сам опыт подобной работы убеждает в том, что итоги уже есть чему подводить.

Глава VI

МУДРОСТЬ БРАХМАНОВ И ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

Нужно заметить, что начальный и раннеклассический периоды индийской философии оказались не совсем такими, какими их полагал увидеть читатель историй индийской философии. Ожидая открыть для себя ее истоки в мистическом «видении» единства мирового бытия у ведийских риши на рубеже II-I тысячелетий до н.э., он мог убедиться в том, что этими истоками оказались гораздо менее экзотические и зафиксированные почти на 500 лет позже первые опыты поздневедийских «талмудистов» в критическом исследовании некоторых суждений и системной классификации некоторых понятий. Приготовившись при знакомстве с реальной индийской философией к встрече с уже известными ему Уддалакой Аруни и Яджнявалкеей и еще более известными Кришной и Арджуной, первые из которых открывают великое Сущее, а вторые помещают его в одно из божественных воплощений, читатель обнаруживает, что при разговоре о начальных стадиях индийской философии о них речь вообще не идет. Вместо них появляются совсем новые имена упорных полемистов и педантичных классификаторов, занятия коих здесь совсем не по-индийски называются деятельностью диалектиков и аналитиков. Думая увидеть индийских философов медитирующими в отшельнических рощах или сидящими в йогических позах у Гималаев, а ближайшее их окружение — в рецитирующих ведийские мантры странствующих бхиккшу, читатель вдруг находит их в «холлах дискуссий» — на «ярмарке тщеславия» придворной культуры, а их коллег занимающимися чуть ли не всеми самыми «заформализованными» научными дисциплинами.

Совершенным мифом оказалось и устойчивое представление, согласно которому индийские философы предавались углубленным размышлениям о пути к «освобождению» в аскетической взаимоотдаленности: они только и делали, что вели постоянную дискуссию и весьма остро реагировали на достижения и колкости оппонентов (с начала классического периода они будут реагировать на них не менее «оперативно»,

чем постоянные авторы соперничающих философских журналов). Самое интересное, однако, что они вовсе не становились из-за этого чуждыми религиозной практике или поискам выхода из мира сансары: у них все было расставлено по полочкам. Уделяя внимание духовной практике, они разрабатывали вполне «самоцельную» теорию и в этом не были уникальны: такими же «двуипостасными» являлись весьма многие позднеантичные средневековые западные мыслители.

Основная посылка, которой руководствовался автор этой книги и которая привела его к переосмыслению историко-философского процесса в Индии, заключалась в том, что исходная задача историка философии, как, впрочем, и историка любого иного вида человеческого знания, — установление критериев самого отбора материала. Когда историю индийской философии начинают с «философии Вед» и завершают «философией даршан», включая в нее типологически разнородный материал, именно это условие обычно не соблюдается. Аналогичная контаминация возникла бы только в случае, если бы, как уже отмечалось, история литературоведения не отделилась от истории самой литературы, история теории искусства — от истории художественных памятников, а история лингвистических учений — от истории самого языка. При попытке дифференцировать свой исходный материал автор этой книги в известном смысле чувствовал поддержку и составителей некоторых восточных же древних и средневековых памятников (палийской «Брахмаджала-сутты», санскритских комментариев к «Ньяя-сутрам», тибетской «Истории буддизма»). В противоположность современным историкам индийской философии составители этих текстов неплохо различали позиции дискурсиста и мистика, собственно философские топики и «только познание Атмана», диалектиков и «медитирующих». О том, как конкретно решалась задача реконструкции начального периода истории философии в Индии, можно выяснить из этой книги. Здесь не хотелось бы повторять или даже суммировать то, о чем говорилось выше, тем более что при любом «суммировании» теряются «частности», в которых на деле и заключается самое главное. Хотелось бы подвести только один итог: основные персонажи и действующие лица предшествующих историй индийской философии (в виде уже названных Уддалаки и Яджнявалкьи, а также Кришны и Арджуны) обычно оставляли грядущий этап классических систем исторически не объясненным, тогда как в нашем случае фактологически обосновывается тезис, что эти системы появляются на свет не так неожиданно, как Афина из головы Зевса.

Хотя европейский историк неевропейской философии при изложении, тем более систематизации своего материала вообще не может не пользоваться языком собственной философской культуры и не обращаться к параллелям с ней даже при начальной трансляции соответствующих категорий и понятий, он должен отнестись с пониманием к ситуации, когда невостоковед адресуется к нему с некоторыми вопросами и специально невостоковедческого характера. Этими вопросами в первую очередь могут быть такие: в какой степени соответствующий восточный материал способен содействовать уточнению нашего понимания хотя бы узловых моментов всеобщего историко-философского процесса? Результативно ли для современного философа обращение к мировоззренческим ценностям брахманистской философии в целях решения основных, экзистенциальных проблем человеческого бытия? Ориентирует ли брахманистская философия на какие-либо общие перспективы, «встречные» современному европейскому философствованию? Исчерпывающие или хотя бы достаточно подробные ответы на три названных вопроса выходят за границы и нашей компетентности, и самого предмета данного труда (проблемам компаративистики уже посвящено и будет посвящено множество специальных изданий). Поэтому мы ограничимся лишь скромными, «пунктирными» линиями.

1. Полемизируя с европоцентристской традицией, мы уже подчеркивали, что индийско-европейские философские параллели, вполне документированные даже на «новоевропейском» философском материале, значительно конкретизируются при сопоставлениях с европейской философией на стадии древности. Это вполне естественное предположение подтверждается специальными исследованиями, посвященными аналогиям в категориальных системах и учениях отдельных философских направлений (ср. параллели в философии древнеиндийских и древнегреческих атомистов, в идеализме веданты и неоплатонизма, в космологии санкхьи и широкого спектра античных течений и т.д.). Мы, однако, полагаем, что избранный нами акцент на самом философствовании как особом теоретическом творчестве открывает ряд новых перспектив в исходных посылах компаративистики, которая, на наш взгляд, также должна исходить из критерия не только «о чем», но и «как». О том, что бывает в противном случае, свидетельствует новая волна гавайской компаративистики, от которой исходит тенденция параллелизации анаксагорского типа «все во всем» (в качестве «дополняющей» реакции на тенденциозный и, как мы выяснили, безответственный «дихотомизм» гавайского же направления 40—70-х годов). А теперь попытаемся продемонстрировать

некоторые возможности предлагаемого нами подхода к компаративистике на отдельных конкретных примерах.

Дофилософскому (внефилософскому) периоду истории брахманистской мысли «отвечает» весьма широкий континуум древнегреческих религиозных кружков до первой половины VI в. до н.э. — времени первых прецедентов философской деятельности в виде дискурсивных опытов основателя элейской школы Ксенофана. Этот континуум, типологически соответствующий брахманистскому дотеоретическому гносису, представлен в орфизме (генеалогии богов и начал мира — аналоги сизигиям исторического гностицизма, модели пантеизма и метампсихозы — аналоги мышлению Упанишад), а также в близких ему течениях, связанных с именами Мусея (того, кто «открыл посвящение в мистерии и стал иерофантом»¹), Лина, Эпименида, Алкмана, Акусилая, Аристея; у первых «натурфилософов», занимавшихся поисками основных стихий мира (Ферекид, Фалес, Анаксимандр, Анаксимен)²; в пифагореизме — наиболее развитой традиции гносиса, в которой эксплицитно представлены основные компоненты эзотерического знания (посвящение адепта в эзотерическую традицию «тайной доктрины» как нумерологии и учения о душе, «путь восхождения» с различием начальной и «продвинутой» эзотерических практик, дальнейшая трансляция учения посвященным в мистирию сокровенного знания)³. Как и в истории брахманистской мысли, дофилософское вовсе не завершается с появлением философского и воспроизводится параллельно со вторым — иногда в лице мыслителей «недискурсивного» типа (вроде Эмпедокла), но чаще мыслителей «двуипостасных», совмещающих деятельность дискурсиста и теурга.

Предфилософскому периоду истории брахманистской мысли частично соответствует то вызревание зачаточных элементов теоретической деятельности, которое на следующем этапе будет применено к исследованию «макропроблем» бытия, знания и ценностей. Подобно тому как одни и те же тексты Брахман содержат наряду с космогоническими спекуляциями и тайными учениями («упанишады») элементы начального теоретизирования, эзотерическое наследие пифагореизма позволяет выявить начала исследования математических объектов: по прокловским комментариям к Эвклиду, Пифагор занимался изучением высших оснований геометрии и рассматривал теоремы и «ноэтически», открыв и теорию «космических фигур»⁴. Вместе с тем нельзя исключить и возможность существования предшественников Теогена (VI в. до н.э.) и тех «гомеристов», которые, подобно поздневедийским экзегетам, дискутировали проблемы, связанные с тек-

стом и мифом⁵, а также «политологов», обсуждавших проблемы существования полиса.

Генезис брахманистской философии почти точно совпадает с генезисом греческой, отставая, видимо, не более чем на одно поколение людей. Свидетельства античной доксографии позволяют считать, что первым заметным теоретиком, у которого вполне различимы элементы диалектической аргументации, был Ксенофан (ум. ок. 470 г. до н.э.). Старший современник первых профессиональных философов шраманского периода, он применил логическую аргументацию к критике популярных религиозных воззрений и к обоснованию таких тезисов, как невозможность возникновения Божества, его множественности, атрибуции ему бесконечности/конечности, движения/неподвижности. Poleмический контекст его высказываний убеждает в том, что его философская концепция развивается, как и в случае с брахманистскими тезисами, в контраверсии — в ситуации плюрализма мнений, альтернативности, дилемм⁶.

Фермент контраверсии скоро начал «катализировать» интеллектуальную эллинскую культуру. В комедиях Эпихарма (конец VI — первая половина V в. до н.э.) высмеивается представление о текучести вещей, когда заимодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он сейчас тот же, кто брал деньги, ибо одно в нем прибавилось, а другое убавилось. Но этот же полемический контекст определяет уже вполне серьезное теоретизирование второго элэата — Парменида (род. между 540—515 гг. до н.э.), порицающего «двухголовых» людей (имеются в виду «реалисты», допускающие множественность и становление вещей, и «флюидисты» типа Гераклита, отвергающие любую степень их фиксированности), «у кого „быть“ и „не быть“ считаются одним и тем же и не одним и тем же и для всего имеется обратный путь» (фр.б).

Не допуская саму возможность «не-бытия» (как того, что немисливо), которая призвана обеспечивать появление и исчезновение вещей, Парменид перечисляет семь позиций в отношении сущего. Он констатирует, что бытие не может ни возникнуть, ни уничтожиться, что оно не состоит из частей, оно единственно, недвижимо, законченно и совершенно, и выдвигает доводы в пользу этих тезисов (фр.8). Отнюдь не случайно свидетельство Аристотеля, что последователь Парменида — гениальный Зенон (род. между 515—490 гг. до н.э.) был основателем диалектики: его апории, разрушающие представления о множественности сущего, возможности движения и т.д., были направлены против оппонентов Парменида. И в Греции критико-контравертивное исследование суждений восходит к реальным диспутам. Poleмический характер имеет также аргументация последнего из монистов-элэатов, Мелисса (V в. до н.э.), реконструируемая из данных

псевдо-Аристотеля, она обосновывает поэтапно вечность, бесконечность, единичность, самоидентичность, неподвижность и неподверженность сущего никаким изменениям. Определенное различие можно видеть только в том, что эллинские дискуссии были связаны с более абстрактными, «академическими» проблемами, тогда как индийские проходили в обстановке конфронтации конфессий, религиозных «диссидентов» и традиционалистов.

Шраманский период брахманистского философствования дает нам максимальное число и конкретных параллелей в связи с начальными стадиями диалектики в обеих философских традициях. Эти параллели не случайны (об отдельных аналогиях между шраманскими «диссидентами» и древнегреческими мыслителями см.гл.III) и, более того, системны.

Диалектики-полемисты типа Паччаники обнаруживают черты очевидного сходства с профессиональными спорщиками типа Эленксина (разительные аналогии возникают из сравнения и самих прозвищ-имен этих философов: «Спорщик» и «Опровергатель»). Брахманы-локаятики, прославившиеся своей «казуистичностью» (витандики), соответствуют апоретикам типа Менедема (ср. ход дискуссии первых: «Все — чисто, все — нечисто; значит, ворона — белая, цапля — черная; на таком-то основании и на таком-то» и вторых: «То-то и то-то — вещи разные? Польза и благо — вещи разные? Стало быть, польза не есть благо?»⁷), который также прославился как отменный спорщик.

Брахманистским «догматикам» (а их «догматизм» состоял, по «Брахмаджала-сутте», в сопровождении своих тезисов колофоном по типу «все прочие [способы решения вопроса] ложны») соответствует образ эллинских философов-догматиков, чьи положения выдвигались (по древнегреческой доксографии) в контексте исключения альтернативных. Однако «догматики» осмыслялись в древнеиндийской культуре системно — как альтернатива «скептикам», которые исходили, как и скептики греческие, из равноправности любых альтернативных положений, что вело «к необходимости отказаться от всякого рода догм»⁸. Системное противостояние догматиков друг другу и скептиков всем догматикам в значительной мере определило, как можно было убедиться, ситуацию в контактах индийских диалектиков шраманского периода. Однако принципиальные параллели связаны и с брахманистскими «скептиками», если их рассматривать отдельно.

Они обнаруживают типологические сходства уже не с одной группой древнегреческих философов. Так, их тетралеммное (точнее сказать, «антитетралеммное») мышление находит близкие аналогии в трилеммных построениях Горгия, который оспаривает каждое из трех суждений: сущее может быть

вечным, сущее может быть невечным, сущее может быть и вечным и невечным. Прямые аналогии возникают и в связи с самим основателем скептицизма Пирроном, стремившимся к воздержанию от суждений (*epochē*) как пути к невозмутимости духа (его соображения в связи с выигрышностью такой позиции четко напоминают внутренний монолог одного из «скользких угрей» по «Брахмаджала-сутте») и избегавшим оценок какого-либо поступка — доброго или злого (его соображения по этому поводу очень напоминают соответствующий монолог другого «скользкого угря» по тому же тексту). Эллинская традиция, нередко вообще связывавшая успехи своих философов с их поездками на Восток, особенно красноречива в связи с общением Пиррона и «индийских софистов». (О достоверности этого предания судить трудно, но факт, что правильная тетралемма функционирует в античном философствовании начиная именно со скептиков.) Аналогии налицо и в случае со скептиками-академиками, в частности в связи с воздержанием от суждений у Аркесилая.

Предметом отдельного разговора могут стать шраманские брахманисты-паривраджаки. Всесторонние, притом культурологически первостепенные аналогии сближают их с софистами. И там и здесь перед нами странствующие из города в город учителя диалектики и красноречия, небезвозмездно делящиеся своим профессионализмом. Об этом свидетельствуют обучение паривраджаем Сабхией приходивших к нему сыновей аристократов и печаль многих паривраджаков, вызванная утратой доходов после проповеди Будды. В обоих случаях речь идет о просветителях-энциклопедистах, обращающихся не только к высоким космологическим, но и к «низким» материям и живо интересующихся политикой и государственными делами. И там и здесь можно констатировать первые прецеденты серьезного внимания к этической проблематике, попыткам найти правильные определения благого поведения и совершенства.

Конкретные схождения в самом философском менталитете сближают некоторых паривраджаков с самим Протагором, настаивавшим на том, что «о каждом предмете можно сказать двояко и противоположным образом» (вспомним, как паривраджаки осуждались за это Буддой), и ставшим организатором известнейших «состязаний в споре» (вспомним о «холлах полемики» паривраджаков). Известно, что Сабхия получил от матери свои знаменитые «тезисы», с которыми он странствовал по всей Джамбудвипе, ставя в тупик любого эрудита. Сразу же возникают аналогии с профессиональными диалектиками Феодором Атеистом, Стильпоном Мегарским, Эвбулидом Милетским или Диодором Ясосским, специализировавшимися в составлении трудных «диалектических задач» (типа

парадоксов «Лжец», «Лысый», «Электра» и т.д.). Образ же паривраджака Ясодатты, с жадностью ловившего каждое слово Будды, чтобы его опровергнуть, а также бывших учеников Санджайи — Сарипутты и Моггалаяны, исходивших вдоль и поперек всю страну ради победы в спорах с образованными брахманами, сразу вызывает в памяти «поднаторевших в словопрениях» Эвклида Мегарского, Аристиппа Киренского и названного уже Эленксина-Опровергателя. Интересные аналогии напрашиваются и по поводу «феминизма»: мать Сабхии, профессионалка по части софизмов, вступившая в сомнительную связь со своим учителем, однозначно напоминает киничку Гиппархию, супругу Кратета, эпатировавшую вместе с ним честное общество отсутствием стыдливости и одновременно «сразившую» Феодора Атеиста прекрасным софизмом.

Следующая стадия брахманистского философствования — период формирования первых параллельных школ (IV в. до н.э. — II в. н.э.), предшествующих классическим системам, — обеспечена тоже несколькими значительными параллелями. «Шраманские» аналогии воспроизводятся в связи с теми «устроителями ловушек» и профессиональными эристами, с коими сопоставимы аргументаторы типа Карнеада. Налицо и такие первостепенно важные факторы, как системные параллели в самой авторефлексии философской культуры (прежде всего у Платона), о которых уже шла речь при обсуждении понятия анвикшики как индийского эквивалента «философии» (гл. IV).

Известные аналогии касаются и преломления философии как дисциплины аргументации в зеркале современной ей культуры. Так, подобно добропорядочным брахманистам, констатирующим непрерывные дебаты «сторонников анвикшики», знаменитый врач и мыслитель Гиппократ (V — IV вв. до н.э.) свидетельствует о том, что натурфилософы-монисты непрерывно опровергают друг друга в диспутах и никому из них не удалось еще победить «три раза подряд». Некоторые более поздние авторы оценивали значение полемической аргументации более серьезно. Так Симпликий в комментарии к аристотелевской «Физике» утверждает, и имеет для этого веские основания, что категориальный анализ сущего, равно как и силлогистика, был открыт благодаря диспутам и диалектике. В его тексте говорится о «тезисах» (logoi) и «контртезисах» (antilogiai), ибо тезис не принимался оппонентом, если не оказывался логически необходимым (индийский философ сказал бы то же самое, но несколько по-другому: тезис не может быть принят, если ему не предшествует опровержение контртезиса).

Типологические сходства сближают раннее брахманистское философствование и с первыми опытами китайского, которому

также предшествует дофилософский гносис в виде прежде всего начального даосизма. Правда, историко-философский процесс в Китае начинается позднее⁹. Однако первые диспутанты-апоретики из школы имен — мин-цзя (о том, что они были связаны с даосизмом, частично свидетельствует хранение сведений о них преимущественно в даосских преданиях, а также, возможно, и сама парадоксальность их менталитета), заострявшие внимание своих собеседников на проблемах вроде совместимости «твердого» и «белого», является ли белая лошадь лошадью, напоминают первых брахманистских «казуистов» (об аналогиях с эллинскими апоретиками писалось уже много). В этой связи представляются исключительно актуальными и перспективными попытки реконструкции китайской проториторики, над которыми работают сейчас некоторые наши синологи¹⁰. Аналогии первых аналитических опытов в древней Индии представлены в опытах по систематизации канона элементов учения у поздних моистов и Сюнь Цзы. Правда, здесь следует отметить, что философия как вид теоретической деятельности в Китае (не имеется в виду буддийская, которая составляет «основной массив» собственно философии в китайской традиции) осталась в «нераскрытом состоянии», вероятно, и из-за официальных запретов на дискуссии (о чем писал Сыма Цянь), которые составляют органическую среду обитания философствования в любой традиции. (Тот «метод» китайской философии, который у нас сейчас упорно ищут в нумерологии, соответствует лишь однозначно до-(вне)философским стадиям брахманической культуры — уровню магико-ассоциативного мышления в памятниках Ведийского корпуса.)

Сказанное никак не вызывает сомнения по поводу наличия самых очевидных несходств в историко-философском процессе в Индии, Греции и Китае. Брахманистское философствование занимает здесь как бы промежуточное положение — ввиду значительности его «готовых результатов» в сравнении с китайской философией, оставшейся явно на стадии определенной «нераскрытости», и относительной скромности его результатов в сравнении с античной. Если на первоначальном этапе брахманистская философия не только «перекрывает», но и опережает многие тенденции греческой, то в дальнейшем последняя проходит свои стадии, так сказать, ускоренными темпами. Процесс вызревания классических систем, который в древней Греции завершается фактически уже в III в. до н.э., в Индии занимает почти тысячелетие, ибо здесь лишь к V в. н.э. оформляются базовые тексты шести основных даршан. Соответственно разнятся и сроки перехода к последующей, раннесхоластической стадии: если в античном мире первые полноценные философские комментарии приходятся на отрезок

I в. до н.э. — I в. н.э.¹¹, то в брахманистской философской традиции они появляются лишь с IV — V вв. Можно, конечно, возразить, что многое из наследия индийских философов до нас не дошло и что многие философские тексты передавались изустно (вместе с соответствующими пояснениями), но мы при всем желании не обнаружим в период начального формирования брахманистских школ чего-либо подобного платоновскому «Пармениду» или аристотелевской «Метафизике».

Некоторые важные стадиальные различия связаны и с решающими особенностями самого философствования в обеих культурах. В Греции логика в целом и силлогистика в частности складывались значительно быстрее и вместе с тем основательнее, чем в Индии (достаточно указать на аристотелевский «Органон»), при значительно более раннем развитии здесь типов неклассической рациональности (тетраграммы, антитетраграммы, семичленный и десятичленный силлогизмы). Это в значительной мере объясняется исключительной риторизованностью индийского философского творчества (даже в сравнении с греческим), ответственной за то, что для философа актуально не столько доказательство, сколько убеждение аудитории, победа в диспуте любыми средствами (упорная борьба представителей афинской школы с софистикой была бы здесь просто не понята). Вследствие названных причин логика начнет обособляться от «теории дебатов» только в классической нье (и то весьма условно), а теория силлогизма в собственном смысле начнет разрабатываться всерьез лишь в эпоху буддийских логиков — с V — VI вв. (в связи с этим показательно, что они начнут вводить силлогизм до трехчленной, «аристотелевской» формы).

Такое «отставание» вовсе не случайно и сопряжено с глубокими закономерностями в развитии философского менталитета обеих традиций. Греки уже начиная с афинской школы разрабатывают мир эйдосов, онтологических универсалий, «идеализм» как учение об идеальных, сущностных архетипах вещей¹², которое лежит в основе силлогистики (не силлогизмов как таковых). Индийская же теория силлогизма появляется в более позднюю эпоху — эпоху буддийских логиков (и, что важно, также в эпоху обсуждений универсалий!). Многие структурные компоненты греческого философствования вообще не возникнут на индийской почве ни на одной исторической стадии. Например, при наличии интереснейших опытов создания канона философских топиков уже в первоначальную, шраманскую эпоху индийское философствование никогда не придет к «дисциплинарному» принципу их деления по линии «логика», «физика» и «этика», что можно по крайней мере частично объяснить преимуще-

ственным вниманием в индийской культуре к самому, процессу классифицирования-дефинирования с преобладанием эстетствующего, игрового формализма, в известном смысле и за счет предметности. А это, в свою очередь, определялось тем, что у истоков всего индийского теоретизирования лежат парадигмы формалистического, «процедурного» понимания истинности знания, заложенные в построениях еще поздневедийских ритуаловедов.

При всей «пунктирности» приведенных аналогий они позволяют по крайней мере поставить проблему параллельного генезиса философствования как одного из видов теоретической деятельности во всех трех автохтонных философских регионах. Очень многие из закономерностей этого генезиса требуют самого пристального и специального внимания историка философии. Взять хотя бы проблему предфилософии, которая на индийском материале отчетливо выявляется в деятельности поздневедийских ритуаловедов и филологов-экзегетов. В греческой традиции, несмотря на вышеприведенные аналогии, она в известной мере «стерта», вероятно, из-за того, что там философы в большей мере сами должны были изобретать теоретизм, а не использовать уже его готовые инструменты, в китайской же пока представляется завуалированной. Но и сейчас уже можно со всей определенностью сказать, что одной из важнейших закономерностей генезиса философии является непосредственная связь историко-философского процесса с ситуацией альтернативности в культуре, возникновении оппозиций и полемики, «диссидентства» и, как реакция на него, рефлексивного «традиционализма». При этом неразрывная связь между философствованием и контраверсией прослеживается в исходных пунктах и неавтохтонных философских традиций — идет ли речь о Востоке, Западе или России¹³.

И мы полагаем, что введение стадиальных параметров в компаративистику, основанное на исследовании самой философской деятельности, открывает большие перспективы, чем современная методология «все похоже на все», обеспечивающая эффективные, но, по существу, эфемерные параллели между Гегелем и Ауробиндо, Кантом и Конфуцием, Витгенштейном и дзэном или Уайтхэдом и махаяной. Мы надеемся, что в нашем случае не утрачивается достаточно мудрая рекомендация древних, касающаяся предпочтительности сравнения «подобного с подобным»¹⁴.

2. Кажется, мировоззренческое наследие брахманистской философии к проблемам компаративистики отношения не имеет. На самом деле это не совсем так. Чтобы убедиться в этом, приведем одно из высказываний, актуальных в связи с эллинской философией. Св.Василий Великий во введении к

своему «Шестодневу» предваряет истолкование теоцентрической библейской картины мира замечанием, согласно которому эллинские философы избавляют его от необходимости их опровергать, потому что они постоянно сами себя убедительно опровергают. Позиция виднейшего авторитета патристики может показаться тенденциозной, но это неверно. Во-первых, его свидетельство о полемической деятельности эллинских философов подтверждается фактами (вспомним хотя бы о только что приведенных параллелях); во-вторых, он отмечает их критические успехи и их несостоятельность, не упуская из виду одновременно ни того, ни другого. В применении к брахманистской философии подобное высказывание также было бы вполне релевантным, притом с одним, на наш взгляд небезынтересным, уточнением. Ситуация, отмеченная автором «Шестоднева», имеет прямое отношение к выявлению корреляции гносиса и философии в индийской культуре (от греческой она тут не отличается): «критикующее» соответствует второму, «критикуемое» — первому.

В том, что критическая работа брахманистских диалектиков никак не уступала по результативности деятельности эллинских полемистов, можно убедиться, просмотрев даже бегло историю дискуссий по мировоззренческим проблемам каждого из трех периодов древней брахманистской философии. Уже в шраманский период философ Магандия весьма удачно отмечает неосновательность утверждения Будды, что путь к «конечному благу» несовместим с мировоззренческим дискурсом: в таком случае «подвижник» лишается даже самых общих понятийных критериев относительно того, что составляет цель его трудов.

В период первых школ от лица легендарного Юдхистхиры проводится очень корректная критика фатализма — демонстрируется самоопровергаемость доктрины детерминизма (она исходит из предопределенности всех действий предшествующими, ни одно из которых, таким образом, не имеет собственной результативности) и вполне рациональная апелляция к практике самой духовной жизни и «вменяемости» индивида перед лицом закона. Санкхьяик Панчашикха весьма убедительно ставит на место своих оппонентов-материалистов; им для обоснования своего отрицания духовного начала требуется доказать «всего лишь», что все сущее есть воспринимаемое и что любой результирующий фактор бытия материален. В цель попадает и его критика буддийского понимания трансмиграции, по которому действиями одного индивида должен «воспользоваться» или, наоборот, «искупать» их совершенно другой. Однако и самих санкхьяиков вполне рационально корректируют йогины; они (как и Магандия) не могут признать второстепенность мировоззренческих установок

для сотериологии. (Поскольку этот мотив уже повторяется, отметим, что он весьма актуален и сегодня, когда очень многие почитатели восточных религий предполагают, что движение к духовным результатам может осуществляться через одну «практику» без серьезного осмысления метафизического статуса самого ее субъекта.)

Апогея полемика по мировоззренческим вопросам достигает на этапе первых опытов систематизации философии. Здесь главным диспутантом оказывается сутракарин веданты, удачно опровергающий и джайнскую доктрину «количества души», и буддийское «разоблачение» реальности и внешних объектов, и субъекта опыта. Значительной точностью отличается его критика атомизма вайшешиков, допускающих сложение протяженных вещей из непротяженных атомов, или распределение последствий действий силой адришты, которая сама, в свою очередь, должна быть «распределена». Не менее убедительна и его критика концепции пракрити санкхьяиков по определению бессознательной мировой силы, которой предписывается вполне целенаправленная деятельность, требующая хотя бы элементарного дизайна, а также самого контакта и «взаимопомощи» безнадежно разъединенных прадханы и пурши (уже говорилось, что санкхьяики оказываются в положении того, кто пытается засыпать одновременно им же раскапываемый ров — дуалистической «пропасти»). Однако не остаются в долгу и санкхьяики, отмечающие, что концепция трансформации Брахмана в мир должна преодолеть дилемму его полной или соответственно частичной манифестации. А это в любом случае связано с проблемами (притом, добавили бы мы, ведантисты для обоснования своей позиции пользуются аналогиями, которые не более убедительны, чем те же иллюстрации санкхьяиков). И уже прямо «в десятку» попадает аргумент неортодоксального ведантиста, который он направляет в адрес ортодоксального: допущение индивида как «частицы» Абсолюта сводит на нет всякую «вменяемость» и само различие добра и зла.

Приведенные доводы можно обратить и на другие концепции, не подвергавшиеся в брахманистской философии критике ввиду их вмонтированности во все системы (а значит, они присутствуют в менталитете любого из участников общеиндийского полемического форума). Так, аргумент против фатализма релевантен и применительно к самой идее трансмиграции (по мнению многих современных почитателей восточных гуру, она удовлетворительно объясняет страдания и неравенство в этом мире): при отсутствии той начальной, исторической точки, к которой должно было бы восходить повреждение в мировой гармонии и в истории человечества, все стадии «деградации» предполагают предыдущие, благодаря

чему перед нами нормальный regressum ad infinitum (анавастха), что индийские философы во всех прочих случаях старались избежать. Аргумент же в связи со сложением протяженных вещей из непротяженностей (его Шанкара впоследствии направил в адрес атомистов вайшешики) типологически применим ко всем случаям (а в брахманистской философии они налицо), когда познавательный процесс «складывается» из взаимодействия самостоятельно неспособных к нему начал (соединение Атмана как «чистого света» и антахкараны как «внутреннего» инструментария).

Ситуация с последовательным взаимоотрицанием основных мировоззренческих систем брахманистской философии берет начало в гораздо более глубокой закономерности, вмонтированной в исходную материю гносиса. Фундаментальный антропоцентризм гностического мышления, в котором центрообразующий эзотерик, претендующий на обладание «инструментально» действенными и «объективно» результативными духовными средствами моделирования мира, не исключает участие в нем никаких реальностей, кроме личного Бога, благодаря чему не исключается и никакая трактовка индивида, кроме как личного человека. Любая из основных мировоззренческих моделей, разрабатываемых брахманистскими философами, будь то плюралистическая (вайшешика), дуалистическая (санкхья) или наиболее влиятельная монистическая (веданта), исключает то неопределимое, неразложимое и нередуцируемое единство личности, которое не может складываться из субстанциальных «атомов», соединяться из несоединимых по определению дуалистических первоначал или быть «частицей» безличностного же Абсолюта. Элиминация в индийской философии самой личности, в которой сходятся уникальность и свобода, неизбежно ограничивает всю сферу нравственного, что, в свою очередь, с необходимостью ведет к этическому релятивизму (ср. образ ведантистского «совершенного», который по образу и подобию Брахмана устремлен к состоянию по ту сторону добра и зла).

Поскольку современный философ, живущий в эпоху глобальных мировых деперсонализаций, значительно лучше, чем его предшественник эпохи «больших» философских построений (кульминирующих в абсолютном приоритете всеобщего перед уникальным в метафизических системах от Спинозы от Гегеля), осознает подозрительность любых безличностных философских идолов, мировоззренческая интенция брахманистской философии может иметь для него лишь отрицательную перспективу. «Отрицательную» следует понимать, однако, и несколько шире — как и «отрицающую», ибо представители этой философской традиции помимо воли успешно демонти-

руют в своей критике (по крайней мере на теоретическом уровне) основные ценности гностического мировоззрения.

3. Но древняя брахманистская философия дает современному философу отнюдь не только отрицательные и «отрицающие» результаты. Она может предложить ему немало и конкретных достижений — в аспекте методологических тенденций и в плане некоторой значительной перспективы общепhilosophского порядка.

Что касается конкретных достижений, то следует говорить в первую очередь о целом спектре весьма результативных применений классификационного анализа к разработке философских топиков. Уже древние брахманистские софисты-паривраджаки проводили разграничение, различая аргументы, которые могут быть применимы к обоснованию добра как понятия и «добра контекстного», что приблизительно соответствует «добру как таковому» и «добру как средству», по дифференциации Дж.Мура¹⁵. Но прежде всего речь должна пойти о достижениях в эпистемологии, и именно о том, что составляло центральную тему индийской теории познания, — дифференциации и систематизации основных валидных источников знания. Установка на выявление «атомарных», независимых, несводимых к другим валидных источников знания (на стадии древности таковыми считаются восприятие, логический вывод, слово авторитета, сравнение; позднее к ним в отдельных системах добавлялись новые) представляется вполне актуальной и для современного эпистемолога. Особо «провоцирующими» кажутся брахманистские дебаты по проблеме сходства и различия выводного и словесного знания, а также заключения по аналогии и логического вывода.

Специфическую заслугу ньяи надлежит видеть в выявлении дифференциальных признаков таких категорий, как «сомнение» (здесь с ней сотрудничали и вайшешики), «мотив познания», «рефлексия», «дискурс» и т.д. Внимания современного философа заслуживает и проводимая в «Ньяя-сутрах» дифференциация философских доктрин — как актуальных для всех, некоторых и одного направления. Полагаем, что некоторые эвристические аспекты полемики вайшешиков и мимансаков по проблеме реляции слова и его референта (аргументы последних отличаются в данном случае значительно большей концептуальностью) не потеряли интереса ни для философии, ни для металингвистики и сегодня. Весьма перспективным представляется разграничение уже ранними мимансаками суждений (а соответственно и их источников), касающихся сущего и должного, благодаря чему обосновывалась «безупречность» ведийских предписаний, которые не могут быть никак фальсифицированы, поскольку содержат не положения, но императивы («Ты должен сделать то-то», а

не А есть X). В связи с этим нельзя не вспомнить о дифференциации перформативных и констатирующих высказываний британского философа-аналитика Дж.Остина, который под первыми понимает высказывания, являющиеся обещанием выполнить какое-то действие, а под вторыми — дескриптивные высказывания, которые могут быть истинными или ложными (различие только в том, что мимансаки «разводят» эти высказывания по разным валидным источникам знания, передавая императивные высказывания в ведомство безначальной Веды).

Классификация видов причинности в кушанской йоге (существенно, на наш взгляд, расширяющая область каузальности) и феноменологии сознания у санкхьяиков (за вычетом «субстанциализации» ментальных феноменов, лучшим образом выражающих отмеченную выше интенцию деперсонализации) также относится к базовому фонду философских достижений. То же можно сказать и о ряде онтологических различий вайшешики (иерархизация видов бытия и небытия) и об отмечаемых в ней нюансировках «смешанного», онтологико-гносеологического характера: «порядок» познания субстанций, качеств, действий и т.д. Что же до сетки шести «суперкатегорий» онтологии вайшешики, то они более всего типологически соответствуют трансценденциям или онтологическим «сверхкатегориям» современных неотомистов. По словам немецкого философа этого направления Г.Мейера, трансцендентальное (здесь оно понимается в онтологическом, а не по-кантовски — в гносеологическом контексте) выражает то, что лежит за всеми родами бытия и одновременно проходит через них, «пронизывает» их, как сказали бы индийские философы. Очевидно, что в обоих случаях перед нами достаточно перспективные направления построения метафизической системы.

Где-то на границе конкретных и общеметодологических достижений располагаются сами способы построения систем философии в отдельных даршанах. Для того, кого допустимо было бы условно назвать теоретиком философии и (ввиду выраженных сциентичных параметров индийского философствования) науковедом, небезынтересны различные способы построения систем: завершено генетический (вайшешика), завершено аксиоматический (миманса) и завершено аналитический (ньяя). Каждая из этих моделей системостроительного творчества представляет значительный интерес как особая «картина мира» (вспомним снова слова К.Айдукевича) уже в самом способе философствования, в коей структурируется «непереводимый» на другие «философские языки» синтаксис рациональности. То, что эти три типа философского системостроительства должны привлекать внимание теоретиков

метафилософии, в дополнительных пояснениях не нуждается. Да и конкретные модели философского синтаксиса весьма существенны в связи с теми проблемами, о которых и сейчас спорят логики. Взять хотя бы разногласия по поводу соотношения дефинирования с операциями классификации, систематизации и логического деления. Здесь брахманистские философы могли бы сказать современному философу весьма веское слово.

Заинтересованность современного философа должны вызвать и конкретные типы аргументов, использовавшиеся в очень богатой контравертивной практике индийских философов. В настоящее время делаются попытки выявить специфически философские аргументы, отличные от тех, которые могут употребляться в любой другой области рационального познания, — ср. изыскания Дж.Пассмора. Например, к ним относится аргумент «бесконечного регресса», прекрасно известный из практики индийской полемики. Любопытно было бы рассмотреть возможности выявления и других индийских функциональных коррелятов и прочих выделяемых Пассмором аргументов, таких, как аргумент «самоотрицания», аргумент парадигмы и т.д.¹⁶. Но уже заранее можно сказать, что опыт шраманских философов в построении тетралеммы и антитетралеммы (не говоря уже об очень популярных в индийской философской практике дилеммах) весьма плодотворен и для желающих участвовать в философской аргументации, и для тех, кто работает над ее осмыслением.

Здесь мы неожиданно подошли к одной из решающих общеметодологических тенденций индийского философствования, актуальных в перспективе современного. После теоретиков классицизма нового времени в европейской культуре наметилась длительная традиция пренебрежения к риторике — одному из фундаментальных достижений античной и средневековой цивилизации. Даже на родине Н.Буало уже в первые десятилетия XIX в. риторика сохраняла позиции практически только в «консервативной» университетской системе образования. Но вот начиная с 50-х годов нашего столетия трудами виднейших теоретиков Х.Перельмана и Л.Ольбрехтс-Титеки, Г.Джонстона, а также Цв.Тодорова, Р.Оливера, В.Фишера, Е.Сайлеса и ряда других ученых (преимущественно представители бельгийской и американской школ) было начато движение «новой риторики», означавшее возрождение прежнего феномена на принципиально иных семантическом и прагматическом уровнях. Неопозитивистская атака на традиционные ценности философской рациональности получает решительный ответ в выявлении механизмов и задач философской аргументации. Концепция классической риторики как системы средств убеждения аудитории нормативными

приемами красноречия принципиально углубляется и получает широкий выход в философию. «Новая риторика» стала общей теорией аргументации, учитывающей принципиально новые измерения рациональности в сравнении с классической логикой путем исследования тех доказательных средств, которые реализуются в гуманитарных дисциплинах, юриспруденции, публицистике.

Обратим внимание на сам процесс аргументации, который имеет логическую структуру и риторическую интенцию и который изучается и анализируется в «новой риторике».

Его исходным пунктом является рассмотрение некоего отправного положения, пропозиции аргументатора. Выдвижение тезиса в логическом доказательстве осмысливается как заявка на установление его истинности. В аргументации оно предполагает заявку, помимо этого, и на установление целесообразности его принятия как наиболее оптимального из вариантов решения вопроса. Но именно такова задача выдвижения тезиса (*пратиджня*) в классическом индийском силлогизме, каким он предстает при его применении в философской дискуссии. Лучший пример — выдвижение тезиса «Звук невечен» (альтернативное решение вопроса некорректно). Далее, и в логическом доказательстве, и в аргументации вступает в действие обоснование тезиса. Однако в первом случае оно тождественно доказыванию как цепочке умозаключений, тогда как во втором оно, включая последнее в качестве необходимого компонента, содержит наряду с ними целую систему убеждения собеседника/оппонента — реального или предполагаемого.

Но все сказанное находит точное и даже стадияльно выдержанное соответствие в трех последующих членах индийского силлогизма в виде основания вывода, даже терминологически соответствующего «аргументу» (*хету*), который реализуется в демонстрации «положительного» или «отрицательного» силлогистических примеров (*удахарана*), приводимых, в свою очередь, в соответствии с аргументируемой ситуацией (*упаная*). Диалогическая ситуация в индийском силлогизме наглядно иллюстрируется во втором-четвертом членах: «Ввиду того что он произведен. Но все произведенное невечно, как горшок (но все не не-вечное и не произведено, как Атман). Но то же и в случае со звуком (но не так в случае со звуком)». Конечные пункты доказывания и аргументации также сходны, но лишь сходны, а не тождественны: в первом случае речь идет о констатации истинности того или иного положения, во втором, кроме того, и о превращении собеседника/оппонента в единомышленника. Однако именно последнее составляет основную интонацию в завершающем пункте индийского силлогизма (*нигамана*), который

означает возвращение к исходному тезису как уже достаточно аргументированному («Следовательно, [можно видеть, что] звук невечен»).

Можно сказать, что классический силлогизм философов-брахманистов — еще не последнее слово индийских философов в «науке убеждения». Идеальная схема аргументации, предполагающая помимо всего названного также обоснование выдвижения тезиса, рассмотрение всех, актуальных и потенциальных, контртезисов, подкрепляющих их контраргументов и опровержение последних, четко соответствует «лишним членам» джайнского десятичленного силлогизма, соотносимого с Бхадрабаху, и частично семичленного из «Чарака-самхиты». Однако и в рамках пятичленного силлогизма брахманистов нельзя не видеть ряд важнейших перспектив «новой риторики» как качественного пересмотра классической логики в новых горизонтах рациональности.

Отметим еще два момента. Пример в брахманистском силлогизме — а он имеет существенно важное значение — хорошо отвечает функции прецедентов в юридическом доказательстве, которое, в отличие от классико-логического, может быть не только правильным или неправильным, но также «сильным» и «слабым» (с этой аргументативной практикой были связаны весьма важные построения Х.Перельмана и его последователей). Другой момент состоит в том, что аргументация, включающая доказывание в качестве своей составной, но отнюдь не единственной части, может рассматриваться как рациональность в ситуации контравертивного диалога (в противоположность «монологическому» характеру доказательства). Здесь перед нами, как неоднократно подчеркивалось, уже основная субстанциальная стихия всего индийского философствования.

Индийские параллели теории аргументации обнаруживаются на уровне не только реальной контравертивной практики, но и теоретического осмысления дискуссии.

Одна из главных линий демаркации между доказательством (оно принуждает принять тезис) и аргументацией (она убеждает в его принятии), демаркации, которую проводят Перельман и Ольбрехтс-Титека, проходит по линии различия самих адресатов обоих типов рациональности. Доказательство монологично и адресовано, так сказать, совершенно абстрактной аудитории, аргументация intersubъектна и адресована аудитории конкретной. При этом они подчеркивают значимость обратной связи между аргументатором и его аудиторией: последняя принимает обоснования, предлагаемые первым при условии признания им ее мыслительно-ценностных установок¹⁷. Эти философы специально анализируют не только понятие аудитории, но и оптимальную стратегию

действия с ней аргументатора. Здесь налицо прямые аналогии с теоретиками той индийской Vāda-Tradition, которую исследовал Г.Оберхаммер и которая на стадии древности нашла выражение в развернутых классификациях, определениях различных («благоприятных» и «неблагоприятных») аудиторий, также в тех детальном рекомендациях диспутанту, что предлагала «Чарака-самхита». Потому нет сомнений, что изыскания древних теоретиков дискуссии в Индии должны изучаться как учебник всеми, кто интересуется перспективами «новой риторики».

Согласно одному из тезисов Дж.Пассмора — философа, очень близкого школе «новой риторики» (см. выше), природа философии обуславливается предметом ее изучения, а его составляет само исследование в любой интеллектуальной деятельности. Исходя из этого, австралийский философ подчеркивает метафилософские выходы философской аргументации. И здесь налицо важнейшая параллель в самом первом опыте индийской рефлексии над природой философского знания, которую представила брахманистская интеллектуальная культура в «Артхашастре». Речь идет об определении философии (анвикшики) в этом памятнике как той исследовательской деятельности, что реализуется в «исследовании посредством аргументов» достоинств и недостатков основных параметров других дисциплин знания («праведность» и «неправедность»), коими занимаются три Веды, польза и убыток, коими занимается наука о хозяйстве, правильное и неправильное поведение, которое составляет предмет науки управления).

Наконец, нельзя не обратить внимание на изыскания главы американской школы теории аргументации Г.Джонстона, который, выступив с антипозитивистским тезисом — что категория истины в философии отлична от истины в точных науках, — предложил считать, что в философии она релевантна аргументации. Дальнейшее развитие этого тезиса привело американского философа к формулировке двух других. Во-первых, без учета аргументативного контекста любое философское утверждение является двусмысленным и нерелевантным, во-вторых, аргумент в пользу философского утверждения есть часть смысла этого утверждения (частью его смысла является и аргумент против этого утверждения)¹⁸. Налицо аналогии с одной из шестнадцати основных категорий «Ньяя-сутр» — исследованием как удостоверенностью (niṣṭhā), — которая характеризуется в качестве определения природы феномена посредством рассмотрения двух альтернативных суждений по данному вопросу¹⁹. Концепция Джонстона, как и его единомышленника, основателя брахманистской системы ньяя, вводит, на наш взгляд, принципиально

новые измерения в исследование природы философского суждения, которое и на деле не может быть «освобождено» от контекста intersubъектного дискурса (включающего всегда аргументативное поле в виде реальных или подразумеваемых оппонента и аудитории).

Думается, что после сказанного уже меньше проблем с ответом и на последний вопрос — об общефилософской перспективе древнебрахманистской философии.

Любой интересующийся ситуацией в сегодняшней философии знает, что для нее оказываются весьма важными две закономерности. Во-первых, очевидное преобладание получают направления рационалистической философии, прежде всего в виде аналитики, феноменологии и герменевтики; эти направления все чаще объединяют свой творческий потенциал (доказательство того — диалог, повторим снова это слово, англо-американской и «континентальной» философских традиций). Во-вторых, лучшие философские умы все чаще обращаются к апологии философии как рациональной формы дискурса, не имеющей ничего общего с иррациональностью или «донаучностью», хотя и отличной от способа мышления точных наук²⁰. Брахманистская философская традиция (даже на стадии древности) прямо и косвенно отвечает обеим из названных тенденций. Она однозначно свидетельствует, что преобладающая сегодня интенция рационализма оказывается явлением не «конъюнктурным», но связанным со всем историко-философским процессом как единством форм мировой рациональной теоретической рефлексии, одна из которых, весьма «богатая формами», сложилась уже на древнем Востоке.

Сама же история брахманистского философствования служит вернейшим аргументом и в пользу того, что объем рациональности, который может быть реализован в философии, оказывается заметно более широким, чем то представляется сторонникам сравнительно узкого традиционного сциентизма, воспитанным на системе мыслительных ценностей нового времени. Индийский способ философствования, значительно расширяющий поле рациональности в мире диалогической аргументации и поле философской научности в его органическом взаимодействии с аналитическими научными гуманитарными дисциплинами (от ритуаловедения до политологии), служит тому нагляднейшим подтверждением.

Итак, не имея шансов найти в брахманистской философии источник решения экзистенциальных мировоззренческих проблем, современный философ может вступить в самый плодотворный диалог с традициями индийской рациональности. И это диалектическое противоречие (под занавес употребляем понятие «диалектика» не в классическом, но в гегелевском

смысле), значимое для европейской культуры в целом, приобретает особую актуальность в нашей стране, где запоздалое и одновременно затянувшееся влечение к «восточной мистике» выглядит в свете отмеченных тенденций европейской философии достаточно провинциально²¹.

Таковы итоги и «задания» древней брахманистской философии. Они качественно углубляются на материале индийской философской схоластики.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории.
 ВФ — Вопросы философии.
 НАА — Народы Азии и Африки.
 ФН — Философские науки.
 АВОРИ — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona.
 АО — Acta Orientalia. Leiden.
 ВhV — Bharatiya Vidya. Bombay.
 BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.
 ДИВ — The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historischen Buddhas. Ed. H. Bechert. Göttingen, 1991.
 ИHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta.
 ИJ — Indo-Iranian Journal. 's-Gravenhage.
 ИL — Indian Linguistics. Calcutta.
 ИМ — The Indian Mind. Essentials of Indian Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
 JA — Journal Asiatique. P.
 JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.
 JBRS — Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Patna.
 JGJRI — Journal of the Ganganatha Jha Research Institute. Allahabad.
 JIBSt — Journal of Indian and Buddhist Studies. Tokyo.
 JIP — Journal of the Indian Institute of Philosophy. Amalner.
 JIPh — Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
 JOIB — Journal of the Oriental Institute. Baroda.
 JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
 OG — The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Apr. 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi. Leiden, 1967.
 PAIOC — Proceedings of All-India Oriental Conference.
 PhEW — Philosophy East and West. Honolulu.
 PhQ — Philosophical Quarterly. Amalner.
 POWSBSI — Princess of Wales Saraswati Bhavana Studies. Benares.
 SIIPh — Studies in the History of Indian Philosophy. Ed. by D. Chattopadhyaya. Calcutta.
 SPAW — Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. B.
 WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Wien.
 ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft. Leipzig, Wiesbaden.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ См.: *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. Comp. by Karl H. Potter. Delhi, a.o., 1974*; с дополнениями: *Potter Karl H. Bibliography of Indian Philosophies: First Suppl.— JIPh. 1972, № 2, с.65-112*; *он же. Bibliography of Indian Philosophies: Second Suppl.— JIPh, 1977, № 4, с.295-399.*

² Для справок отсылаем к библиографическим изданиям: Библиография Индии: Дореволюционная и советская литература на русском языке и языках народов СССР, оригинальная и переводная. М., 1976; Библиография Индии. 1968-1975. Советская и переводная литература. М., 1982. Достаточно отметить, что к настоящему времени вышли в свет всего две сравнительно небольшие монографии на русском языке, посвященные отдельным школам брахманистской философии, которые можно считать научными (как основанные на первоисточниках): *Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986*; *Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.*

³ О параллелях между индийской и европейской схоластикой см.: *Шохин В.К. К уточнению категории «средневековая философия» (на материале индийской философской традиции).— Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990.*

⁴ См. подробнее: *Renou L. Sur le genre du sūtra dans la littérature sanskrite.— JA. 1963, t. 251, с.174-175.*

⁵ См.: *История философии в шести томах. Т.1. М., 1957.*

Глава I

¹ Подробнее см.: *Wimmer F.M. Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Th.1. Wien, 1990, с.234-236.*

² См., в частности: *Tennemann W.G. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Lpz., 1820, с.8-10.*

³ См.: *Гегель Г.В. Сочинения. Т.IX. М., 1932, с.86, 108, 110 и др.*

⁴ См.: *Ольденберг Г. Индийская философия.— Общая история философии. Т.1. СПб., 1910, с. 32-38, 147-153.*

⁵ См.: *Bernard Th. Philosophical Foundation of India. N.Y., 1946, с. 10*; *Abbagnano N. Storia della filosofia. T.1. Torino, 1963, с. 3-4.*

⁶ *The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol.8. Mayavaty, 1951, с. 15.*

⁷ См., к примеру: *Radhakrishnan S. The Hindu View of Life. L., 1968, с. 13-16*; *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1973, с. 18*; *Mishra U. Concept of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936, с. 2.*

⁸ *Heimann B. Studien zur Eigenart indischen Denkens. Tübingen, 1930*; *она же. Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts. L., 1937, с. 13-18.*

⁹ См., к примеру: *A Source Book in Indian Philosophy. Ed. by S.Radhakrishnan and Ch.A.Moore. Princeton, 1957, с. XX-XXVIII*; *Moore Ch. Introduction: the Comprehensive Indian Mind.— IM, с. 1-18*; *Burt E.A. Problems*

in Harmonizing East and West.—Essays in East-West Philosophy. Honolulu, 1951, c. 111; *Moore Ch.* A Basic Problem in the Quest for Understanding.—PhEW. 1957, vol. 7, № 1—2, c. 675—676, 679; *Hocking W.E.* Value of the Comparative Study of Philosophy.—Philosophy East and West. Honolulu, 1944, c. 1—11; *Sheldon W.H.* Main Contrasts between Eastern and Western Philosophy.—Essays in East-West Philosophy, 1951; *Haas W.S.* The Destiny of the Mind: East and West. L., 1956, c. 133-158, 167 и др.

¹⁰ *Sinha N.* Introduction to Indian Philosophy. Agra, 1949, c. 1; *Prabhavananda Swami.* Vedic Religion and Philosophy. Mysapore, Madras, 1950, c. 1-9; *Raju P.T.* The Development of Indian Thought.—Journal of the History of Ideas. 1952, vol. XIII, № 4, c. 528-529; *Rao P.N.* The Spirit and Substance of Indian Philosophy.—The Aryan Path. Bombay, 1956, vol. 27, № 1, c. 504; *Mishra U.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957, c. 5, 186; *Radhakrishnan S.* Occasional Speeches and Writings. Ser. 1. October 1952—February 1956. Delhi, 1957, c. 230-231; *Mahadevan T.M.P.* Indian Ethics and Social Practice.—PhEW. 1959, vol. 9, № 1—2, c. 62-63; *Raju P.T.* Religion and Spiritual Values in Indian Thought.—PhEW. 1959, vol. 9, № 1-2; *Rao P.N.* Concept of Philosophy: East and West.—BhV. 1959, vol. 19, c. 1—13; *Sharma Ch.* A Critical Survey of Indian Philosophy. L., 1960, c. 13; *Radhakrishnan S.* The Brahma Sūtra. L., 1960, c. 20, 111, 180; *Malkani G.R.* Philosophical Synthesis.—PhQ. 1962, vol. 35, № 2; *Raju P.T.* Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, 1962, c. 10, 56, 171-172 и др.; *Chaudhury R.* Doctrine of Śrīkaṇṭha I. Calcutta, 1962, c.102; *Radhakrishnan S.* Occasional Speeches and Writings, Ser.3. July 1959—May 1962. Delhi, 1965, c. 235, 254; *Raju P.T.* Comparative Philosophy and Spiritual Values: East and West.—PhEW. 1963, vol. 13, № 3; *Rao P.N.* The Nature and Function of Philosophy.—Vedanta Kesari. Madras, 1964, vol. 51, № 3, c. 225; *Wadia A.R.* On Philosophical Synthesis.—PhEW. 1964, vol. 13, № 4; *Radhakrishnan S.* Contemporary Indian Philosophy. L., 1966, c. 475; *Rao P.N.* The Spirit of Indian Philosophy.—Philosophy, Religion and the Coming World Civilization. Essays in Honor of W.E.Hocking. The Hague, 1966, c. 213-222; *Mahadevan T.M.P.* Social, Ethical and Spiritual Values in Indian Philosophy.—IM, c. 152-153; *Saksena S.K.* Individual in Social Thought and Practice in India. — IM, c. 37; *он же.* Philosophical Theories and the Affairs of Man.—IM, c. 26-27, 30-31; *Pandey Y.* The Future Course of Indian Philosophy.—IM, c. 136; *Mahadevan T.M.P.* Invitation to Indian Philosophy. New Delhi, 1974, c. 1-5; *Pulligandla R.* Fundamentals of Indian Philosophy. Nashvill, 1975, c. 24-26; *Swami Nikhilahanda.* Concentration and Meditation as Methods in Indian Philosophy.—IM, c. 136; *Sastri P.S.* Indian Idealism. I. Delhi — Benares, 1975, c. 220.

¹¹ В этой связи хотелось бы отметить специальные номера журнала (с 70-х годов), посвященные «параллельным темам» в восточной и западной философии — типа Уайтхед и махаяна, Витгенштейн и дзэн и т.д. См., к примеру: PhEW, 1973, vol.23, № 4; 1975, vol.25, № 4; 1976, vol.26, № 3; 1981, vol.31, № 2; 1982, vol.32, № 3.

¹² См.: *Сагадеев А.В.* Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии.—Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983, c. 35-37.

¹³ См., к примеру: *Koller J.M.* Oriental Philosophies. N.Y., 1970; ср.: *Hackett S.* Oriental Philosophy. A Western's Guide to Eastern Thought. Madison, 1979. Среди многочисленных индийских изданий, где ставятся указанные акценты, назовем хотя бы такой известный сборник, как: *Indian Philosophy: Past and Future.* Ed. by D.S.Rama Rao Pappu and R.Puligandla. Delhi a.o., 1982.

¹⁴ По поводу критики концепции индийского коррелята «философии» у Якоби в работах М.Винтерница, П.Хакера, В.Хальбфасса см. гл.IV. С критикой позиций Якоби и Щербатского как европоцентристских можно ознакомиться в статье: *Halbfass W.* Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie.—Philosophische Rundschau. 1976, Bd. 23, № 1-4, c. 104-131.

¹⁵ См., в частности: *Potter K. A.K.*Warder. Outline of Indian Philosophy.

Delhi, 1971.— PhEW. 1975, vol.25, № 2, с. 241-242 (в связи с критикой концепции индийского коррелята «философии» у Уордера см. гл.IV).

¹⁶ Schlegel F. Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg, 1808; Bjornstjerna M. Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindur. Stockholm, 1843; Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. В., 1876, с. 37-43 (здесь и в некоторых других случаях ссылки даются не на первое издание цитируемых сочинений); Stoekl A. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz, 1875, с. 18-21; Фулле А. История философии. М., 1898, с. 19-20, 21-27; Regnaud P. Matériaux pour servir a l'histoire de la philosophie de l'Inde. Exposé chronologique et systématique d'après les textes de la doctrine des principales Upanishads. Vol. 1-2. P., 1876-1878; Baumann N. Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha, 1890, с. 141-149; Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Abt.1. Lpz., 1906, с. 12-13, 43-44; Garbe R. Philosophy of Ancient India. Chicago, 1899; Макс Мюллер Ф. Шесть систем индийской философии. М., 1901; Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 1. Delhi etc., 1987; Deussen P. Outlines of Indian Philosophy. В., 1907; Frazier R.W. Indian Thought Past and Present. L., 1951; Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922; Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. 1. L., 1977; Tucci G. Storia della filosofia indiana. Bari, 1958; Masson-Oursel P. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P., 1923; Grousset R. Histoire de la philosophie orientale. Indo-Chine-Japon. P., 1923, с. 34, 45; Strauss O. Indische Philosophie. München, 1925; Belvalkar S., Ranade R. History of Indian Philosophy. Vol. 2. The Creative Period. Poona, 1927; Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1973; Dasgupta S.N. Indian Idealism. Cambridge, 1962; Cultural Heritage of India. Ed. by H.Bhattacharyya. Vol. 1. Calcutta, 1958, с. 5-9, 27-30; Glasenapp H., von. Die Philosophie der Inder. Stuttgart, 1958; Murty K.S. Evolution of Philosophy in India. Waltair, 1952; Raju P.T. Idealist Thought of India. L., 1953; Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Vol. 1. Delhi, 1973, с. 17-18; Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. В., 1954; Texte der indischen Philosophie. Beginn der Philosophie in Indien. В., 1955; Sinha J.A. History of Indian Philosophy. Vol. 1. Calcutta, 1956; Challaye F. Les philosophes de l'Inde. P., 1956, с. 1; Tucci G. India.— Encyclopedica Filosofica. Т. 2. Venezia, Roma, 1957-1958, с. 1334-1335, 1339-1340; История философии в шести томах. Т. 1. М., 1957, с. 44-45, 50, 56-57; A Source-Book in Indian Philosophy. Ed. S.Radhakrishnan and Ch.A.Moore. Princeton, 1957; Философский словарь. Сокр.пер. с немецкого. М., 1961, с. 251-252; Mishra U. History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957; Sharma Ch.A. Critical Survey of Indian Philosophy. L., 1960; Аникеев Н.П. Индийская философия.— Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962, с. 266-267; Чаттопадхья Д.П. История индийской философии. М., 1966; Totok W. Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum. Frankfurt a.M., 1964, с. 17, 19-20; Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. Cambridge, 1965; Smart N. Indian Philosophy.— The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. N.Y., L., 1967, с. 155; Damodaran K. Indian Thought. A Critical Survey. N.Y. 1967; Ruben W. Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. IV. Die Entwicklung der Philosophie. В., 1971, с. 11-12; Warder A.K. Outline of Indian Philosophy. Delhi a.o., 1971; Raju P.T. The Philosophical Traditions of India. L., 1971; Singh B. Foundations of Indian Philosophy. New Delhi, 1971; Joshi N.V. The Three Fountainheads of Indian Philosophy. Bombay, New Delhi, 1972; Mahadevan T.M.P. Invitation to Indian Thought. New Delhi, 1974; Indian Thought. An Introduction. Ed. by D.H.Bishop. New Delhi, 1975; Herman A. An Introduction to Indian Thought. Englewood Cliffs, 1976; Rao P. Fundamentals of Indian Philosophy. New Delhi, [6.r.], с. 77; Halbfass W. Philosophie.— Einführung in die Indologie. Stand. Methoden. Aufgaben. Herausg. von H.Beichert und G.Simson. Darmstadt, 1979, с. 139-140; Reese W.L. Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought. N.Y., 1980, с. 249-250; Murty K.S. Philosophy in India. Delhi, 1985; Bhattacharyya S. Indian, Philosophies.— The Encyclopedia of Religion. Vol. 7. N.Y., L., 1987, с. 162-163; Wie und warum entstand

Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Herausg. von Moritz R. et al. B., 1988, с. 27-53.

¹⁷ *Acarya Baladeva Upadhyaya. Bhāraīya darsana. Varanasi — Delhi, 1977* (первое издание — 1942); *Arjuna Misra. Bhāraīya darsana ke mūla siddhānta. Lucknow, 1962.*

¹⁸ *Ritter H. Geschichte der Philosophie. Th.1. Hamburg, 1829, с. 69, 105; Cousin V. Histoire générale de la philosophie. T. 1. P., 1872, с.43, 47-50.*

¹⁹ См.: *Новицкий О.М. Очерки индийской философии. — Журнал Мин-ва нар. просвещения. СПб., 1844, ч. 41, № 3, с. 152-155, 159; Козлов А.А. Курс истории философии. Киев, 1887, с. 18, 43, 48, 63-64; Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857-1869, ч. I, с. 261.*

²⁰ *Organ T. The Self in Indian Philosophy. L. a.o., 1964, с. 58.*

²¹ См., к примеру: *Chennakesavan S. The Concept of Mind in Indian Philosophy. Bombay, 1960; Banerjee N.V. The Spirit of Indian Philosophy. Dublin, 1975.*

²² См. в связи с этим: *Lloyd G.E.R. Magic Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge, 1979; Barnes T. The Presocratic Philosophers. Vol.1. L., 1979.*

²³ С жанровой классификацией рукописей Наг-Хаммади можно ознакомиться по монографии: *Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По ланцым текстов из Наг Хаммади. М., 1991, с.26-34.*

²⁴ См.: *OG, с. XX-XXI.*

²⁵ *Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с.191-194, 198-201* (здесь же дана частичная библиография по проблеме гностицеско-индийских параллелей). Помимо указанных авторов, выделявших конкретные схождения гностиков и индийцев, можно назвать и тех, кто отмечал лишь их общую духовную близость и ставил вопрос о необходимости углубленного изучения конкретных параллелей и возможностей взаимовлияния. К ним относятся крупный коптолог Ж.Доресс, юнгианиец Э.Нойман, исследовательница индийско-эллинстических связей Дж.Седлар.

²⁶ Целый ряд существенно важных взаиморазличий в мировоззрении гностицизма и христианства очень корректно выписан ведущим специалистом по гностицеским текстам в нашей стране М.К.Трофимовой. См.: *Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М., 1989, с.168-171.*

²⁷ Достаточно сопоставить пассажи «Толкования о душе», ориентирующие на единственность души «Отцу», или гностицескую интерпретацию Иисуса как начала повсеместно разлитого света, по коптскому «Евангелию от Фомы» («Разруби дерево, я там; подними камень, и ты найдешь меня там» — 81, ср.29, 35), с известнейшим наставлением Удалаки Аруни своему сыну Шветакету, по древней «Чхандогья-упанишаде». Здесь после рассуждения о той тонкой сущности, в которой растворяются все существа, которая составляет невидимую «квинтэссенцию» большого баньяна и которая подобна невидимо растворившейся соли, делающей всю воду соленой, дается речение: «Та тонкая [квинтэссенция есть то, что] весь этот [мир] имеет своей сущностью, то — истина, то — Атман, то — ты, Шветакету» (VI.8,9,10,11,12,13).

²⁸ Даже наиболее последовательная дуалистическая модель индийской мысли, представленная в санхье, содержит глубинные интенции пантеизма: источник всех мировых феноменов прадхана идентифицируется как Непроявленное (avyakta) — вместилище ростков всех с необходимостью произрастающих из него вещей. Не случайно во многих текстах эпической санхьи конечная цель существования определяется как слияние с Брахманом. Дуализм духовного начала (пневма) и материального мира у гностиков также не является абсолютным: весьма популярная в гностицизме идея «собрания себя» предполагает, что на пути к Абсолюту пневма «забирает» с собой частицы материального мира (что нашло отражение и в обрядовой практике).

²⁹ Как точно подмечает св.Ириней, высшие начала производят низшие, «не производя собственно чего-либо отдельного от себя» (Пять книг против ересей. I.11.3). Субстанциальный аспект индийской прадханы как Непроявленного (avyakta) соответствует иерархически первому зону гностиков — Глубине (Bythos), первый ее эманат Мировой разум — частично Мысли (Елпоиа), а Ум (manas) — частично — Уму (Noys). Само же возведение космических начал к супружеству мужского (пуруша) и женского (пракрити) первоначал вполне сопоставимо с «парами» гностических зон (сизигии).

³⁰ Первые свидетельства, касающиеся четко вывленного учения о переселении душ (сансара) в зависимости от баланса их дел (карма), восходят к древнейшим Упанишадам (Брих.-уп. VI.2; Чх.-уп. V.10 и т.д.), последующие обнаруживаются во всей брахманистской, буддийской и джайнской литературе. Согласно «Панариону» св. Елифания Кипрского (IV в.), хорошо знавшего гностические тексты, злой мироправитель-архонт возвращает не достигшие знания души в мир, бросая их в лона свиней и других животных, дабы они могли совершить повторное восхождение (26.10.7-9); ср. образ девы в «Пистис Софии», которая судит грешную душу и заставляет ее вселиться в новые тела, в коих она пребывает, пока не отдаст свои «долги» (286).

³¹ Как писал очень вдумчивый исследователь гностицизма А.-Ш.Пюэш, «тот, кто являет себя в откровении, иначе говоря, божественная сущность обнаруживает перед собеседником свое тождество с ним, прибегая к почти стереотипной формуле, которая часто употребляется в гностических, герметических, магических и алхимических документах. Это тождество подразумевает, что один везде и всегда присутствует в другом и что оба они консубстанциальны». См.: *Puech H.-Ch. Gnostic Gospels and Related Documents.* — *Hennecke E. NT Apocrypha. Vol.1.L., 1963, с. 242.* Конечное тождество источника и адресата откровения обнаруживается и во многих индуистских текстах. Примером может служить хотя бы само «евангелие индуизма», «Бхагавадгита», где Кришна, раскрывая перед изумленным Арджуной свои «теофании», отождествляет себя и с самим Арджуной (X.37).

³² В одном из текстов эпической «Мокшадхармы», где подробно расписаны ступени прогрессирующего «восхождения», санхьяика, он поэтапно «исчисляет» своим знанием достоинства и недостатки регионов демонов-ракшасов, затем дружественных духов-якшей, далее нагов и так до мира Брахмана (Мбх. XII.290.5-9). В «Йога-сутрах», специальный раздел которых посвящен технологии достижения «сверхспособностей» (siddhi), намечены средства обретения видения сидхов, левитирующих между небом и землей, и власти над всеми «состояниями бытия» (III.32, 49). Йогическая «воля к власти», позволяющая адепту овладеть качествами небожителей (от способности ограничиваться размером атома до способности притягивать к себе по желанию любые объекты), находит выражение в системе восьми совершенств (aishvarya). Аналогичным образом в объемном пассаже «Пистис Софии» раскрываются претензии на обладание сферами ангелов, архангелов и других «сил» (96) — ср. свидетельства св.Ириней относительно претензий гностиков-карпократиан на власть над «начальствами и создателями сего мира» (Пять книг против ересей I.25.3).

³³ В указанных блоки частично включаются и другие, уже отмеченные исследователями мировоззренческие параллели. Так, оппозиция «спокойного» Абсолюта и «вторичного» демиурга закономерно вписывается в мироотрицательное мышление, докетизм — в противопоставление духовного начала индивида психотелесному, культ «вечножественного» находит известное объяснение в андрогинной природе «всеобъемлющего» пантеистического первоначала (ср. индуистский культ Хари-Хары и тантристское мировоззрение, которое основывается на «паритетности» женского откровения Абсолюта мужскому).

³⁴ Ср. рекомендации, как конкретно надо медитировать, типа: «Это тело — не я», «Что видимо — с тем я не связан», «Все это — не мое», которые восполняются серией опорных «картинок» (освобождающийся созерцается как паук, остающийся на своем месте, когда разрывается паутина; как олень,

оставляющий рога; как змея, сбрасывающая кожу, или птица, отлетающая с падающего в воду дерева), в диалоге Джанаки и Панчашикхи (Мбх. XII. 212.15.47-49). Посвященному в «тайную доктрину» открываются секретные корреляции между частями тела и божествами в такой последовательности: ноги — Вишну, орган выделения — Митра, орган размножения — Праджапати, орган действия — Индра, органы речи — охраняющее божество Вахни и т.д. (Мбх. XII.301.1-13). Эти корреляции восходят уже к памятникам брахманической прозы VII-VI вв. до н.э. (Брахманы, Упанишады).

³⁵ Хороший пример дает сравнительно поздняя «Субала-упанишад», демонстрирующая образцы внедрения в сознание однородной информации посредством такого рода упражнений:

«5. [Высшее начало] распределяет „места“ [соответствующим] „занимающим места“, а артерия — их соединение. Глаз — это в аспекте тела, видимое — это в аспекте сущего, Солнце здесь — божество, артерия — их соединение. [Тот], что в глазе, что в видимом, что в Солнце, что в артерии, что в пране, что в распознавании, что в наслаждении, что в пространстве сердца, что внутри всего этого вращается, — тот этот Атман. Пусть почитает этого Атмана — не-старееющего, не-умирающего, бес-страшного, бес-печального, бес-конечного.

Ухо — это в аспекте тела, слышимое — это в аспекте сущего, Стороны света здесь — в аспекте божества, артерия — их соединение. [Тот], что в ухе, что в слышимом, что в Сторонах света, что в артерии, что в пране, что в наслаждении, что в пространстве сердца, что внутри всего этого вращается, — тот этот Атман. Пусть почитает этого Атмана — не-старееющего, не-умирающего, бес-страшного, бес-печального, бес-конечного.

Нос — это в аспекте тела, обоняемое — это в аспекте сущего, Земля здесь — в аспекте божества, артерия — их соединение. [Тот], что в носу, что в обоняемом, что в Земле, что в артерии, что в пране, что в распознавании, что в наслаждении, что в пространстве сердца, что внутри всего этого вращается, — тот этот Атман. Пусть почитает этого Атмана — не-старееющего, не-умирающего, бес-страшного, бес-печального, бес-конечного».

Подобным образом тот же Атман «пропускается» через все сферы языка, кожи, ума (манас), разума (буддхи), само-мнения (аханкара), мышления (читта), речи, рук, ног, органов испражнения и размножения. Далее в том же порядке описывается «поглощение» всех этих сфер (9). См.: Субала-упанишад. Вступ., пер. с санскр. и коммент. В.К.Шохина. — НАА. 1990, № 6, с. 85-97.

³⁶ Из многочисленных учебных текстов адвайта-веданты отметим хотя бы знакомый русскому читателю памятник «Апарокша-анубхути» («Незаочное постижение»), приписываемый Шанкаре (VIII в.), где собраны целые коллекции медитативных образов, рассчитанные на индивидуальные вкусы различных адептов (каждый может выбирать, с каким ему удобнее «работать»):

70. Как за змею — веревку или как за серебро — жемчуг,
За тело Атман приемлют несведущие всецело.
71. Как будто глину в горшке и как будто нити в ткани,
За тело Атман приемлют несведущие всецело.
72. Как золото в серьгах или как воду в волнах не видя,
За тело Атман приемлют несведущие всецело.
73. За вора столб, за воду мираж принимают —
За тело Атман приемлют несведущие всецело.
74. Домом кажутся бревна, клинком же — посола стальная.
За тело Атман приемлют несведущие всецело...

Цит. по: Незаочное постижение. Шанкара. Пер. и примеч. Д.Б.Зильбермана. — ВФ. 1971, № 5, с. 112. Те же установки на работу с сознанием адепта выявляются и в монотонных повторах буддийских текстов, начиная с текстов «Сутта-питаки» (многие индологи принимали их за «литературные несовершенства»).

³⁷ В ходе работы над этим текстом мы с удовлетворением обнаружили, что М.К.Трофимова, исследователь особенно чуткий к внутренней ткани и композиции гностических текстов, также характеризует их глубинную интенцию в терминах ориентации на «перестройку сознания» их реципиента. См.: Апокрифы древних христиан, с.175, 177 и т.д.

³⁸ Уже в первом речении памятника: «Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем» — ритмически расположенные слова соответствуют основной ориентации на состояние экстаза, которое изначально намечается как определяющий стимул для «работы» адепта. См.: Апокрифы древних христиан, с. 223, 250.

³⁹ В гностическом гимне женское божество называет себя первой и последней, блудницей и святой, женой и девой, матерью и дочерью, многобрачной и незамужней, новобрачной и новобрачным, супругой своего отца и матерью своего мужа, рабой и госпожой, знанием и незнанием, стыдом и дерзостью, бесстыдной и скромной, твердостью и боязливостью, войной и миром (Апокрифы древних христиан, с. 308-315). Согласно откровению Кришны, он — то, что жжет, и то, что увлажняет, преграда и изливание, смерть и бессмертие, сущее и не-сущее и одинаково отождествляет себя с главным среди богов-адитьев Вишну и главным среди демонов Прахладой, смертью, унесшей все прошлые существа, и с источником всех будущих, с лукавством и добротой (Бхагавадгита IX.19, X.21,30,34,36). В обоих случаях этот способ «раздразнить» адепта, с тем чтобы подвести его к «обновленному» состоянию, соотносится с отмеченным выше пантеистическим менталитетом, в соответствии с которым божественное Всеединство самовыражается во всех бытийных оппозициях, в любых проявлениях добра и зла. Элементы индустуозного движения женского божества в «Громе» находят параллели в некоторых тантрических Упанишадах (ср. Йогататтва-уп., 3-5).

⁴⁰ Одним из типичных гностических текстов этого рода следует считать текст, получивший обозначение «Гностическая хороводная песнь», где тот, кого эзотерики называют Иисусом, повелевает ученикам вести вокруг него хороводы и отвечать на его возгласы «Аминь». Все его речения состоят из тех же взаимоотрицаний, что определяют самовосхваление женского божества в цитированном выше «Громе». См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата. Пер., предисл. и коммент. С.С.Аверинцева. М., 1987, с.143-145.

⁴¹ Героиня гимна, падшая София-Ахамот, рисуется в виде женщины, чей облик должен помогать адепту вспоминать религиозные реалии и царство начал гностического космоса — зонов. См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата, с. 146-147.

⁴² Когда сын Софии, Иалдабаоф, став творцом низшего мира, решается создать человека, его «ангель» принимают в этом участие по строгому принципу разделения операций: Этарифаоне Аброн создает голову, Мениггестрофеф — головной мозг, Астереман — правый глаз, Фаспомохам — левый, Иеронумос — правое ухо, Биссум — левое и так далее до ступней. См.: Апокрифы древних христиан, с. 205-208. Основная задача этого подробнейшего перечисления (из него было приведено ничтожно мало), которое завершается «отчетностью» отдельных демонов за отдельные части тела и страсти, — «настроить» адепта против собственного тела, всех душевных аффектов и внешнего мира.

⁴³ См. издание: Corpus Hermeticum. T.I. Traités I-XII. Texte établi par A.D.Nock et trad. par A.-J.Festugiere. P., 1945, с. 7-19.

⁴⁴ В «Евангелии от Марии» обнаруживается последовательность «тайной доктрины» (в виде изложения вопросов, связанных с материей, грехом, болезнью, смертью, внутренним миром) и «пути восхождения» (на завершающей стадии — пререкания развоплотившейся души с четырьмя небесными властями), коррелят же четвертой части надлежит видеть в проповеди соучениками Марии Магдалины полученного ею «откровения». См.: Апокрифы древних христиан, с.324-328. Четырехчастный полный цикл посвящения в

мистерию тайного знания представлен в отдельных диалогах, образующих текст «Пистис Софии». Так, в ответ на вопрос Марии Магдалины, что вынуждает человека грешить, тот, кого гностики называют Иисусом, сообщает ей тайное учение об антагонизме в человеке четырех начал (одно из них — «дух обманный»), затем идет описание пути к спасению, который проходит душа, устоявшая при жизни перед искушениями «духа обманного», и, наконец, описание того, как Мелхиседек окончательно «запечатывает» эту душу. См.: Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов. Палеобалканистика и античность. М., 1989, с.216-219.

⁴⁵ Об этом свидетельствует повторяющаяся композиционная схема «Пистис Софии»: гностический Спаситель, отвечая на заданный вопрос, сам, в свою очередь, задает вопрос ученикам: как они поняли сказанное? После чего следует подробный ответ ученика с попыткой раскрыть на уровне текстов Писания изложенный учителем гностический миф, что вновь вызывает одобрительные или поясняющие реплики учителя. См.: Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов, с. 211.

⁴⁶ Сама форма испытания души во время ее «восхождения» ассоциируется с агонем, занимающим важное место в древнем ритуале. Ритуальный контекст изложения «тайной доктрины» обнаруживается в древних Брахма-нах (ср. обрамление пассажей, именуемых *upaniṣat* — «тайное космогоническое поучение»).

⁴⁷ Подобная работа с воображением, чувственное представление духовных реальных осмысливается в христианской сотериологии и аскетике как «прелесть». Этому факту никоим образом не противоречат перманентные внедрения того «плотского ума» в христианскую литературу и искусство из внехристианского по происхождению сознания, которое имел в виду еще апостол Павел, притом именно в связи с гностиками (Кол.2.18).

⁴⁸ Акцентируя внимание на именно «развитом» эзотеризме, мы настаиваем на строгом разграничении гносиса и эзотеризма архаического, например шаманизма, ввиду отсутствия в последнем прежде всего терминологизованной космологической и антропологической «тайной доктрины». Данное замечание уместно в связи с уже нередким неоправданным расширением объема понятия «гносис» (вплоть до применения к некоторым моделям сознания североамериканских индейцев — см. некоторые материалы Мессинского коллоквиума).

⁴⁹ Приведенное определение не претендует на то, чтобы быть окончательной дефиницией понятия «гносис» (которое, как и другие культурологические универсалии, типа «наука», «философия», «религия», строгому дефинированию поддается весьма неохотно). Речь идет скорее о «мягком» определении по типу витгенштейновских «семейных сходств».

⁵⁰ Внефилософскому в своей сущности феномену гносиса не противоречит, конечно, то обстоятельство, что в гностических текстах может утилизироваться и философский материал, по типологии вполне ему внешний, но этот материал начинает жить здесь по законам «другой страны».

⁵¹ Для исторического гностицизма в значительно большей степени, чем для индийского эзотеризма, характерно увлечение эсхатологической тематикой. Это объяснимо и тем обстоятельством, что гностики, до основания реформировав христианское учение и оставшись непричастными апостольскому преданию (возражения многих ученых в связи с тем, что они именовали себя христианами, малоубедительно, ибо таковыми могут называть кто угодно), с одной стороны, и презирая язычников — с другой, остро ощущали заброшенность и неуверенность за свою посмертную судьбу и постоянно пытались выиграть посмертный спор с ими же приглашенными в мир демоническими архонтами.

⁵² Аналогии гносиса в средневековье насыщено представлены в немецкой мистике Экхарта, Бёме и многих других течений, а также в арабском суфизме; в новое время об этих аналогиях можно говорить в связи с многочисленными группами «вольных каменщиков», в XIX-XX вв. — с феноменом, который нельзя назвать иначе, как «неогносис» (теософия, антропософия и т.д.); наконец, нельзя не вспомнить о многих видных направлениях

мысли XX в., таких, как юнгианство или русская софиология (учение о Софии П.А.Флоренского и С.Н.Булгакова).

⁵³ Yuktīdīpikā. Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Ed. by R.Ch.Pandeya. Delhi, 1967, с. 2.

⁵⁴ Jamblichi de mysteriis liber rec. G.Parthey. Berolini, 1887, 1, 2 ad fin.

⁵⁵ Подход к философии как к деятельности акцентируется у одного из самых ярких представителей философской рефлексии XX в.— Л.Витгенштейна. Ср. его афоризмы: «Философия есть не учение, а деятельность» и «Результатом философии являются не „философские утверждения“, но прояснение утверждений». Цит. по: Сокулер З.А. Л.Витгенштейн о природе философского знания.— Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990, с. 183.

⁵⁶ Приведенные параллели были подробно систематизированы в ст.: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева.— Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.

Игровые аспекты состязаний древних (в первую очередь индийских) эрудитов являются предметом специального изучения в книге: Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992, с. 124-138.

⁵⁷ Имеется в виду категория saṃśaya, которая определяется в «Ньяя-сутрах» (I.1.23).

⁵⁸ ... tasyāḥ saṃśayādiprasthānam antarenātmavidyāmātram iyaṃ syāt. Tataḥ kiṃ syāt? Adhyātmavidyāmātratvād upaniṣad-vidyāvat trayāṃ evāntarbhāva itī catuṣṭvaṃ nivarteta. Цит. по: Jacobi H. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie.— SPAW. 1911, с. 734 (здесь приводится одно разночтение в рукописях).

⁵⁹ Передатировка жизни Будды (традиционная дата — 564/3-484/3) в связи с переосмыслением данных археологии, социокультурных характеристик эпохи его проповеди, а также «относительной хронологией» генезиса шаманских религиозных течений в контексте исторической критики палийских источников была предпринята авторитетнейшим современным буддологом Г.Бехертом. Некоторые итоги его работы над источниками и традиционалистскими буддийскими датировками представлены в обобщающей публикации: Bechert H. The Date of the Buddha — an Open Question of Ancient Indian History.— DNB, с. 222-236.

⁶⁰ Добуддийское происхождение этих памятников (в отличие даже от ранних метрических текстов этого жанра, например «Катха-упанишад») убедительно продемонстрировали исследования П.Дойссена, О.Веккера, Р.Ранаде. Подробнее в связи с относительной хронологией Упанишад см.: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с.14 (там же соответствующие ссылки на названные исследования).

⁶¹ Объемное представление об основных концептах, порожденных в среде дофилософского гнозиса, дает индекс Ф.Эджертон к его антологии по древнейшему периоду брахманистской мысли: Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. A Summing-up after a Lifetime of Philological Study and Reflection. L., 1965, с. 339-362.

⁶² Речь идет о мышлении, ассоциирующем объекты на основании нелогических корреляций, которые опираются на коннотации, функционирующие в магическом поле ритуального менталитета (ритуальный контроль над одной группой объектов «гарантирует» те же результаты в связи с другой) и сопровождаемые параллельными числовыми комплексами. Хотя это мышление налицо уже в ведийский период, наиболее «разработанный» вид его представлен в Брахманах и Упанишадах, когда, например, идентифицируются стихотворные размеры и божества, «дыхания» и времена года, элементы ритуала и части тела и т.д. (Шат.-бр. X.3.2.1-2, XII.3.2.1; 9.1.11 и др.). См.: Oldenberg N. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Göttingen, 1929 (ср.: Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brahmana-Texten. München, 1925). Из недавних работ,

посвященных этой теме, см., в частности: *Gonda J. Prajāpati and the Year*. Amsterdam etc., 1984.

Об отсутствии аналогов философской дискуссии в этом мыслительном поле свидетельствуют те пассажи Упанишад, которые, казалось бы, уже вполне чреваты «проблемным мышлением». Так, в той же «Чхандогья-упанишад» знакомый нам Уддалака предается следующему размышлению на классическую для гносиса тему — «что было вначале?»: «Вначале, дорогой, это было одним сущим, без другого. Из этого не-сущего родилось сущее. Но как же, дорогой, это было бы, как из не-сущего родилось бы сущее? Сущее, дорогой, именно это вначале было одно, без другого» (VI.2.1-2). Хотя уже здесь налицо предпосылки философствования — ситуация оппозиции двух альтернативных мнений, — обращает на себя внимание совершенное отсутствие исследовательского подхода, даже зачаточной аргументации в пользу своей точки зрения и опровержения противоположной. (Показательно, что сразу после этого рассуждения Уддалака переходит к изложению мифа, согласно которому загадочное «Сущее» подумало: «Да стану я многими» — и размножилось в виде огня и воды; потому, поясняет свою мысль риши, когда человек горюет, он плачет.) Для сравнения с философскими текстами сопоставим этот отрывок с «Санкхья-карикой» (ст.9), где приводится пять аргументов, которые должны убедить в том, что положение о возможности появления сущего из не-сущего неизбежно влечет очевидные противоречия в понимании причинности и концепции материальной причины (урадана).

⁶³ Уже завершая работу над книгой, мы с удовлетворением обнаружили очень близкое по смыслу высказывание С.С.Аверинцева — филолога, работы которого всегда сопровождаются интересными культурологическими выводами и отточенными формулировками: «Рефлексия, обращенная на мысль, дала открытие гносеологической проблемы и кодификацию правил логики; рефлексия, обращенная на слово, дала открытие проблемы „критики языка“ и кодификацию правил риторики и поэтики. Одно связано с другим; не случайно Аристотель, великий логик, написал также „Поэтику“ и три книги „Риторики“, и недаром древнеиндийская мысль, дошедшая до гносеологической проблемы, создала также теорию слова, между тем как на пространствах, разделяющих географически Индию и Грецию и явившихся ареной древних цивилизаций, не было ни первого, ни второго» (Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма. — ВФ. 1989, № 3, с. 10).

⁶⁴ Здесь мы не можем согласиться с Й.Хейзингой, которому принадлежит в целом очень конструктивное изучение игровых аспектов мировой культуры — весьма актуальных в связи с индийской культурой, которую во многих аспектах можно рассматривать как культуру игровую *par excellence*, — в том, что философия непосредственно выводима из агональных игр архаичных носителей «священной мудрости». При всей значимости соревновательного момента в философии (он, однако, не является в ней единственным) философы играют все же в другие «игры» — исследовательские, — которые были недоступны участникам древней брахмодьи. Нельзя не отметить и то немаловажное обстоятельство, что философию знали лишь несколько из тех древних культур, которые вполне освоили игры в «священную мудрость».

Глава II

¹ Новейшие данные о предыстории индоариев, соотношении «Ригведы» с Индской (неарийской) цивилизацией, о материальной культуре и структуре ведийского общества, о ведийских поэтах — составителях гимнов, ригведической религии, содержании «Ригведы» и историческом соотношении ее с другими памятниками ведийской литературы систематизированы в кн.: *Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры.* — Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989, с. 426-511; специально в связи с «Атхарваведой» см.: она же. Об Атхарваведе. — Атхарваведа. Избранное. М., 1976, с. 3-52 (специальная литература по памятникам ведийского периода представлена в

справочно-библиографическом издании: *Dandekar R.N. Vedic Bibliography. Vol. 1-2. Bombay — Poona, 1946-1961, издание продолжается.*

² Примером первого способа истолкования может служить пассаж: «О Агни, снабди жертвователя великой энергией! — посредством этого он испрашивает благословение на жертвователя...», примером второго: «Затем он касается коровы со словами: „Поистине ты разноцветная, многоформенная“ — ибо корова, действительно, многоформенная...», примером третьего: «Далее, когда Супарни сказала: „На том берегу океана...“, океан поистине есть алтарь, тем самым она имеет в виду алтарь...» (Шат.-бр. VI.4.2.6, II.3.2.27, III.6.2.5 и т.д.).

³ Согласно традиционной индологической точке зрения, Яска должен был быть предшественником Панини и жить в VIII-VI вв. до н.э. В этом отношении авторитетна позиция, изложенная в монографии: *Sarup L. The Nighaṅṭu and the Nirukta the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philosophy and Semantics. Oxf., 1920, с. 54.* В более поздних работах эта датировка пересматривается и Яска воспринимается практически как современник Панини, т.е. он не может быть отнесен ранее чем к IV в. до н.э. См.: *Барроу Т. Санскрит. М., 1976. с. 49; ср.: Bhattacharya B. Yāska's Nirukta and the Science of Etymology. A Historical and Critical Survey. Calcutta, 1958, с. 1-6.* «Брихаддэвата» Шаунаки, опирающаяся на Яску, принадлежит к классу *anukramaṇī* — своеобразных «описей» ведийских *самхит*, их стихотворных размеров, называемых в них божеств, риши и т.д., которые относятся преимущественно к V-III вв. до н.э. См.: *Mylius K. Geschichte der Literatur im alten Indien. Lpz., 1983, с. 92.*

Показательно, что даже такой чуткий к научным аспектам древнеиндийской культуры исследователь, как А.Уордер, называя ряд научных дисциплин в древней Индии (лингвистика, астрономия, математика), не видит исходный для индийской культуры сциентизм — ритуаловедческий. Причина — традиционное осмысление феномена науки на основании ее предметной области: снова самоограничение аспектом «о чем», а не того, что, собственно, и образует научное мышление, способ работы с объектами исследования (аспект «как»). См. его специальную статью по истории индийской науки: *Warder A.K. Prolegomena to a History of Indian science. — New Paths in Buddhist Research. Durham, 1985.*

⁴ В индологии, как правило (за исключением совсем недавних единичных работ), именно теоретический аспект исследуемых памятников интереса не вызывает. Поздневедийские тексты, как и мировоззренческие, рассматриваются преимущественно с точки зрения только «о чем», поэтому и Брахманы и шраута-сутры интерпретируются лишь как пособия по ритуалу, а не по ритуаловедению. С обзором основных точек зрения на последние из названных текстов (историография по Брахманам заняла бы по меньшей мере солидную монографическую главу) можно ознакомиться, в частности, по: *Ranade H.G. A Propos of «The Relationship of the Katyayana Srauta Sūtra with the Kāṇva Traditions». — ИJ. 1981, Vol. 23, № 2, с. 97-104.*

⁵ Наиболее авторитетное исследование династийной истории древней Индии на материале традиционных источников: *Raychaudhury H. Political History of Ancient India. Calcutta, 1953.*

⁶ В связи с этим весьма показательны сказания об участии царя Панчалы Правахана Джайбали в диспутах с брахманами Аруни, Шветакету, Шилакой, Шалаватей, Чайнитаяна Далхьей (Брих.-уп. VI.2; ср. Чх.-уп. I.8.1, V.3.1).

⁷ О дроблении школ «Яджурведы» и территориальном их распределении в более поздние эпохи см.: *Gonda J. Vedic Literature. A History of Indian Literature. Vol. I, 1. Wiesbaden, 1977, с. 324-325.*

⁸ См.: *Mookerji R.K. Ancient Indian Education. Delhi a.o., 1974, с. 77-88.*

⁹ Члены готр объединялись по происхождению от семи «великих риши»; наиболее известна система 49 «субготр».

¹⁰ С некоторыми интересными особенностями трансляции знания в поздневедийский период можно ознакомиться по содержательной источников-

вещеской монографии: *Mishra V.B. From the Vedas to the Manu-Samhitā. A Cultural Study.* New Delhi a.o., 1982, с. 34-73.

¹¹ См.: Кауш.-бр. VII.6; Шат.-бр. XI.4.1.7.

¹² См.: Кауш.-уп. IV.1; Брих.-уп. 8.3.1. 7.1; Чх.-уп. VI.14.1-2.

¹³ В связи со стихийными бедствиями, вызвавшими голод в Куру-Панчале, и бедствиями некоторых брахманов (рассказ об Ушасте Чакраяне) см.: Чх.-уп. I.10.1-7. Подробнее о динамике социальной ситуации в Арьяварте см.: *Raychaudhuri N. Political History of Ancient India*, с. 68-69.

¹⁴ *Mookerji R.K. Ancient Indian Education*, с. 82-83.

¹⁵ Цит. по: *Raychaudhuri N. Political History of Ancient India*, с. 58.

¹⁶ См. подробный рассказ о путешествии знаменитого брахмана Уддалаки Аруни на Север, где он жертвует золотую монету (*нишка*) тому, кто примет его вызов на дискуссию. Местных эрудитов охватывает страх перед знатоком из Куру-Панчалы, они долго не решаются что-либо предпринять, но наконец выбирают Свайдаяну Шаунаку, который, приветствовав гостя, сразу задает ему множество обескураживающих вопросов, ответы на которые должен знать брахман, претендующий на приоритет. Уддалака признает приоритет хозяина и отдает ему монету, а затем обращается к нему с просьбой взять его в ученики, после чего Свайдаяна и без «формального» учительства отвечает на все поставленные им же вопросы (Шат.-бр. XI.4.1.1-16; ср. Гопатха-бр. I.3.6). Ср. ситуацию соперничества Шаукеи Прачинайоги с тем же Удадаякой, который на сей раз берет верх (Шат.-бр. XI.5.3.1-13), а также группы брахманов — Дживалы Вариради, Ашадхи Саявасы, Индрадьомны Бхаллабейи, — допытывающихся у Уддалаки, каким образом тот добился превосходства над ними (Джайминия-бр. I.271-273).

¹⁷ Показателен рассказ о беседе царя с брахманами на предмет совершення агнихотры в «Каушитаки-брахмане» (XXVI.5) и цикл повествований о том, как Джанака экзаменует брахманов по агнихотре и другим предметам ритуальстики (Джайминия-бр. I.19). При этом победителем чаще всего оказывается знаменитый Яджнявалкья (Шат.-бр. XI.3.1.2-4, XI.6.2.1-4, XI. 6.2.1-2). О турнире при дворе Джанаки, где Яджнявалкья сразу забирает тысячу коров, к рогам которых привешены слитки золота, вызывая негодование брахманов Куру-Панчалы (среди них и одна леди, пытающаяся буквально «утопить» его вопросами, правда, безуспешно), см.: Бр.-уп. III.1-9, ср. IV.1.1, где Яджнявалкью уже встречают «формализованным» вопросом: чего он желает — коров или «тонких материй»?

¹⁸ Следует интерпретации А.А.Вигасина, проанализировавшего данный термин в соответствии с палийскими коррелятами (конкретно, «кхаттавидджа» и «кхаттадхамма» в джатаках): *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* Артахаштра. Проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 26-28.

¹⁹ Этимологически: «путь одного». Следует интерпретации А.А.Вигасина, позволяющей считать, что речь идет о чем-то вроде стратегии поведения, этике, но под углом зрения деятельности царя («едино-держца»), раджи. Это толкование подкрепляется комментарием Шанкары к «Чхандога-упанишаде», а также Медхатитхи к «Законам Ману».

²⁰ О дисциплинах знания см.: Тайт.-самхита V.1.7 и т.д.; Айт.-бр. V.32-33 и т.д., Шат.-бр. I.1.4.2-3, I.6.3.8.15, II.6.4.2-7, III.3.4.11, XI.5.6.8, XI.5.7.5, XI.5.7.9, XIII.4.3.3-14 и т.д.; Брих.-уп. II.4.10, IV.1.2 и т.д.; Чх.-уп. VII.1.2, VII.1.4, VII.2.1, VII.7.1 и т.д.; Тайт.-уп. I.2. В связи с интерпретацией и «расшифровкой» некоторых наиболее известных дисциплин см.: *Faddegon B. The Catalogue of Sciences in the Chāndogya-Upaniṣad* (VII.1.2). — *AO. 1926*, vol. 4, с. 42-54, ср.: *Mookerji R.K. Ancient Indian Education*, с. 106-110.

²¹ На материале «Тайттирия-брахманы» термины проанализированы Р.К.Мукерджи: *Mookerji R.K. Ancient Indian Education*, с. 112-113.

²² См.: Кауш.-бр. VII.6, где указывается, что на Севере речь более «различительна» и на Север именно идут люди обучаться правильной речи, а возвращающихся оттуда слушают с особым вниманием (так обосновывается положение о том, что Север «избран» Речью как ее привилегированная

резиденция). О свидетельствах относительно специализированной «культивации речи» на Севере см.: Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītākī Brāhmanas of the Rigveda. Transl. by A.B.Keith. Cambridge (Mass.), 1920, с. 387. В связи с этим никак не может быть случаен тот факт, что традиция связывает и самого Панини с крайним Северо-Западом, Шалатурой.

²³ В связи с «формалистическим» мышлением жреческих школ см.: Айт.-бр. I.16.8, ср. I.17.2, XXV.7, II.2.32; Каушит.-бр. VIII.7.

²⁴ Так, по «Джайминия-брахмане», боги побеждают асуров, сумев назвать пять объектов мужского рода, а то время как их противники смогли назвать лишь четыре женского (II.291-292; ср. Панчавинша-бр. XXI.13.2).

²⁵ Панчавинша-бр. VII.7.9, XIII.12.3, XI.5.28, XX.14.2; Джайминия-бр. II.244.

²⁶ Шат.-бр. VII.2.4.28, III.5.1.18.

²⁷ Шат.-бр. III.2.1.19-23. В связи с мифологизацией стихотворных размеров см. материал, собранный Я.Гондой: *Gonda J. Vedic Literature*, с. 371-372.

²⁸ См.: Шат.-бр. II.2.3.15, 16, X.5.1.3.

²⁹ Имеются в виду *dvaiddhā-sūtra* («сутры, [посвященные] альтернативам»), где собрано множество пунктов контраверсии по способу: «...такое предписание Шалики: Баудхаяна, однако, высказывал взгляд, согласно которому...» Ср. подборки мнений по одному вопросу в Айт.-ар. I.1.3, III.1.1.

³⁰ Например, в «Каушитака-брахмане» в связи с диспутом о посте в полнолуние вначале приводится мнение Пайнгьи — поститься следует на первый день полнолуния, а затем Каушитаки — поститься следует на второй день, и ему отдается предпочтение (III.1; ср. Айт.-бр. VII.1. и предпочтение Айтареи другим учителям в Айт.-бр. I.1.1). Еще один способ решения спора представлен в другом отрывке того же текста. Из двух мнений относительно исправления ошибки в «славословиях» (*шастры*), принадлежащих Пайнгье и Каушитаки, второе излагается обстоятельнее (XXVI.3).

³¹ В поздневедийскую эпоху в «коллегию» семи риши включались: Готама, Бхарадваджа, Вишвамित्रа, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа, Атри (Шат.-бр. XIV.5.2.6). При неизменности числа «семь» состав главных риши (как и древнегреческих семи мудрецов) постоянно менялся (только Атри и Васиштха — великие хранители ведийских гимнов — упоминаются и в ведийских, и в поздневедийских, и в эпических перечнях). Ассоциация семи риши с Большой Медведицей объясняется, вероятнее всего, сходством слов ṛṣi («мудрец») и ṛkṣa («медведь»), а также связана с числом «семь».

³² Allen W.S. *Phonetics in Ancient India*. L. a.o., 1953, с. 5.

³³ Тайт.-пратишакхья XXIV.6.

³⁴ Шат.-бр. III.1.2.; ср. способ комментирования в III.3.1.13, III.9.3, III.9.4.5, IV.4.5.22, V.3.4.3, V.4.4.13, VI.5.2.3 и т.д.

³⁵ Здесь и далее — определяющие виды «славословий» соответствующих дней ритуала.

³⁶ Айт.-бр. IV.29. Все мантры взяты из «Ригведы», к чьей традиции и относится данная Брахмана, принадлежащая школе (*шакха*) айтареинов.

³⁷ Айт.-бр. VI.21; Кауш.-бр. XXI.2.

³⁸ Обыгрывается слово *uṛavāsa*, означающее и «пребывание», «проживание», и «пост».

³⁹ Убийство демона Вритры громовержцем Индрой — центральный ведийский космогонический миф, реализованный в новогоднем ритуале. Именно потому его сюжет (помимо обстоятельств конкретно-обрядового характера) привлек своей наглядностью поздневедийского ритуалиста. Пассаж переведен по изданию текста: *Satapatha-brāhmaṇaṃ (ṣaṭkāṇḍātmakam)*. Kāṣī, 1938, с. 97.

⁴⁰ В действительности у истоков греческой силлогистики те же контраверсии и дебаты. И это совершенно закономерно ввиду того, что само исследование правильных умозаключений мотивировано прежде всего проблемами, возникающими в практике дискуссий, столкновения взаимопровергающих аргументаций. Указанный момент хорошо почувствовал такой

видный раннесредневековый философ, как Симпликий, автор очень известных комментариев к сочинениям Аристотеля. Он писал: «...эта теория (— категориальный анализ сущего), равно как и силлогистика, была открыта [позднее] благодаря диспутам и диалектике — собственно „тезисам“ (logoi) и „антитезисам“ (antilogiai), — ибо [тезис] не признавался [оппонентом], если не казался [логически] необходимым. А прежние философы выставляли свои тезисы без доказательств». Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подготовил А.В.Лебедев. М., 1989, с. 281.

⁴¹ Gonda J. The Ritual Sutras.— A History of Indian Literature 1, 2. Wiesbaden, 1977, с. 197, 509-510; Staal F. Ritual, Grammar and the Origins of Science in India.— JIPh. 1982, vol. 10, № 1, с. 18.

⁴² По данной проблеме см. исследование: Brough J. Audumbarāyaṇa's Theory of Language.— BSOAS. 1952, vol. 14, с. 73-77.

⁴³ Ф.Сталь, опирающийся здесь на М.Эмено, подчеркивает, что «первичность» глагола по отношению к существительному (ср. формулировку «Нирукты»: nāmāṇu ākhyātājāni) следует понимать не столько на диахроническом (буквальном) уровне, как то делает Д.С.Рюзэт, сколько на дескриптивном. См.: Emeneau M.B. India and Linguistics.— JAOS. 1955, vol. 75, с. 148; Ruegg D.S. Contribution à l'histoire de la philosophie indienne. P., 1959, с. 24; Staal J.F. Sanskrit Philosophy of Language.— Current Trends in Linguistics. Ed. T.A.Sebeok. Vol. 5. The Hague — Paris, 1969, с. 508.

⁴⁴ Нишады — неарийское племя охотников, рыбацкое, воров и т.д.

⁴⁵ См.: Bhattacharya B.T. Yaska's Nirukta and the Science of Etymology, с. 67.

⁴⁶ Staal J.F. Sanskrit Philosophy of Language, с. 508-509; Renou L. Etudes védiques et paninéennes. T. 6. P., 1960, с. 68-75.

⁴⁷ Речь идет о направлении рациональной критики мифа, которая восходит к греческому мыслителю Эвгемеру из Мессены (IV в. до н.э.). Согласно приписываемой ему «Священной записи», своеобразном романе-утопии, видные политические деятели обобщенного острова Панхей возводились в ранг богов (по собственной или чужой инициативе), и это объяснение происхождения мифов, которое можно назвать «историческим», было достаточно популярно в течение веков (надо признать, что культ политических личностей XX в., как прижизненный, так и посмертный, вполне подтверждает частичную правдоподобность эвгемерической гипотезы).

⁴⁸ С компактным обзором «применений» натуралистической мифологической школы к индийскому мифологическому материалу (в контексте других мифологических теорий) можно ознакомиться по: Werner K. Men, Gods and Powers in the Vedic Outlook.— JRAS. 1982, № 1, с. 14-24. В связи с аналогиями брахманистского и современного религиозоведения см.: Dandekar R.N. Insights into Hinduism. Delhi, 1979, с. 109-110.

⁴⁹ См.: The Nyāyadarsana. The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana. Ed. M.Ganganatha Jha and P.Dhundhiraja Shastri Nyayopadhyaya. Benares, 1925, с. 51-53.

⁵⁰ Здесь и далее — названия основных ведийских стихотворных размеров. Одна из лучших и наиболее репрезентативных их классификаций представлена в классическом труде по истории индийской литературы: Winternitz M. History of Indian Literature. Vol. 1. Introduction, Veda, Puraṇas and Tantras. Delhi a.o., 1987, с. 55-56.

⁵¹ См.: Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955, с. 1179, 1699.

⁵² Подробнее в связи с семантикой слова gūra и его деривативов см.: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, bearb. von O.Böhlingk. 5 Th., 2 Uef. St.Petersburg, 1884, с. 200-201. Интересную параллель в самом сосуществовании экстравертного и интравертного значения одного и того же слова дает платоновский эйдос, означающий и «внешний вид» (даже обманчивую «видимость»), и «идею», которой мы обязаны самим платоновским «идеа-

лизмом». См.: *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда.— Новое в современной классической филологии. М., 1979, с. 47-49.

⁵³ О терминах *lakṣaṇa* и *lakṣa* как соответствующих *definiens* и *definiendum* в связи со становлением дефинирования в индийской культуре в целом см. весьма содержательную публикацию *Ф.Стала*: *Staal J.F.* The Theory of Definition in Indian Logic.— *JAOS*. 1961, vol. 81, с. 122-126.

⁵⁴ Правила санхьи регулируют способы соединения предыдущих и последующих звуков, например:

tathā + eva + āsit = tathaiṅvāsīt

Эти правила восходят к периоду создания фонетической презентации словформ ведийского текста.

⁵⁵ *Staal F.* Ritual, Grammar and the Origins of Science in India, с. 3-35.

⁵⁶ В связи с соотношением этих двух основных функций дисциплин организованного знания в древней Индии см.: *Pollock S.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History.— *JAOS*. 1985, vol. 105, № 3, с. 501-504.

⁵⁷ Агништома — пятидневный обряд с участием 16 жрецов, когда сакральный напиток сома приносится в жертву Индре и другим богам; атьягништома — вторая из семи модификаций агништомы; уктхья — церемониал, связанный с обрядом возлияния при утреннем и дневном жертвоприношении; шолаши — 16-частный шраута-обряд; ваджапея — церемониал, важное место в котором занимали гонки на колесницах и во время которых помимо сомы употреблялся алкогольный напиток сура.

⁵⁸ *Mantrābrahmaṇe yañjasya pramāṇam. Mantrabrahmaṇayor vedanāmādheyam. Karmacodanā brāhmaṇāni. Brāhmaṇaśeṣorhāvādo nindā prasamsā parakṛtiḥ purākalpaśca. Atonye mantrāḥ. The Śrauta sūtra of Apastamba Belonging to the Taittirīya Samhitā.* Ed. by R.Garbe. Vol. 3. Calcutta, 1902, с. 261.

⁵⁹ Текст переведен по изд.: *Satapathabrāhmaṇam (ṣaṭkandātmakaḥ prathamo bhāgaḥ)*, с. 473.

⁶⁰ Возгласение *svadhā* связано с жертвоприношением предкам, возгласение *svahā* — с жертвоприношением богам.

⁶¹ Многие конструктивные идеи в связи со становлением идеологического, рефлексивного мышления и значением эпистемы жертвоприношения как основы для категоризации культуры в памятниках брахманической прозы представлены в монографии: *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991, с. 65-82.

Глава III

¹ Осмыслению рассматриваемого исторического периода в контексте «осевого времени» мировых цивилизаций был посвящен специальный доклад *С.Эйзенштадта*: *Eisenstadt S.N.* The Dispute about the Birthdate of the Buddha from a Comparative Civilization Perspective. — *DHB*, с. 503-505.

² В связи с семантикой термина «шраман» см. специальный текстологический экскурс (на основе палийских источников) авторитетнейшего буддолога *О.Франке*: *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. An Auswahl übers. von R.O.Franke.* Göttingen, 1913.

³ Основные аргументы, поддерживающие новую датировку жизни Будды, которую предложил *Г.Бехерт*, изложены в ряде докладов, прочитанных на IV симпозиуме по буддийским штудиям в Гёттингене 11-18 апреля 1988 г. Следует выделить убедительные доводы *Г.Хертеля*, показавшего, что традиционная датировка должна быть «упозднена» на базе данных археологии, демонстрирующей историческое состояние тех «городов», с которыми соотносятся основные вехи биографии Будды (*Härtel H.* Archaeological Research

on Ancient Buddhist Sites.— DNB, с. 61-89), а также Г.фон Симсона, продемонстрировавшего необходимость «упозднения» дат жизни Будды на основании социокультурных характеристик эпохи, в частности сравнительного анализа состояния начальной буддийской сангхи и других шраманских религиозных «групп», альтернативных брахманизму (*Simson G. von Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Entstehung des Buddhismus und seine Bedeutung für die Datierungsfrage.— DNB, с. 90-99*).

Некоторые буддологи обратили внимание и на сравнительно позднюю датировку наиболее древних буддийских культовых памятников (ступы) и изображений. Эти аргументы были приняты и ведущим французским буддологом А.Баро, склонным в целом к признанию относительно большого временного промежутка между буддийским мировоззрением начального этапа и эпохи Ашоки (*Bureau A. Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha.— DNB, с. 211-221*).

⁴ Общераспространенная датировка записи Палийского канона в I в. до н.э. не убеждает по лингвистическим критериям, и ее соотнесение в ланкийской традиции с царем Ваттагамани (по современной хронологии, 80-е годы до н.э.) было, вероятно, осуществлено уже задним числом. Некоторые палийские тексты (часть джатак и др.) записывались, по раскладкам В.В.Вертоградовой, уже в III-IV вв.

⁵ В связи с датировкой «Миллиндапаньхи» см. систематизацию данных по истории текста и его историческим реалиям у А.В.Парибка (сам исследователь от датировки памятника воздерживается): Вопросы Миллинды (Миллиндапаньха). Пер. с пали, послесл. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989, с. 8-14.

⁶ Объем понятий «среднеиндийские языки» и «пракриты» у индологов-лингвистов не всегда совпадают. См.: *Вертоградова В.В. Пракриты. М., 1978, с. 10-11.*

⁷ При указании названий индийских государств в скобках дается палийское чтение.

⁸ Ср. А.II.213; IV.252, 256. Здесь и далее тексты Палийского канона в абсолютном большинстве случаев цитируются по нормативному изданию: Pālī Text Society (римская цифра означает том соответствующего издания текста, арабская — страницу). Здесь прилагается список основных сокращений.

A — *Āṅguttara-nikāya*
D — *Dīgha-nikāya*
M — *Majjhima-nikāya*
DA — *Sumaṅgala-vilasīnī*
S — *Saṃyutta-nikāya*.

Другие сокращения даны по другим изданиям:

J — *Jāṭaka* (В. Фаусбелля)
MA — *Parañca-sūdanī* («Алувихара-серия», Коломбо)
Vin. — *Vinaya-piṭaka*. (Г. Ольденберга)

⁹ В связи с экономико-политическими факторами, значимыми для понимания феномена роста городов, см.: *Chakravarti U. Social Dimensions of Early Buddhism. Delhi a.o., 1987, с. 20-22* (там же указания на основную литературу).

¹⁰ О «республиканских» объединениях в древней Индии см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985, с. 227-233* (здесь же указания на соответствующую литературу).

¹¹ Имеются в виду ганы (букв. «множество, группа»); их обычная трактовка в качестве «республик» — очевидная модернизация (такого же рода, как интерпретация крупных индийских держав типа Маурийской или Кушанской в качестве «империй» с развитой «бюрократией»).

¹² От точной хронологии правления представителей Магадхской династии, принятой в литературе (например, правление Бимбисары датируется 540-490 гг. до н.э.), мы воздерживаемся ввиду ее «привязки» к традиционной дате миряны Будды, которая в настоящее время пересматривается (см. примеч. 3).

¹³ Источники указаны в кн.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности, с. 197-198.

¹⁴ Это подтверждается и свидетельствами «от противного». Так, согласно древнейшему памятнику джайнского канона «Ачаранга-сутре», джайнским монахам и монахиням запрещалось посещать страну без царя (agāya), страну с неопытным царем (yuva gāya), управляемую двумя правителями (do rājā), и, наконец, управляемую многими (gaṇa-gāya). См.: *Jaina Sutras. Transl. from Prakrit* by Н. Jacobi. N.Y., 1968, с. 138. Поскольку джайны принимали весьма активное участие в развитии шраманской диалектики, это сообщение представляется достаточно значимым. Апология сильной монархической власти у буддистов — факт слишком известный, чтобы его стоило документировать.

¹⁵ Основные сведения о Таксиле как центре древнеиндийской образованности обеспечиваются данными джатак — буддийской повествовательной литературы, весьма важной для историка. Сюда стекались студенты из Варанаси, Раджагрихи, Матхилы, Уджаяни, Косалы и Куру (J. I.272, 285, 409; III.239; IV.316, 392; III.115, 399 и др.). Некоторые таксилские школы одновременно принимали до 500 учеников-брахманов (J. I.317-318), иные брали плату за обучение в размере до тысячи денежных единиц (J. I.272, 285 и т.д.).

¹⁶ Имеется в виду eka-sālaka Mallikāya āgāma — D.I.178; ср. M.II.22, IV.398, истолкование названия в MA III.266.

¹⁷ Известно, например, что тот же Бимбисара после захвата Анги одарил землями одного брахмана (D.II.152). Покровительством пользовался знаменитый образованный брахман Бавари, живший в государстве Ашмака; 16 его учеников странствовали (подобно поздневедийским зрудитам) по всем основным городам Индостана и принимали в каждом из них почести (*Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 2. L., 1960, с.279*).

¹⁸ Сводные данные по «холлам дебатов» см.: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 1, с. 448, 1012*.

¹⁹ В связи с этим нельзя не процитировать патриарха западной буддологии Т.Рис-Дэвидса: «Сам факт сооружения подобного места — еще одно доказательство духа свободной мысли, преобладавшего в Восточногангской долине в VI в. до н.э. Буддхагхоша сообщает нам, что после сооружения холла рядом с ним были построены другие в честь различных знаменитых учителей, но группа этих сооружений оставалась известной под названием Холл. Там брахманы, нигантхи, ачелаки, париббаджаки и прочие собирались и обсуждали свои взгляды» (*Dialogues of the Buddha. Transl. from the Pali by T.W.Rhys Davids. Vol. 1. L., 1898, с. 224*).

²⁰ Букв. «расчленение в соответствии со звуками» (ср. *шукша*). Эта дисциплина должна была включать и правила сандхи.

²¹ D.I.88 и т.д.

²² Сутта-нипата, ст. 595. 1019 (ср. *Sella-sutta*). M.I.85, IV.281, 382 и т.д.

²³ Одна из типичных этимологий этого рода: *piṅṣa* («духовное начало») = *piṅṣa*^v (ср. *saṅga* («лежащий в городе [тела]»)).

²⁴ Хотя шрути означает «слышание», его субъектом в ведийской религии является не человек, но божество (которое созерцается глазами риши, ведийского поэта). Хороший пример дает Ригведа V.30.1.3:

Кто тот герой, который увидел Индру на легкой повозке?

Пусть ведает невежда, пусть услышит ведающий [Индра].

Поскольку боги вообще не говорят людям практически ничего (но только люди им), весьма распространенная в литературе характеристика ведийской шрути в качестве Откровения является даже терминологически некорректной. См.: *Семенов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981, с. 15-16.

²⁵ Изыскания в этой области проводились еще в прошлом веке Ф.Кильхорном. Из более поздних работ см.: *Ghosh R.D.* *Pūrvācāryas in Pāṇini*. — ABORI. 1940, vol. 21-24; *Bhattacharya R.S.* *Pāṇini's Notion of the*

Authoritativeness of the Views of His Predecessors.— JGJRI. 1952, vol. 9, с. 163-181; *он же*: Some Chief Characteristics of Pāṇini in Comparison to his Predecessors.— JOIB. 1952, vol. 2, с. 165-173. См. библиографию в кн.: *Dandekar R.N. Vedic Bibliography*. Vol. 2. Poona, 1961, с. 96.

Основная историография вопроса содержится в непревзойденном пока историографическом пособии по всей традиции индийских грамматистов Дж. Кордоны: *Cordona G. Pāṇini. A Survey of Research*. The Hague, 1976, с. 146-153.

²⁶ Имеется в виду канонизированные «семь свободных искусств» средневековой европейской школы. Тривиум, цикл словесных предметов, охватывавший грамматику, риторику и диалектику, предшествовал квадривиуму. Последний включал арифметику, астрономию, музыку и геометрию. Само деление на циклы трех и четырех предметов окончательно установили еще в V в. Марциан Капелла и Кассиодор, написавший специальный трактат «О семи дисциплинах».

²⁷ Пример заимствован из: *Winternitz M. History of Indian Literature*. Vol. 1. Introduction, Veda, Purāṇas and Tantras. Delhi a.o., 1987, с. 263-264.

²⁸ По выкладкам У. Чакраварти, среди адептов раннебуддийской сангхи, называемых палийскими текстами, 123 были по происхождению брахманами, 50 кшатриями, 39 — «домохозяевами», 47 — «высокородными», 19 — «низкородными»: *Chakravarti U. The Social Dimensions of Early Buddhism*. App. A. The Social Background of the Bhikkhus and Upasakas, с. 198-219.

Согласно выкладкам В. Шумана, вайшьи, шудры и «бескастовые» поставляли, по текстам Палийского канона, до 45 % буддийских мирян и лишь около 22 % монашествва, т.е. буддийской элиты. См.: *Schumann W. Der historische Buddha*. Köln, 1982, с. 216. Ср. другие изыскания по социальному составу буддийской общины: *Gokhale B.G. The Early Buddhist Elite*.— *Journal of Indian History*. 1965, vol. 42, с. 391-402; *он же*. *Early Buddhism and Brahmins*.— *Studies in the History of Buddhism*. Delhi, 1980, с. 68-80.

²⁹ М.П.2, ср. DA.I.158-168.

³⁰ Очень аккуратное научное изложение биографии Будды на основании палийских источников представлено в монографии: *Warder A.K. Indian Buddhism*. Delhi, 1970, с. 43-80.

³¹ Представление о современном состоянии знаний о ведущих шраманских учителях по буддийским, палийским, китайским и тибетским источникам дает монография: *Basham A.L. History and Doctrine of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion*. Delhi a.o., 1981, с. 18-23.

³² Исчерпывающие сведения по буддийским источникам о названных учителях дают отсылки в компактных и содержательных словарных статьях издания: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 1, с. 354, 385, 541, 609; Vol. 2, с. 123, 181, 183.

³³ Здесь и далее вначале приводятся палийские имена, а в скобках — их санскритские соответствия (в случаях, когда они достоверно реконструируемы).

³⁴ DA I.166; ср. Сутракританга I.1.1.13 (учитывается комментарий Шиланки).

³⁵ *Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*. Delhi a.o., 1970, с. 283-284.

³⁶ См. там же, с. 236. Индийский ученый, всегда находящий интересные параллели, вновь приводит европейские аналогии — на сей раз в связи с картезианцами, предполагавшими, что убийство животных непредосудительно ввиду отсутствия у них души.

³⁷ Бхагавадгита II.19-20; ср. Катха-уп. II.18.

³⁸ *Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, с. 290.

³⁹ Подробнее см. там же, с. 328.

⁴⁰ В А.П.383-384 эта классификация приписывается Пурана Кассапе.

⁴¹ DA. I.166.

⁴² *Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, с. 328.

⁴³ D.I.58-59.

44 Можно полагать, что долю достоверности содержит сообщение «Махавагги» (II.1) о том, что «еретические» паривраджаки устраивали собрания, где «рецитировали» свое учение (дхарму) на восьмой, четырнадцатый и пятнадцатый день каждого полумесяца (царь Бимбисара якобы рекомендовал и Будде ввести такую практику).

45 См.: *The History of Buddhism in India and Tibet* by Bu-ston. Transl. from Tibetan by Dr. E.Obermiller. Heidelberg, 1932, с. 9.

46 Подробнее см.: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 2, с. 168.

47 М.П.211; ср. М.1.520.

48 О подобных дискуссиях см.: Сутта-нипата, ст.828, 883-884.

49 Сутта-нипата, ст. 824-834, 895-914.

50 См., к примеру, I.12.22, 39, где специально указывается, что «глубокие, труднозримые, труднопостижимые и успокаивающие» матери, куда имеет доступ только око Будды, не входят в сферу «дискурсивного знания» (atakkāvасага). В другом тексте Будда подчеркивает, что расхождение во «взглядах» (ditṭhi) — результат отсутствия различительного знания (S.II.261). Одно из божеств одобряет Госалу за то, что тот старался избежать полемики, «словесного соперничества» (S.I.66).

51 Так, в «Буддачарите» Ашвагхоши при изложении плюрализма религиозных практик и воззрений в эпоху Будды наряду с многочисленными «диссидентами» названы и учителя, которые, опираясь на концепцию «трех долгов» брахмана — предкам, риши и богам (разработанную, как мы знаем, первыми идеологами брахманизма — см. гл. II), выступают с обоснованием положения, что «освобождение» доступно лишь тому, кто подвизается в соответствии с этими ведийскими предписаниями, тогда как подвизающиеся только на основе собственной «энергии» пожирают лишь «усталость» (IX.65-66).

52 До настоящего времени не потеряла своей научной актуальности источниковедческая работа Ф.Шрадера, основанная как на буддийских, так и на джайнских памятниках: *Schrader D.O. Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Strassburg, 1902.

53 Словосочетание «брахманы-шраматы» встречается уже в записках Мегасфена (конец IV в. до н.э.). Из индийских источников см. эдикты Ашоки, тексты Виная-питаки, «Лалитавистару», а также «Дхаммападу» (ст. 388), «Сутта-нипату» (ст. 99, 129, 189, 440, 529, 859, 1078), «Махабхашью» Патанджали (II.4.9) и т.д.

54 Ср. очень распространенное в санскритской литературе слово trīḍaṇḍin — «тог, у кого треножник», означающее брахмана-аскета. В палийских текстах аналогичное выражение встречается и в применении к паривраджакам (треножник требовался нищенствующему монаху, чтобы поддерживать сосуд-чану).

55 А.III.276.

56 *Rhys Davids T.W. Indian Sects or Schools in the Time of Buddha*. — SHIPh. 1978, vol. 2, с. 1-2.

57 Предложенная интерпретация имеет некоторые преимущества перед выводением этого слова из deyaḍhammo (означает благочестивого буддиста).

58 D.I.87-88.

59 D.I.135.

60 S.II.77.

61 A.IV.428-429.

62 D.I.11 и т.д.

63 J.VI.286.

64 DA.III.91, 247.

65 *Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Abfassung*. Th.6. Lief. 1, с. 88.

66 *Rhys Davids T. Dialogues of the Buddha*. Vol. 1. C. 171.

67 См. там же, с. 168-169.

68 Потому нам и представляется безосновательной эта ассоциация (на

основании буддийских источников) у известного историка индийского материализма Х.П.Шастри: *Shastri H.P. Lokāyata*. — SHIPh. 1978, vol. 2.

⁶⁹ Полагаем, что дело было именно в этом, а не в том, что локаятики обращались к «эмпирическим» предметам, как полагает О.Франке (*Dighanikāya. Das Buch der langen Texte*, с.19). Уже по каноническим сутрам можно видеть, что брахманы-локаятики обращались к тем же «надэмпирическим» объектам и проблемам, что и прочие мыслители шраманской, да и последующих эпох.

⁷⁰ D.I.16, 21, 23, 29.

⁷¹ D.I.16.

⁷² D.I.21.

⁷³ *Dialogues of the Buddha*, с. 34.

⁷⁴ D.I.23-24.

⁷⁵ D.I.29.

⁷⁶ D.I.179-180.

⁷⁷ См., к примеру, первый пассаж «Субала-упанишад»: «Так сказано: „Что тогда было?“ Тому [Субале] тот [Брахма] сказал: „Не [было тогда] сущего, не [было] не-сущего, не [было] и сущего и не-сущего [одновременно]...“» (1). См. в том же тексте, при завершении описания космической диссолюции: «...мрак сливается с высшим богом, за пределами которого нет ни сущего, ни не-сущего, ни сущего и не-сущего одновременно» (2. ср.11, 12, 14, 15). Текст цитируется по изданию: *Aṣṭottaraśatam Upaniṣadaḥ*. Bombay, 1894, с. 301-321.

⁷⁸ D.I.24-25.

⁷⁹ D.I.25-26.

⁸⁰ D.I.26.

⁸¹ D.I.27.

⁸² Имеется в виду термин *tathāgata* (букв. «так пришедший/ушедший»), который в буддийской традиции, заимствовавшей его из других шраманских направлений, означает уже Будду. Подробнее см. специальное текстологическое исследование О.Франке: *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte*, с. 287-297.

⁸³ D.I.27.

⁸⁴ *La Valle Poussin L., de. The Way of Nirvāṇa*. Cambridge, 1917, с. 111.

⁸⁵ *Rhys Davids C.A.F. Logic (Buddhist)*. — *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. J.Hastings. Vol.8. N.Y., 1926, с.133; *Barua B.M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, с.47-48.

⁸⁶ *Robinson R.H. Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*. — PhEW. 1957, vol.6, № 4, с.303; он же. *Early Madhyamika in India and China*. Madison, 1967, с.57.

⁸⁷ *Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963, с.333-351; он же. *The Logic of Four Alternatives*. — PhEW. 1967, vol.12, № 1, с.82-83; он же. *The Message of the Buddha*. L., 1975, с.51.

⁸⁸ *Chi R.S.Y. Buddhist Formal Logic*. L., 1969, с.VIII; он же. *Topics on Being and Logical Reasoning*. — PhEW. 1974, vol.24, № 3, с.295-298.

⁸⁹ *Wayman A. Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?* — PhEW. 1977, vol.27, № 1, с.3-21.

⁹⁰ *Gunaratne K.D. The Logical Form of Catuskoṭi: A New Solution*. — PhEW. 1980, vol.30, № 2, с.211-239.

⁹¹ *Hoffman E.J. Rationality in Early Buddhist Fourfold Logic*. — JIPh. 1982, vol. 10, № 4, с.309-337.

⁹² *Bharadwaja V.K. Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (Catuskoṭi) in Buddhist Logic*. — PhEW. 1984, vol.34, № 3, с.303-319.

⁹³ *Герентьев А.А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии*. — *Философские вопросы буддизма*. Новосибирск, 1984, с. 59-66.

⁹⁴ Шохин В.К. Буддийская версия санхья-йоги (Традиция Алара Каламы). — Историко-философский ежегодник. 87. М., 1987, с. 165-184.

⁹⁵ Данные об Арада Каламе (по палийским источникам) систематизированы в: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 1, с. 297; ср. Vin. 1.6.4, J.1.66, также Лалитавистара 238.14-239.16.

⁹⁶ См.: *The Life of the Buddha and the Early History of His Order. Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur and Bstien-Hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khotan*. Transl. by W.W.Rockhill. L., 1907, с. 27-28, 31.

⁹⁷ Изложение учения Арада Каламы и перевод выделенных пассажей представлены по изданию текста: *The Buddhacarita of Āsvaghōṣa*. Pt.1. Sanskrit Text. Calcutta, 1936, с. 128-136.

⁹⁸ Данные о Магандии систематизированы в: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 2, с. 594-595.

⁹⁹ Сутта-нипата, ст. 835-844.

¹⁰⁰ Гаутама — «потомок Готамы», основное имя основателя буддизма до того, как он стал Буддой — «Просветленным». То, что брахман называет его так после «озарения», свидетельствует о непризнании им Будды в качестве нового светила мира.

¹⁰¹ S.1.179.

¹⁰² Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, с. 348-351.

¹⁰³ При этом следует иметь в виду, что брахманистских паривраджиков тем не менее отделяли от «ортодоксальных» брахманитов. В «Сангаравасутте» Маджджхима-никаи «ортодоксальный» брахман Сангараватта утверждает, что такие, как он, лучше паривраджиков, поскольку не только совершают жертвоприношения (подразумевается, что брахманистские паривраджики также совершают яджню), но и других побуждают делать то же самое. Сказанное, однако, никоим образом не оправдывает достаточно распространённую и в настоящее время точку зрения, согласно которой паривраджики в целом вообще находились вне брахманизма и могут рассматриваться как чисто шраманское течение. См.: *Chakravarti U. The Social Dimensions of Early Buddhism*, с. 37.

¹⁰⁴ *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 2, с. 160, 541-542, 1009. С Санджайей связано немало проблем. Дело в том, что он носит то же имя, что и один из шести главных «диссидентских» учителей — Санджая Белаттхипутта; два лица в буддийской традиции, как то очень часто бывает, контаминируются. Однако мы не можем принять точку зрения Б.Баруа, который не делает различий между ними. Мы опираемся прежде всего на прямое указание одного из текстов, что паривраджак Суппия был последователем именно паривраджика Санджайи (DA. 1.35). Тем не менее мы отдаём себе отчет в том, что здесь один из самых трудных случаев идентификации.

¹⁰⁵ См.: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol.2, с. 1038.

¹⁰⁶ Бхадда, дочь царского казначея, спасаясь от прельстившего ее поначалу разбойника (которого ее недалекий отец захотел сделать своим зятем), примкнула к джайнам и начала странствовать с ними, ведя диспуты со знаменитыми авторитетами. Не найдя никого, кто мог бы победить ее в споре, она до того осмелела, что стала (совсем как Пасура — см. выше) ходить с веткой сизигиума по деревьям и городам, втыкая ее в насыпи и предлагать тому, кто отважится на диспут с ней, наступить на веточку (если ветка стояла неделю, она перебиралась в другое место). Конечно, это кичение длилось, по буддийской агиографии, только до того момента, пока с ней не вступил в дискуссию великий Сарипутта, обративший ее в буддизм. См.: *Winternitz M. A History of Indian Literature*. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. Delhi a.o., с. 199-200.

¹⁰⁷ Сведения о матери Сабхии и о самом Сабхии систематизированы в работе: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 2, с. 1038.

¹⁰⁸ М.ИИ.148-149.

¹⁰⁹ В связи с «многослойным» Атманом ср. «Тайттирия-упанишаду», где Атман, состоящий из пищи, «вложен» в состоящего из дыхания, тот — в состоящего из ума, тот — в состоящего из «распознавания», последний — в состоящего из блаженства (II.2-8).

¹¹⁰ D.I.178-203.

¹¹¹ M.I.481-482, 489.

¹¹² M.I.484-487.

¹¹³ M.III.148-149.

¹¹⁴ M.III.150-152.

¹¹⁵ D.I.159-160, D.III.22-26; DA.I.319.

¹¹⁶ См.: D. I.7-9, 178, II.36-37. Параллели по другим никаям указаны в: Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons, с. 12.

¹¹⁷ *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 1, с. 340.

¹¹⁸ M.II.22-29.

¹¹⁹ D. IV.251-260.

¹²⁰ A.I.157-158; S.IV.253; A.IV.369-370.

Глава IV

¹ Достаточно вспомнить о том, что средневековый джайнский толкователь канона Шиланка приписывает большинство шраманских по происхождению воззрений уже сложившимся системам санхьи, вайшешики, веданты и т.д. (см. комментарий к «Сутра-кританге» I.1.1.13 и т.д.).

² Фундаментальная защита датировки сочинения Панини V в. до н.э., учитывающая длительные дискуссии по данному вопросу в классической индологии и максимально полный спектр ракурсов решения проблемы (соотношение материала памятника с другими письменными источниками, отражение в нем данных нумизматики, событий древнеиндийской политической истории, реалий буддизма, этнографического и астрономического материала, собственных имен и предшествующей грамматической традиции), представлена в исследовании: *Agrawala V.S.* India as Known to Pāṇini. A Study of the Cultural Material in the Aṣṭādhyāyī. Lucknow, 1953, с. 455-475. Такой же датировки придерживается и видный паниниевед В.Мисра. О наиболее известных датировках «Восьмикнижия» см. историографию по Панини, сделанную крупнейшим паниниеведом, французским индологом Л.Рему: *Renou L.* Pāṇini. — *Current Trends in Linguistics*. Ed. T.A.Sebeok. Vol. 5. The Hague—Paris, 1969, с. 482-483; ср.: *Cardona G.* Pāṇini. A Survey of Research. The Hague, 1976, с. 260-263, 270-273. Склоняясь к датировке IV в. до н.э., мы солидаризуемся с таким известным исследователем древнеиндийской грамматической традиции, как В.В.Вертоградова, которая исходит из относительной хронологии филологических дисциплин в древней Индии и длительности «подготовки» паниниевской системы в деятельности предшествующих грамматистов.

³ См.: *Вигасин А.А.* Южная Азия. — *Источниковедение истории Древнего Востока*. М., 1984, с. 287-288.

⁴ О датировке письменной фиксации «Махабхараты» и «Рамаяны» см.: *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974, с.137, 139, 147.

⁵ Термин «обобщенная история» в связи с историзмом «Махабхараты» введен в науку авторитетнейшим издателем и исследователем памятника, индийским ученым В.Суктханкаром. В настоящее время данный тезис развивает один из ведущих исследователей древнеиндийского эпоса — Я.В.Васильков (например, в связи с эпическим образом царя Джарасандхи как обобщенного образа многих поколений магадхских правителей). Его штудии подтверждают идеи отечественных исследователей мирового эпоса от А.Н.Веселовского до Б.Н.Путилова относительно интерпретации «эпических событий» как «типовых, устойчивых» явлений, которым свойственна повторяемость и которые обобщают исторический быт не одной эпохи (примерами могут служить возможное отражение в «Илиаде» не единственного похода и

переселения ахейцев в Малую Азию или в «Песне о Роланде» — не единственного поражения франков в войнах с сарацинами). Подробнее см.: *Васильков Я.В.* «Махабхарата» как исторический источник. — НАА. 1982, № 5, с. 50-60. Общая беспорность данного подхода к историзму индийского эпоса (сомнения вызывает лишь завышенная оценка противопоставляемых эпическому историзму данных археологии как главного источника по «аутентичной истории») вполне распространяется и на сведения «Махабхараты» по брахманистской философии.

⁶ При оценке данных Таранатки можно и в настоящее время руководствоваться выводами одного из первых переводчиков и исследователей его труда, русского буддолога В.П.Васильева, который подчеркивал, что более ранняя история буддизма изложена в памятнике менее точно, чем последующая («история после Арьясанги»), и что в целом «история Даранаты есть не история сама по себе, а только документ, вызывающий на обработку истории, сообщающий для нее замечательные и редкие факты» (*Васильев В.П.* Буддизм. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. СПб., 1869, с. III-XI).

⁷ См.: *Вигасин А.А.* Южная Азия, с. 284-285.

⁸ Все рассматриваемые нами источники предоставляют сведения, которые могут быть датированы лишь по времени редакции самих памятников, хотя последние фиксируют сведения, как правило, ко времени их кодификации уже достаточно «отстоявшиеся».

⁹ При датировке нижеследующих династий и их представителей следуем данным буддийских (ланкийских) хроник, чья хронология в современной индологии все-таки предпочтительнее индуистской (пуранической). Подробнее см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985, с. 195, 644.

¹⁰ По сличению индийских и неиндийских данных о Нанде см. специальную работу: *Бонгард-Левин Г.М.* Аграмес — Уграсена — Нанда и воцарение Чандрагупты. — ВДИ. 1962, № 4.

¹¹ В связи с «обобщенным» преломлением магадхских завоеваний в «Махабхарате» (ср. образ царя Джарасандхи, имеющий все негативные черты Нанды), частично восполняющей наши сведения по предмаурийскому периоду, см.: *Васильков Я.В.* «Махабхарата» как исторический источник, с. 50-60.

¹² См., в частности: *Barua B.M.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi a.o., 1970, с. 328; *Schwarz F.* Arrian's 'Indikē on India: Intention and Reality. — East and West. Rome, 1975, vol. 25, № 1-2, с. 185; *Sedlar J.* India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture. New Jersey, 1980, с. 68, 259.

¹³ См.: *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988, с. 241-250.

¹⁴ О буддийских соборах в целом см. классическое исследование: *Bureau A.* Les premiers concils bouddhiques. P., 1955. В связи с преданиями об участии Аджаташатры в организации первого собора см.: *Przyluski J.* Le Concile de Rajagrha. P., 1926.

¹⁵ Буддисты, таким образом, оставались верны наказу своего учителя: «Я предписываю вам, бхишку, подчиняться царям» (Махавагга III.4.3 и другие тексты).

¹⁶ Образ «идеальных брахманов» древнейших времен, живших в истинном благочестии при царе Икшваку, известен, в частности, из поэмы «Суттанипаты» «Брахмана-дхаммика-сутта». Буддизм здесь подается как возвращение к «истинному брахманизму».

¹⁷ Так, в «Брахмаджала-сутте» каждое из основных воззрений шраманов и брахманов, начиная с доктрины вечности мира и индивида, завершается оценкой: «Но, бхишку, для Татхагаты очевидно, что „эти воззрения, к которым так пришли и которым убежденно следуют, приведут к тому-то и тому-то и для последующего существования будут иметь такие-то и такие-то последствия“. Для Татхагаты очевидно это, а также то, что из этого следует. Но этому знанию он не придает значения, в себе он содержит другое знание — знание об освобождении, и, после того как он сообразно истине

познает восход и заход чувств, их приятность и горечь и как их можно избежать, он, Татхагата, освобождается через устранение» (D.I.16-17, 21-22, 24, 29, 30, 32, 33, 36, 38-39). Известны случаи и значительно менее корректного обличения Буддой брахманистских познаний, когда, например, в «Тевиджа-сутте» претензии знатоков Трех Вед на постижение пути к высшему прямо объявляются «пустыми словами», «вздором» и «бессмыслицей» (D.I.240).

¹⁸ Например, в «Индриябхавана-сутте» воспроизводится полемика Будды с аскетическим учением брахмана Парашари, настаивавшего на жестком прекращении функционирования органов чувств. Буддисты считают, что подобная практика ведет к превращению подвижника в неодушевленное существо (M.III.298-302).

¹⁹ Особого внимания заслуживает локализация празднеств в честь индийского Диониса в горных районах Северо-Запада (Диодор II.39; Страбон XV.1.58), а индийского Геракла — в Матхуре (греч. Methora) и Кришнапуре (греч. Kleisobora), сохранившиеся и у Арриана (ср.: Индика VIII.4).

²⁰ См.: Уттарадхьяна-сутра 18.23.

²¹ Это влияние стало обнаруживаться уже вскоре после того, как В.Джонс ознакомил европейскую науку с отдельными представлениями индийских фонетистов. В 60-е годы XIX в. оно обнаруживается и у В.Уитни. Известна точка зрения, согласно которой само описание различений звонких и глухих согласных было бы вообще невозможно без знакомства с индийскими фонетистами. Проф. Дж.Фэрт писал о Джонсе: «Без тех индийских грамматистов и фонетистов, которых он ввел и рекомендовал нам, нашу школу фонетики XIX в. трудно было бы себе представить». См.: Allen W.S. Phonetics in Ancient India. L. a.o., 1953, с. 3-4.

²² Цит. по там же, с. 1.

²³ Вертоградова В.В. Лингвистика. — Культура древней Индии. М., 1975, с. 375.

²⁴ Этот вопрос специально исследуется в монографии: Birwe R. Studien zu Adhyāya III der Aṣṭādhyāyī Pāṇinis. Wiesbaden, 1966.

²⁵ Staal J.F. The Theory of Definition in Indian Logic. — JAOS. 1961, vol. 81, с. 123.

²⁶ См.: Birwe R. Studien zu Adhyāya III der Aṣṭādhyāyī Pāṇinis, с. 51-63.

²⁷ См.: Staal J.F. Sanskrit Philosophy of Language. — Current Trends in Linguistics. Vol. 5, с. 506.

²⁸ Классическим примером чередования правил и исключений различной степени генерализации служит способ образования аориста aṅāgarīṣat к корню √ jāgr через аффиксацию īṣat, при котором учитываются поэтапные применения сур VI.1.77, VII.3.84, VII.2.1, VII.3.85, VII.2.3-4, VII.2.7, VII.2.2, VII.2.5.

²⁹ Каждый ряд гласных получает буквенное обозначение:

a	ā	i	ī	u	ū	= ṅ
ṛ	ṝ	ḷ				= k
e	o					= ṣ
ai	au					= c

Группы этих рядов обозначаются через сочетание «эмпирических» гласных с буквенными символами: ас — все гласные от а до ау, аī — гласные от а до ī, тогда как нулевой уровень «группности» — через ограничительный символ d. При этой кодификации первая сукта «Восьмикнижья» выглядит как vṛddhīrādaic, что означает «Вридхи суть а, ai и ау»; вторая — adēṅgūṇaḥ означает «Гуна суть а, е и о»; третья — lko guṇavṛddhī: «Гласные от i до i могут образовывать и гуну и вридхи». См. также: Димри Д.П. Панини и егр «Восьмикнижние». — НАА. 1973, № 6, с. 96-99.

³⁰ LAṬ — настоящее время LOṬ — императив
LIṬ — перфект LAN — имперфект

LUT — описательное будущее LIN — опатив и прекатив

LRT — будущее время LUN — аорист

LET — конъюнктив LRN — кондиционалис

³¹ У предшественников Панини символические знаки использовались преимущественно для обозначения «цитируемого» звука или комплекса звуков, которые иначе исказились бы или потерялись в результате звуковой ассимиляции (правила сандхи). См.: Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии. — История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 76.

³² О значении «Восьмикнижия» Панини в индийской и мировой культуре см.: Топоров В.Н. О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматистов. — Сборник памяти Ю.Н.Периха. М., 1961.

³³ Формальные методы научной теории в «Восьмикнижии» систематизированы в монографии В.Мисры: *Misra V.N. The Descriptive Technique of Pāṇini. The Haag-Paris, 1966.* О Панини как создателе методологии, актуальной для всей индийской философской мысли, см. в монографии Ф.Сталя: *Staal J.F. Euclides en Pāṇini: twe methodische richtingen voor de filosofie. Amsterdam, 1963.*

³⁴ См. специальное исследование: *Allen W. Zero and Pāṇini. — IL. 1955, vol. 10, c. 106-113; Shefts B. Grammatical Method in Pāṇini: His Treatment of Sanskrit Present Stems. New Haven, 1961, c. 12.*

³⁵ Цит. по: *Renou L. Pāṇini, c. 497.*

³⁶ См., в частности: *Larson G.J. An Eccentric Ghost in the Machine: Formal and Quantative Aspects of the Sāṃkhya-Yoga Dualism. — PhEW. 1983, vol. 33, № 3, c. 226-227.*

³⁷ Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии, с. 79.

³⁸ См., в частности: *Rocher R. «Agent» et «Object» chez Pāṇini. — JAOS. 1964, vol. 84, c. 44-45; Matilal B.K. The Doctrine of Kāraṇa in Grammar and Logic. — JGJRI. 1960, vol. 17, c. 63-69; Bhattacharya R.Sh. Kinds of Agent (kartā) as Depicted by Pāṇini. — Vak. 1953, vol. 3, c. 129-133.*

³⁹ Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии, с. 74.

⁴⁰ В.Хальбфасс, ссылаясь на Г. де Любака, высказывает остроумное предположение, касающееся возможной связи греч. *gramnai* с санскр. *gratāṇa/gratāṇika*, т.е. грамны = опирающиеся на валидные источники знания, дискурсисты, философы-рационалисты. Если это так, то наблюдательные эллины обратили внимание на становление философской рефлексии в древней Индии в теоретических дискуссиях, где значительное место уделялось апелляции к валидным источникам знания [ср. определение дискуссии (вада) в «Нья-сутрах» 1.2.1]. См.: *Halbfass W. Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism. — DNB, c. 204.*

⁴¹ Буддийские высказывания о нерелевантности «воззрений» как таковых (*ditthi*), восходящие уже к самым древним слоям Палийского канона, были рассмотрены в связи со праманским периодом (см. гл. III). В джайнской «Сутракаританге» наряду с отрицанием полезности брахманического ритуала и критикой понятия божества (Ишвары) прямо указывается, что любые философские тезисы, например положения о том, что мир вечен или, наоборот, невечен (мы помним, что они входили в канон именно брахманистских топиков), должны избегаться как бесполезные для «освобождения» (I.1, I.7, II.5).

⁴² Впечатление «подготовленности» к общению с брахманами оставляют, в частности, две краткие «Брахмана-сутты», в первой из которых указывается, в чем различие между представлениями брахманистов и буддистов о благе (S.V.361), а во второй прямо содержится совет на случай, если какой-либо

брахман вопросит о дхарме (А.І.156). Ср. «Панчаттая-сутту» и «Мугляпария-сутту» с их подготовленными ответами на многие философские альтернативы с позиций буддийской доктрины (М.ІІ.228-230; М.І.1-6). С аналогичными по функциям текстами мы уже знакомимся в связи с «формульными» разоблачениями метафизики и контраверсии или с подготовленными ответами на возможные вопросы паривраджавов (см. гл. ІІІ).

⁴³ Так, уже к достаточно раннему слою канонических текстов относится собрание семи сутт Kathāvatthu Suttā, посвященных топикам дискурса («прошедшим, настоящим и будущим»), которые должны показать, компетентно ли то или иное лицо для ведения дискуссии (А.І.198; D.ІІІ.220). Позднее из таких учебников должны были сформироваться «коллекции дискуссий» (kathā) как пособия по «практической» диалектике.

⁴⁴ См. А. V. 48-50.

⁴⁵ Показательно, что в традиции санхьи опыт зарождения таких текстов-катехизисов продолжается до позднего средневековья. Самый известный — «Таттва-самаса» (XIV-XV вв.), где в 23 кратчайших пропозициях излагается вся доктрина санхьи. При этом текст ориентирован на истолкования (эти «микросутты» породили значительную комментаторскую традицию) по тому же типу: название топика — экспозиция.

⁴⁶ Историко-культурологическая проблематика, связанная с маурийской эпохой, основательно представлена в монографии: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

⁴⁷ В связи с расхождением мнений индологов по поводу происхождения места рождения и последовательности акций Чандрагупты см.: *Бонгард-Левин Г.М.* Ильин Г.Ф. Индия в древности, с. 205-206, 645-646.

⁴⁸ См.: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев, с. 57-59.

⁴⁹ См. русский перевод: *Вишакхадатта* Перстень Ракшасы. Пер. В. Эрмана. — Классическая драма древней Индии. Л., 1984, с. 65-144.

⁵⁰ См.: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев, с. 63-64.

⁵¹ Здесь нельзя не отметить значение работ исследователя индийской государственности Д.Н.Лелюхина, убедительно показавшего на материале первоисточников (как шастр, так и эпиграфики), что представления о централизации и бюрократизме древнеиндийских государств являются результатом модернизации, «вестернизации» индийского материала. См., в частности: *Лелюхин Д.Н.* Некоторые особенности структуры древнеиндийского государства по «Архашастре» Каутильи. — Вестник МГУ. Сер. 8. История, 1989, № 2, с. 69-78. (Заметим, что эти представления, выражающиеся в словосочетании «Империя Маурьев», «маурийские министры» и т.д., приобрели статус непроверяемости, совсем как понятия «ведийская философия» или «философия Упанишад».)

⁵² *Lamotte E.* Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958, с. 225.

⁵³ См.: Дхаммапада. Пер. с пали, введение и коммент. В.Н.Топорова. М., 1960, с. 124-129.

⁵⁴ Таковы данные ланкийской хроники «Махавамса» и «Самантапасадикки» (I.44).

⁵⁵ См.: *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi a.o., 1974, с. 232-233.

⁵⁶ См.: *Бонгард-Левин Г.М.* Индийский брахман Чанакья в античной традиции. — ВДИ. 1982, № 1. В индологии высказывалось мнение, согласно которому Чанакья и Каутилья — разные лица: *Burrow T.* Śaṅkya and Kautilya. — ABORI. 1968, vol. 48-49.

⁵⁷ Исходя из названия текста (букв. «выжимки», «эпитома»), можно осторожно предположить, что грамматисты уже в маурийскую эпоху вышли на создание первых компендиев; в философии аналогичные тексты появятся только в средневековье (ср. «Шаддаршана-самуччая», «Сарвадаршанасанграха» Мадхави). Литература по Вьяди указана в: *Renou L.* Paṇḍini, с. 488.

⁵⁸ См.: *Dewasthali G.V.* The Alm of the Vārtikas of Kātyāyana. — BhV. 1960, vol. 20, с. 52-63; ср.: *Staal J.F.* Sanskrit Philosophy of Grammar, с. 503-504.

⁵⁹ Kiehlhorn F. Kātyāyana and Patañjali. Osnabrück, 1965, с. 49; ср.: Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research, с. 250-251.

⁶⁰ Так, в автокомментарии к «Абхидхармакоше» (I.2) систематизатор абхидхармической традиции Васубандху характеризует Абхидхарму следующим образом: «По определению, дхарма есть носитель собственной сущности. Абхидхарма, таким образом,— это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм». Цит. по: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введение, коммент., историко-философское исследование Б.И.Рудого. М., 1990, с. 45.

⁶¹ Подробнее см.: Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983, с. 190-204.

⁶² См.: Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit, Vācaspatiśra's Sāṃkhya tattva-kaumudī in deutscher Uebersetzung nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṃkhya-Philosophie von R.Garbe. München, 1892, с. 3-16; Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras. Transl. with an Introduction on the Age and Origin of the Sāṃkhya System by R.Garbe. Calcutta, 1892, с. V-XIV; Garbe R. Die Sāṃkhya-Philosophie. Lpz., 1894, с. 3-5; Jacobi H. Über des Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṃkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas. — ZDMG. 1898, Bd. 45, с. 1-5; он же. Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga. — Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, 1896, с. 43-58; Pischel R. Leben und Lehre des Buddha. Lpz., 1906; Lipsius F. Die Sāṃkhya Philosophie als Verläuferin des Buddhismus. Heidelberg, 1928; Stcherbatsky Th. The «Dharmas» of the Buddhists and the «Gunas» of the Sāṃkhyas. — IHQ. N.Y., 1934, vol. 10, с. 737-760 (ср.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 71-73).

Среди весьма немногих сравнительно недавно вышедших работ, посвященных историческим связям этих двух направлений древнеиндийской мысли (одним из основных оппонентов концепции, настаивающих на практически «чисто брахманистских» связях ранней санкхьи, выступает ведущий в настоящее время санхьевед Дж.Ларсон), отметим: Wayman A. Buddhist Dependent Origination and the Sāṃkhya Gunas. — Ethnos. 1962, с. 14-22.

Новый материал по указанным параллелям на основании текстов древней, «доклассической» санкхьи приведен в нашей публикации: Шохин В.К. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (к вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом). — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 176-183.

⁶³ Классическим трудом по школам раннего буддизма является исследование А.Баро: Bareaux A. Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule. Saigen, 1955.

⁶⁴ Достаточно назвать знаменитую «Абхидхармакошу» Васубандху (V в.), где специально ведется полемика с пудгалавадинами (здесь же опровержение концепции Атмана — III.18-24).

⁶⁵ Васильев В.П. Буддизм. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. СПб., 1869, с. 47 (основатель схизмы Ватса характеризуется как северный брахман из Кашмира, получивший хорошее традиционное образование и открыто отстаивающий доктрину Атмана).

⁶⁶ О Менандре и его значении в индийской истории и культуре см.: Вопросы Милинды (Милиндапанья). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989, с. 8-10.

⁶⁷ См.: Вигасин А.А. Южная Азия, с. 283-284.

⁶⁸ Это предположение вытекает из той единственно правильной концепции датировки «Бхагавадгиты», которую отстаивал самый авторитетный исследователь этого текста в нашей стране В.С.Семенов. Он подчеркивал

многостадийность истории сложения памятника и определял период его основного становления в широких рамках — от III-II вв. до н.э. до времени стабилизации, «закрепления» текста в комментарии Шанкары (VIII в.). См.: *Степицов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985, с. 11-18.

⁶⁹ См.: *Вигасин А.А.* Южная Азия, с. 284-285.

⁷⁰ Бхагавадгита IX.23:

«И те, кто почитают даже другие божества, жертвуя им с верой, и они жертвуют, о сын Кунти! мне, хотя и не по правилам» (ср. VII.21-23, где Кришна наделяет верой и почитателей других божеств — тех, кто еще «не созрел» для истинного поклонения).

⁷¹ *Hacker P.* Religiose Toleranz und Intoleranz im Hinduismus. — *Hacker P.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978, с. 379-386; *он же.* Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus. — *Hacker P.* Kleine Schriften, с. 480-481.

⁷² Имеет признание и датировка «Махабхаши» II-I вв. до н.э. Основную литературу по датировке этого текста см.: *Renou L. Pāṇini*, с. 487-488; *Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research.* The Hague, 1976, с. 263-267.

⁷³ См.: *Trautmann T.* Kauṭīlya and the Arthasāstra (A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text). Leiden, 1971.

⁷⁴ См.: *Pollock Sh.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. — *JAOS.* 1985, vol. 105, с. 513-515.

⁷⁵ «Наука любви». Кама-сутра, пер. А.А.Вигасина. — История и культура древней Индии. Тексты. М., 1990, с. 240.

⁷⁶ Об учителях, называемых предшественниками «Кама-сутры», см.: *Jacobi H.* Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kauṭīlya. — *SPAW.* 1911, с. 964, 958-959; ср.: *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. 3. Delhi a.o., 1985, с. 660-661.

⁷⁷ *Jacobi H.* Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kauṭīlya, с. 966-967.

⁷⁸ *Warder A.* Outline of Indian Philosophy. Delhi a.o., 1971, с. 121.

⁷⁹ С историографией по проблемам кушанской хронологии обстоятельно знакомит специальная монография: *Зеймаль Е.В.* Кушанская хронология (материалы по проблеме). Душанбе, 1968.

⁸⁰ Классификация и территориальному распределению буддийских школ в кушанский период посвящена диссертация: *Фурцова Л.Р.* Школы раннего буддизма в кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов). Канд. дис. М., 1989 (на правах рукописи).

⁸¹ С биографией и эпохой деятельности Ашвагоши обстоятельно знакомит монография: *Khosla S.* Aśvaghōṣa and His Times. New Delhi, 1986.

⁸² В том автор этих строк мог убедиться лично по экспозициям изобразительного искусства эпохи Сатаваханов и Кушан в Индийском национальном музее (Нью-Дели). См. также: *Модь Х.* Искусство Южной Азии и Юго-Восточной Азии. М., 1979, с. 44-58.

⁸³ См.: Вопросы Милинды (Милиндапанья), с. 123-299.

⁸⁴ Приписываемое Васумитре сочинение «Аштадашиникая-шастра», посвященное 18 буддийским школам, было переведено вначале на русский В.П.Васильевым, затем на немецкий М.Валлезером. См. также специальную работу: *Bureau A.* Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. — *JA.* 1954, t. 242.

⁸⁵ По традиции дигамбаров, один Бхадрабаху скончался через 162 года после нирваны Махаиры, другой — через 515 лет (что дает при устоявшейся датировке смерти основателя джайнизма соответственно IV и I вв. до н.э.). См.: *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. Delhi a.o., 1983.

⁸⁶ *Vidyabhusana S.Ch.* A History of Indian Logic. Delhi, 1978, с. 166-167.

⁸⁷ Подробнее см. специальную монографию: *Scharpe H.* Die Logik im Mahābhāṣya. В., 1961.

- ⁸⁸ Интерпретации данных по валидным источникам знания у Патанджали посвящено солидное исследование: Rāma Prasāda Tripāthī. Pāṇinīya-vyākaraṇe pramāṇa-samīkṣā. Vārāṇasī, 1970.
- ⁸⁹ См.: Frenkian A.M. Sextus Empiricus and Indian Logic. — PhQ. 1957, vol. 30, с. 115-126.
- ⁹⁰ Текст «Архашастр» излагается и цитируется по изданию: The Arthasāstra of Kauṭilya with the Commentary Sīmūla of Mahāmāhopadhyāya. T.Ganapati Sāstri. Ed. by the Commentator. Trivandrum, 1924, с. 16-18.
- ⁹¹ Здесь и далее «Махабхарата» цитируется по критическому изданию: The Mahābhārata, for the First Time Critically ed. by V.S.Sukthaukar a.o. Vol. I-XVIII. Poona, 1933-1966.
- ⁹² The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston. Transl. from Tibetan by Dr.E.Übermiller. Heidelberg, 1932, с. 115.
- ⁹³ Dahlmann J. Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. B., 1895, с. 225-226.
- ⁹⁴ Jacobi H. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. — SPAW. 1911, с. 732-743.
- ⁹⁵ Winternitz M. Āṅvikṣikī und Ātmavidyā. — Indologia Pragensia. 1921, № 1, с. 1-8.
- ⁹⁶ Strauss O. Indische Philosophie. München, 1925, с. 12-13.
- ⁹⁷ Ruben W. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. — Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens (Festgabe H.Jacobi). Bonn, 1926, с. 346-357; Meyer J.I. Das altindische Buch vom Welt und Staatsleben. Lpz., 1926.
- ⁹⁸ The Kautilya Arthasāstra. Vol. 2. Transl. by R.P.Kangle. Bombay, 1962.
- ⁹⁹ Chattopadhyaya D.P. Indian Philosophy. A Popular Introduction. New Delhi, 1975, с. 28-29.
- ¹⁰⁰ Glasenapp H., von. Die Philosophie der Inder. Stuttgart, 1958, с. 9.
- ¹⁰¹ Hacker P. Āṅvikṣikī. — Hacker P. Kleine Schriften, с. 137-166.
- ¹⁰² Warder A. The Description of Indian Philosophy. — JPh. 1970, № 1, с. 4-12.
- ¹⁰³ Halbfass W. Indian and Europe. N.Y., 1988, с. 273-286.
- ¹⁰⁴ Лысенко В.Г. Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии. — Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М., 1987, с. 102-104.
- ¹⁰⁵ Дело в том, что āṅvikṣikyātmavidyā в «Законах Ману» (VII.43) следует понимать в контексте той же четырехчастной схемы наук, которая была представлена и в «Архашастре». То, что именно āṅvikṣikī здесь субъект, а ātmavidyā — предикат, четко показано и у комментатора «Законов Ману» Медхатитхи.
- ¹⁰⁶ О значении iti см.: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Abfassung. Bearb. von O.Böhtligk. 1 Th. St.-Petersburg, 1879, с. 202-203; ср.: Monier-Williams M.A. Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970, с. 165.
- ¹⁰⁷ Отметим хотя бы такую очевидную параллель трактовки философии в «Архашастре», как обсуждение в платоновском «Государстве» того специфического инструментария, который определяет деятельность именно философа, и вывод о том, что это — доказательства, аргументация (582 d и др.).
- ¹⁰⁸ Bendall C. Ancient Indian Sects and Orders Mentioned by Buddhist Writers. — SHIPh. Vol. 2, с. 3-8.
- ¹⁰⁹ См.: Bunyiu Nanjio. A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1983, № 1257, с. 275.
- ¹¹⁰ См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха), с.377-378.
- ¹¹¹ Драупади была супругой всех пяти главных действующих лиц «Махабхараты»: Юдхиштхиры (старший из братьев рода Пандавов), Арджуны, Бхимы, Накулы и Сахадевы. Эта реалья позволяет говорить о включении в основной сюжет эпической поэмы архаичных пластов древнеиндийской этнокультуры, связанных с полиандрией.
- ¹¹² Текст джатаки см.: J. V.227-46.

¹¹³ Диалог цитируется по критическому изданию «Мокшадхармы»: The Mahābhārata. Vol. XV. Mokṣadharmā, с. 1017-1023.

¹¹⁴ См.: Мбх. XII. 228, 231-232, 294, 296, 303-304 и т.д.

¹¹⁵ Капила как исходный авторитет в санхье и йоге выступает в таком качестве и в текстах «Махабхараты» (см. III. 221.19-31 и т.д.), и в комментариях к «Санхья-карике», а также в раннесредневековых гуранических версиях санхьи. О Капиле как основателе санхьи, а также йоги см.: Hopkins E.W. The Great Epic of India. N.Y., 1901, с. 97-100. О Панчашикхе как знатоке йоги см. ниже.

¹¹⁶ Санскритским соответствием имени санхьяика будет Suka. В связи с этим представляется не совсем случайным, что «Мокшадхарма» содержит один из больших диалогов, посвященных изложению санхьи, в коем участвует персонаж, также именуемый Шука (XII.224-246).

¹¹⁷ «Старец Парашара» (Vṛddha Paraśara) упоминается в «Буддачарите» Ашлагхоши (XII.67) как один из авторитетов санхья-йоги (Арада Калама говорит о нем как об одном из своих близких предшественников). Возможно, что речь идет о личности, как-то ассоциирующейся в буддийской традиции с тем брахманом-аскетом шраманского периода (Pāṅṅariya Brahman), с учеником которого Уттарой Будда вступил в полемику по вопросу о задачах контроля над органами чувств. Результаты ее определили содержание «Индриябхавана-сутты» (M.III.298-302). Содержание сутты позволяет считать, что этот авторитет настаивал на радикальном прекращении функционирования чувств: тот, чье сознание «культивировано», не должен уже видеть глазами и слышать ушами. Такой же сюжет воспроизводится в «Вибхаше» сарваствадинаов, где учитель Уттары именуется Pāṅṅari Tīrthika, и в комментарии «Тхерагатах», где Pāṅṅariya Thera (т.е. уже ставший буддистом) выучивает данную сутту наизусть (см.: Malalasekera G. Dictionary of the Pāli Proper Names. Vol. 2. L., 1960, с. 315-316). Что бы ни думать об идентичности всех названных персонажей, очевидно, что с именем «старца Парашары» связана историческая линия протойоги, восходящая еще к шраманскому периоду и несводимая к мифическому Парашаре, отцу легендарного риши Вьясы, коему приписывается составление «Махабхараты», Пуран и разделение Вед. Вместе с тем попытка идентифицировать Панчашикху и Парашару впрямую (ср.: Johnston. E. Early Sāṅkhya: An Essay of Its Historical Development According to the Texts. Delhi, 1974, с. 9) представляется достаточно спорной, так как Панчашикха прямо назван не Парашарой, но лишь «сородичем» его потомка (The Mahābhārata. Vol. XV. Mokṣadharmā, A., с. 1708).

¹¹⁸ Polemica цитируется по изданию: The Mahābhārata. Vol. XV. Mokṣadharmā, A., с. 1167-1170.

¹¹⁹ Согласно весьма реалистическому предположению такого авторитетного исследователя Патанджали, как Б.Пури, включение подобных философем означало стремление поднять методологический уровень теории языка путем внедрения «вводных логических принципов»: Puri B.N. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957, с. 220.

¹²⁰ «Жесткая» линия санхья-йоги, восходящая еще к шраманскому периоду — к традиции, связанной с Аларом Каламой и Парашарой, представлена также в школах, ассоциирующихся с именами Джайгишавьи — Аватыи — Асита Дэвалы. Подробнее в связи с попыткой реконструкции основных линий деления древней санхья-йоги см.: Shokhin V. Ancient Sāṅkhya-Yoga: An Aspect of the Tradition. — History of Indian Philosophy: A Russian Viewpoint. New Delhi, 1993, с. 101-110.

¹²¹ Текст переведен по изданию: The Mahābhārata. Vol. XV. Mokṣadharmā, A., с. 1176.

¹²² Текст переведен по изданию: The Mahābhārata. Vol. XV. Mokṣadharmā, A., с. 1628.

¹²³ Yuktīpīkā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Ed. by R.Ch.Pandeya. Delhi, 1967, с. 141.

¹²⁴ В комментарии к «Шаддаршана-самуччае» джайна Харибхадры «Таттварахасьядипика» Гунаратны указанная концепция ассоциируется с «древней санхьей» (maulīkyā sām̐khyā). См. также: *Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought.* Calcutta, 1951, с. 132.

¹²⁵ Цитируем по изданию: Pātāñjala-Yogadarsanam. Tattvavaiśaraḍīsamavalitavyāsabhāṣyaśametam. Sampāḍakaḥ Sīrāmasamkarabhāṭṭacāryaḥ. Vārāṇasī, 1963, с. 46.

¹²⁶ Стих, о котором идет речь, дошел в двух основных редакциях. Наиболее известна вторая:

Знаток 25 начал удовлетворен на любой стадии жизни,

Носит ли косу, вихор или обрит, — без сомнения, освободится.

Текст цитируется по изданию: *The Sankhyakārikā, with an exposition called Chandrikā by Nārāyaṇa Īrtha, and Gaudapadacharya's Commentary.* Ed. by Pandit Becharāma Tripāṭhi. Benares, 1883, с. 1.

¹²⁷ Сказанное, однако, не означает, что позицию санхьи можно оценивать как атеистическую; подобно другим индийским традициям древности, она допускает существование политеистических богов, бытие которых рассматривается как один из частных модусов космических эманаций Непроявленного (трехгунной прадханы/праkritи). Не менее ошибочным было бы и однозначно оценивать позицию йоги как теистическую в почти европейском смысле слова, что весьма часто имеет место в индологических работах. Определение божества-Ишвары в йоге дается в «Йога-сутрах» (I.24-27) и комментариях к ним. Ишвара «конструируется» как особый субъект (пुरुша) с атрибутами превосходства по отношению к другим субъектам: прежде всего как не подверженный «несчастьям», вызреванию «плодов» предшествующих действий (по закону кармы) и «остатков» действий, накопленных в прошлом (kleśa-vipāka-aśāyair aparamṛṣṭa — Йога-сутры I.24). Ему приписываются также всеведение, качество быть учителем всех знающих и «знак» — сакральный слог Ом (Йога-сутры I.25-27). Будучи лишь «первым среди равных» субъектов познания, этот «бог философов» не наделен в сравнении с ними (в отличие от «Бога живого») бытийной абсолютностью и не является существом личностным. В сoterиологии классической йоги Ишвара функционирует преимущественно как вспомогательная медитативная конструкция для «продвигающегося» адепта и не мыслится как источник спасения, будучи лишь объектом одного из религиозных упражнений, — isvaḡarāṇidhana («сосредоточенность на Ишваре»), уже десятого по счету (после невреждения живым существам, правдивости, неворовства, контроля над сексуальными импульсами, отвержения ненужных даров и т.д.). Поэтому «теизм йоги» целесообразнее всего было бы описать лишь как своеобразное гностическое пародирование христианского теизма.

¹²⁸ Шохин В.К. Некоторые аспекты формирования классической санхьи. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 181, 190. Со сведениями, которыми располагает современная индология в связи с «Шаштитантрой» (без попытки, однако, выявить сам жанр соответствующих текстов), можно ознакомиться по данным Дж.Ларсона в: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy.* Princeton, 1987, с. 125-129.

¹²⁹ Так, в джатаке № 544 царь Видехи по имени Ангати решает вопрос, следует ли ему воевать. Поскольку точки зрения советников расходятся, он хочет услышать мнение «благочестивого аскета или брахмана». Таковым оказывается нагой аскет Гуна Кассапа, излагающий материалистическое учение о том, что нет кармы, посмертной жизни предков, что все равны, а воздаяния и наказания в другом мире суть бессмыслица.

¹³⁰ Васильев В.П. Буддизм. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты, с. 30-31.

¹³¹ См.: *Puri B.N. India in the Time of Pātāñjali,* с. 196.

¹³² Об общей учительской традиции двух школ и «перекрестных» цитатах в их сутрах см.: *Verpoorten J.-N. Mīmāṃsā Literature*. Wiesbaden, 1987, с. 3-4.

¹³³ Одним из немногих исследователей, уделившим какое-то внимание «досистемной» философии веданты, стал крупный японский индолог Х.Накамура: *Nakanura H. A History of Early Vedānta Philosophy*. Delhi a.o., 1983, с. 390.

¹³⁴ В связи с карака-реляциями, рассмотренными выше, см.: *Staal J.F. Room at the Top in Sanskrit Ancient and Modern Descriptions of Nominal Composition*. — *IJ*. 1966, vol. 9, с. 171-172; *Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research*, с. 215-221.

¹³⁵ О «философском» у Патанджали см.: *Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research*, с. 256-259.

Подробно и весьма фундаментально философские топики у Патанджали разбираются в статьях: *Chakravarti P.C. Patañjali as He Reveals Himself in the Mahābhāṣya*. — *IHQ*. 1926, vol. 2, с. 67-76, 262-289, 464-494, 738-780; *Bhattacharya B. Philosophical Data in Patañjali's Mahābhāṣya*. — *Our Heritage*. Calcutta, 1956, № 4, с. 51-65.

¹³⁶ Одним из скептиков по отношению к философским дарованиям Патанджали был Э.Фрауваальнер (см., в частности: *Frauwallner E. Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣya des Patañjali*. — *WZKSOA*. 1960, Bd. 4, с. 92, 106-107), другим же — Г.Шарфе. Резкая, но заслуженная критика этих оценок представлена в публикациях: *Staal J.F. Word Order in Sanskrit and Universal Grammar*. Dordrecht, 1967, с. 48; *он же*. Рец. на: *Scharfe H. Die Logik in Mahābhāṣya*. В., 1961 (Review). — *JAOS*. 1963, № 83, с. 253-255; ср.: *Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research*, с. 259.

¹³⁷ Подробнее см.: *Ruegg D.S. On the Term buddhivipariṇāma and the Problem of Illusory Change*. — *IJ*. 1958, vol. 2, с. 273-277; *он же*. *Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne*. P., 1959, с. 39, 43-45; *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. P., 1964, с. 35-43.

¹³⁸ О трактовке времени у Патанджали см. специальные публикации: *Shukla J.M. The Concept of Time According to Bhartrhari*. — *Proceedings of All-India Oriental Conference 1953*, vol. 17, с. 380-381; *Satyā Vrat. Conception of Time in the Mahābhāṣya*. — *Mysore Orientalist*. 1967/1968, vol. 1, с. 19-21, 88-91.

¹³⁹ В связи с этим вовсе не случайно, что превосходная книга французской исследовательницы М.Биардо, посвященная классической и раннесcholasticкой индийской философии, открывается очерком лингвофилософии Патанджали. См.: *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, с. 31-63.

Глава V

1 См.: *Frauwallner E. Mīmāṃsāsūtram*. 1.1.6-23. — *WZKSOA*. 1961, Bd. 5, с. 113-124.

² С обзором исследований по кушанской хронологии обстоятельно знакомят специальные публикации: *Ghirshman R. Le probleme de la chronologie des Kouchans*. — *Cahiers d'histoire mondiale*. 1957, t. 3, № 3; *Зеймаль Е.В.* Кушанская хронология (материалы по проблеме). Душанбе, 1968.

³ См.: *Васильев В.П.* Буддизм. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. СПб., 1869, с. 98-99.

⁴ См.: *Winternitz M. History of Indian Literature*. Vol. III. Delhi a.o., 1985, с. 669-672.

⁵ См.: *Renou L, Filliozat J. L'Inde Classique*. T.2. Hanoi, 1953, с. 133.

⁶ См.: Алиханова Ю.М. Театр Древней Индии. — Культура Древней Индии. М., 1975, с. 263-264.

⁷ Renou L., Filliozat J. L'Inde Classique, с. 119.

⁸ Имеется в виду знаменитый в индуистской мифологии космический танец Шивы, во время которого создаются и разрушаются миры.

⁹ Содержание «Натья-шастры» изложено по материалам нашего ведущего специалиста по истории индийского театра Ю.М.Алихановой.

¹⁰ Renou L., Filliozat J. L'Inde Classique, с. 119.

¹¹ Принятые в индологии датировки трактата Бхамахи расходятся, предоставляя широкий диапазон возможностей решения проблемы (с V по VIII в.). Далеко не последнее место в определении времени жизни автора занимает способ подхода к вопросу о соотношении специальной логики-философской главы его трактата с наследием Васубандху, Дингаги, Дхармакирти и других буддийских логиков. Основательный обзор основной аргументации и точек зрения по проблеме представлен в: Темкин Э.Н. Мирозозрение Бхамахи. М., 1975, с. 8-22.

¹² См.: Алиханова Ю.М. Теория поэзии. — Культура Древней Индии, с. 253-257: она же. Анандавардхана. Дхаваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ. и коммент. Ю.М.Алихановой. М., 1974, с. 25-28.

¹³ Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — WZKSOA. 1963, Bd.7, с. 75, 81.

¹⁴ Речь идет о случаях, когда, например, оппонента вынуждают произносить суждения, противоречащие таким общепризнанным религиозным представлениям, как вера в иной мир и воздаяние после смерти.

¹⁵ В тексте различаются доктрины: 1) принятые всеми руководствами по медицине (sarvatantra-siddhānta), например признание причинных факторов, обуславливающих болезни, и средств для излечения исцелимых болезней; 2) принятые только в отдельных руководствах (pratitantra-siddhānta) — так, в одних причинами болезни считаются только естественные факторы, в других — еще и духи; 3) принятые в зависимости от контекста рассуждения (adhikaraṇa-siddhānta), скажем, положение о том, что «освобожденная» душа не участвует в делах, которые ведут к «закабалению», предполагает и плоды действий, и «освобождение», и существование после смерти; 4) принятые на основании постулирования (abhuyapagama-siddhānta) — например, некоторые факты объясняются в иных случаях, исходя из субстанции, в других — исходя из качеств и т.д.

¹⁶ Речь идет об утверждениях, которые, к примеру, могут вызвать сомнение относительно того, применимо ли данное средство против такой-то болезни или нет.

¹⁷ То, из чего происходит нечто другое; так, «первичные жидкости» или «жизненные соки» (дхату) являются таковыми по отношению к эмбриону.

¹⁸ В первом случае подразумеваются суждения типа «Эта болезнь лечится очистительной терапией» (не указывается, какой именно); во втором — «Эта болезнь неизлечима»; в третьем — вопрос к оппоненту, утверждающему вечность пуруши, на основании каких авторитетных источников он это утверждает; в четвертом — продолжение только что поднятого вопроса в виде: «Где обоснование для этого изыскания на предмет вечности пуруши?»

¹⁹ Теория контрверсии в медицинском трактате изложена по изданию: Caraka-saṃhitā. Sahityāyurvedacārya-vyākaraṇatīrtha-darśana-śāstrīṇā paṇḍitena Tārādātapaṇena. Banārasa Siṅḍī, 1937, с. 283-291.

²⁰ Основательный анализ элементов «диалектического метода» в «Чарак-самхите» представлен в публикации индийского науковед В.Шекхавата (Джайпур): Shekhawat V. Standards of Scientific Investigation: Logic and Methodology of Science in Caraka Saṃhitā. — Indian Journal of History of Science. 1984, vol. 19, № 3, с. 227-238.

²¹ Число 32 относится к сложным четверичным числовым комплексам, известным некоторым индийским традициям, прежде всего буддизму (ср. 32

знака, предвещающих рождение Будды, и т.д.). См., в частности: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с. 198-199.

²² См.: *Saraka-samhitā*, с. 285-286.

²³ Среди этих публикаций отметим: *Jacobi H. The Dates of the Philosophical Sūtras of Brahmins.* — *JAOS.* 1911, № 31; *Suall L. Introduzione allo studio della Filosofia Indiana.* Pavia, 1913, с. 13; *Randle H.V. Indian Logic in the Early Schools.* L. етс., 1930, с. 3-5.

²⁴ В связи с полемикой Нагарджуны и найяиков см.: *Oberhammer H. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens.* — *WZKSÖA.* 1963, Bd. 7, с. 66, 70; *Warder A.K. Outline of Indian Philosophy.* Delhi а.о., 1971, с. 155.

²⁵ В связи с тетралемными моделями диалектики у Нагарджуны см. специальное исследование: *Ruegg D.S. The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism.* — *JIPh.* 1977, с. 1-71.

²⁶ *Oberhammer H. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens,* с. 81-103.

²⁷ В связи с литературой по буддийским редакциям теории диспута см.: *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму.* М., 1988, с. 297-298.

²⁸ Влияние индуистского мышления на буддизм этого периода вообще было весьма значительным. Многие истории нарративно-дидактической антологии «Махавасту» (II-III вв.), представляющей очень ценный материал о переходе от поздней хинаяны к ранней махаяне, обнаруживают влияние Пуран, будь то «история царей», открывающаяся чисто пураническим «отчетом» о создании мира (ср. описания адвов, напоминающие «Маркандея-пурану»), повествование о риши Рахшите, достигающем в отшельничестве типично йогических оккультных способностей, а также фантастические прославления «сверхсил», свидетельствующие о божественности Будды. Эта пураническая религиозность получает новый виток развития в памятниках собственно махаяны.

²⁹ *The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tatva-Vaiśaradī, of Vācaspati Miśra.* Transl. from the Original Sanskrit by J.H.Woods. Delhi етс., 1966, с. 110.

³⁰ См. специальное исследование по «межсистемным» реляциям джайнской анэканта-вады: *Mookenjee S. The Jaina Philosophy of Non-absolutism.* Delhi, 1978.

³¹ Эта особенность гностической ментальности была точно подчеркнута св. Иринеем Лионским на материале последовательных системных расхождений в школе Валентина по генезису и границам первой восьмерицы эонов и прочим предметам космогонии (ср. дивергенции Валентина, Секунда, Птолема, Марка и основателей других «подшкол»). См.: Сочинения св. Ирины, епископа Лионского. Пер. П.Преображенского. М., 1871, с. 47-54.

³² *Yuktīpikā. An ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa.* Delhi, 1967, с. 145.

³³ Фундированный материал по доклассической санхье дает монография выдающегося индийского санхьеведа П.Чакраварти: *Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought.* New Delhi, 1951, с. 111-155.

³⁴ *Yuktīpikā*, с. 112.

³⁵ Все фрагменты Панчадхикараны изложены по изданию: *Yuktīpikā*, с. 27, 112, 121, 124.

³⁶ Фрагменты Патанджали изложены по: *Yuktīpikā*, с. 27, 112, 121, 124.

³⁷ *Takakusu M.J. La Sāṃkhya-kārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise.* — *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.* P., 1904, № 2, с. 40-41.

³⁸ *Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy.* Princeton, 1987, с. 132.

³⁹ *Frauwallner E. History of Indian Philosophy.* Vol. 1. Delhi а.о., 1973, с. 224.

⁴⁰ *Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought,* с. 137-138.

- ⁴¹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 134.
- ⁴² Это предположение было высказано автору индологом-лингвистом В.В.Вертоградовой.
- ⁴³ См.: Schuster N. Inference in the Vaiśeṣikasūtras. — JPh. 1972, vol. 1, № 4, с. 341, 386.
- ⁴⁴ Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 136-140.
- ⁴⁵ См.: Yuktīdīpikā, с. 91. Существенно важно, что эта концепция оказалась продуктивной в истории санхьи и в эпоху зрелой схоластики. А именно она возрождается у Вачаспати Мишры, который в своем комментарии к «Санхья-карике» — «Санхья-татта-каууди» противопоставляет эту доктрину построениям других комментаторов, настаивавших на том, что каждая танматра «производит» свой, соответственно один материальный первоэлемент. См.: Sankhyatattva Koumudi 'by Bachaspati Misra. Ed. with a Commentary by Pundit T. Tarkavachaspati. Calcutta, 1871, с. 84.
- ⁴⁶ Фрагменты Варшаганы, по «Юктидипике», изложены по: Yuktīdīpikā, с. 3, 91.
- ⁴⁷ Ruegg D.S. Note on Vārṣagaṇya and the Yogācārabhūmi. — ИЖ. 1962. № 6, с. 137-140.
- ⁴⁸ Sankhyatattva Koumudi by Bachaspati Misra, с. 117.
- ⁴⁹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 94-95; См. также: Solomon E. The Commentaries of the Sāṃkhya-Kārikā — A Study. Ahmedabad, 1974, с. 14.
- ⁵⁰ Yuktīdīpikā, с. 67.
- ⁵¹ Несколько другой, притом более «аккуратный», перечень самих выводных реляций (с примерами) представлен в комментарии к «Санхья-карике» (ст.4) под названием «Джаямангала» (VII-VIII вв.). См.: Jayamaṅgalā. Ed. by H.Sarma. Calcutta, 1926, с. 5-7.
- ⁵² Обстоятельнейший исторический анализ этой трехвидовой классификации умозаключений и ее филиаций по школам философии представлен в работе: Shuster N. Inference in the Vaiśeṣikasūtras, с. 345-347, 377-382.
- ⁵³ Yuktīdīpikā, с. 112.
- ⁵⁴ Там же, с. 57.
- ⁵⁵ Там же, с. 121.
- ⁵⁶ Там же, с. 79.
- ⁵⁷ Там же, с. 85.
- ⁵⁸ Там же, с. 142. Такого рода «релаксации» философствующих гностиков ни в коем случае не должны нас удивлять: вспомним об очень сильной эротической струе в индийском эзотеризме (бьющей через край в шактизме, опирающемся в значительной мере на дуализм мужского и женского первоначал в санхье). О параллелях с историческим гностицизмом см.: Conze E. Buddhism and Gnosis. — OG, с. 657, 663; ср. с. 659.
- ⁵⁹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 139.
- ⁶⁰ Обычные формы цитирования: «сказано, сказали» (ākhyātam, āhuḥ), «полагают [быть определенным как]» (iṣtam, iṣyate), «вспоминается [как]» (smṛtam), «указано [как]» (uddiṣtam). Они встречаются в 12 стихах «Санхья-карики».
- ⁶¹ Этот вывод следует и из системных расхождений всей индийской традиции в связи с атрибуцией, объемом и литературной формой текста, дошедшего под названием «Шаштитантра» (учитываются данные, релевантные в связи с кушанской эпохой). См.: Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 127.
- ⁶² Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V1). Ed. by E.A.Solomon. Ahmedabad, 1973, с. 32; The Sankhyakarika, with an exposition called Chandrika by Narayana Tirtha, and Gaudapadacharya's Commentary, с. 15.
- ⁶³ См.: Solomon E.A. The Commentaries of the Sāṃkhya-Kārikā — A Study, с. 45.

⁶⁴ См. в связи с наследием Варшганыи примеч. 51.

⁶⁵ См.: Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. — JAOS. 1985, vol. 105, с. 513-517.

⁶⁶ Текст упоминается в обзоре учения санхьи в комментарии Гунаратны к «Шаддаршана-самуччае». См.: Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought, с. 154.

⁶⁷ Yuktidīpikā, с. 1.

⁶⁸ Там же, с. 21, 107-108, 111.

⁶⁹ Там же, с. 171.

⁷⁰ Pātāñjala-Yogadarsanam and Tatvavaśāradīsamvalita-vyāsabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Srīrāmaśaṅkarabhāṭṭācāryaḥ. Vārāṇasī, 1963, с. 75.

⁷¹ Tathā cōktaṃ-dharmināmanādīsamyoḡāddharmamātrānāmapyanādīḥ samyoḡa iii. — Там же, с. 79-80, 175.

⁷² Tathā ca sūtram — ekameva darśanam khyāureva darśanamitī. — Там же, с. 7-8.

⁷³ Tathā cōktaṃ — aparīṇāminīhi bhōkṭṛśaktīrapratīsaṃkramā cāparīṇāminyarthe pratīsaṃkrānteva tadvr̥ttīmanupataḥ tasyāsca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivr̥tteranukāramātrāyā buddhivr̥ttyavisīṣṭā hi jñānavr̥ttirityākhyāyate. — Там же, с. 79-80, 175.

⁷⁴ Tathā cōktaṃ — tatsamyōghetuvivarjanātsyādayamatyantīko duḥkhapratīkārah. — Там же, с. 72.

⁷⁵ Yatredamuktaṃ — pradhānaṃ sthītyaiva vartamānaṃ vikārākaraṇādapradhānaṃ syāt tathā gatyāiva vartamānaṃ vikāranītyavādapradhānaṃ syāt. Ubhayaṭhā cāsya prvr̥tīḥ pradhānavyavahāraṃ labhate nānyathā. Kāraṇāntareṣvapi kalpīteṣveṣa samānaścarcaḥ. — Там же, с. 83.

⁷⁶ Ata cōktaṃ — mūr̥tīvyavadhījātūbhedābhāvānnāsti mūlapr̥thaktvamitī vār̥ṣaganyaḥ. — Там же, с. 153.

⁷⁷ Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought, с. 132.

⁷⁸ Pātāñjala-Yogadarsanam, с. 69.

⁷⁹ Там же, с. 69.

⁸⁰ Tathā ca śāstrānuśāsanam — Guṇānāṃ paramaṃ rūpaṃ na dr̥ṣṭīpatha-mr̥cchati// Yattu dr̥ṣṭīpathaṃ prāptaṃ tanmāyeva sutucchakam. — Pātāñjala-Yogadarsanam, с. 166

⁸¹ Там же, с. 67.

⁸² Там же, с. 85.

⁸³ Tathā cōktaṃ — ekajātīsamavitānāmeṣāṃ dharmamātrāvyāvṛttīritī. — Pātāñjala-Yogadarsanam, с. 143.

⁸⁴ The Yoga System of Pātāñjali, с. 273.

⁸⁵ Utpatīstīthyabhīvyaktīvikārapratyayāptayaḥ Vīyōḡānyatvadhṛṭayaḥ kāraṇaṃ navadhā smṛtaṃ.

Стих и пояснения к нему цит. по: Pātāñjala-Yogadarsanam, с. 88-90.

⁸⁶ Это обстоятельство представляет интерес и потому, что у санхьяника Виндхьявасина (IV-V вв.), по убедительному мнению многих исследователей, стоявшего в значительной мере у истоков философии классической йоги, обнаруживаются выраженные номиналистические тенденции. См.: Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṃkhya, с. 144-145.

⁸⁷ См.: Андросов В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 158-159.

⁸⁸ Encyclopedia of Indian Philosophies. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa. Delhi a.o., 1978, с. 211-212.

⁸⁹ Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1985, с. 25.

⁹⁰ Сведения о Канаде систематизированы в: Encyclopedia of Indian

Philosophies. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa, с.212; *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии, с. 23-24.

⁹¹ Проблемам текстологии «Вайшешика-сутр» посвящены специальные статьи: *Kaviraj G.* Some Variants in the Readings of the Vaiśeṣikasūtras. — POWSBst. 1929, vol. 7, с. 71-76; *Sharma V.V.* Vaiśeṣika-sūtra-pāṭha: A Critical Study. — JOIB. 1951-1952, vol. 1, с. 225-227; *Thakur A.* Textual Problems of the Vaiśeṣikasūtras. — JBRS. 1963, vol. 49, с. 186-188.

⁹² Текст «Вайшешика-сутр» в редакции Чандрананды резюмируется японским исследователем Маасаки Хаттори в: Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa, с. 212-220.

⁹³ Очень ценный вклад в изучение философской системы вайшешики, преимущественно, правда, на ее схоластической стадии (начиная с «Падартахдармасанграхи» Праштапады), но с апелляцией к материалу и «Вайшешика-сутр», дает новейшая монография В.Хальбфасса: *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. N.Y., 1992.

⁹⁴ В изложении содержания «Вайшешика-сутр» следуем традиционной редакции текста с комментарием Шанкара Мишры (Vaiśeṣikadarshana. A Treatise on Empirico-Dialectics in Indian Philosophy with Vedābhāskara Commentary and an Appendix of Hindi of the Sūtras. By Pandit K.N.Sharma. Hoshiarpur, 1972) с учетом изданий и переводов А.Е.Гау, Дж.Баллантайна, П.Дойссена, Нанда Лал Синхи и критики текста у Б.Фэддегона (в его монографии дан и перевод Синхи). См.: The Aphorisms of the Vaiśeṣika Philosophy of Kaṇāda with Illustrative Extracts from the Commentary by Sankara Miśra. By J.R.Ballantyne. Mirzapore, 1851; The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda. With Comments from the Upaskāra of Sankara-Miśra and the Vivṛti of Jaya-Nārāyaṇa-Tarkapāṇāna, transl. by A.E.Gough. Benares, 1873; *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Abt. 3. Lpz., 1908, с. 345-358; *Faddegon B.* The Vaiśeṣika-system, Described with the Help of the Oldest Texts. Wiesbaden, 1969. Желая ознакомиться с версией сутр по новооткрытым комментариям рекомендуем издание: Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda Crit. Ed. by Muni Śrī Jambuvijaya. Baroda, 1961.

⁹⁵ Б.Фэддегон различает в Вайшешике «акаша» и «дик» как физическое и математическое пространства.

⁹⁶ В тексте: buddhayaḥ, что Дж.Баллантайн трактует как «thoughts», А.Гау — «intellections», П.Дойссен — «intellektuelle Tätigkeiten», Нанда Лал Синха — «understandings», Фэддегон — «intellection-cognition», Маасаки Хаттори, один из самых крупных современных авторитетов по «Вайшешика-сутрам», — «judgement» (см.: *Maasaki Hattori.* Vaiśeṣika-sūtras. — Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa, с. 213.

⁹⁷ Kriyāguṇavatsamavāyīkāraṇāmīti dravyālakṣaṇam. Dravyāśrayyaguṇavān samyogavibhāgeṣva napekṣa itī guṇalakṣaṇam. Ekadravyamaḡuṇam samyogavibhāgeṣvanapekṣakāraṇāmīti karmalakṣaṇam. Цит. по: Vaiśeṣikadarshana, с. 94-97.

⁹⁸ Речь идет о термине vegā. Следуем интерпретации В.Лысенко. В связи с возможностью применения терминов «импетус» и «инерция» к физике вайшешиков см.: *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии, с. 133-134.

⁹⁹ Kāraṇābhāvāitkāryābhāvaḥ. Na tu kāryābhāvāitkāraṇābhāvaḥ. Цит. по: Vaiśeṣikadarshana, с. 101-102.

¹⁰⁰ Saditi līṅgāviśeṣādviśeṣalīṅgābhāvāccaiko bhāvaḥ. Цит. по: Vaiśeṣikadarshana, с. 106.

¹⁰¹ В большинстве случаев līṅga может быть интерпретировано как «выводной знак», соответствующий среднему термину силлогизма, однако в

ряде случаев представляется, что сутракарин говорит прежде всего о различительной сущности той или иной субстанции.

¹⁰² Материалу книги II, гл. 2 посвящена специальная статья: *Sastri N.S. Vaiṣeṣikasūtra II.2.6.* — PAIOS. 1937, vol. 9, с. 30-31.

¹⁰³ *Prasiddhā Indriyārthāḥ. Indriyārthaprasiddhirindriyārthebhyoḥāntarasya* *hetuḥ.* Цит. по: *Vaisheshikadarshana*, с. 136-137.

¹⁰⁴ См.: *Faddegon B. The Vaiṣeṣika-system, Described with the Help of the Oldest Texts*, с. 302.

¹⁰⁵ Материалу книги III, гл.1 посвящена специальная статья: *Hattori M. Studies of the Vaiṣeṣika darśana (I) on the Vaiṣeṣikasūtra III. 1.13.* — JIBSt. 1966, vol. 14, с. 95-107.

¹⁰⁶ Смысл, вероятно, в том, что апеллировать к традиции целесообразно, когда она может сообщить что-то о прецедентах той или иной ситуации, но само-познание в каждом случае «уникально», а потому для него не может быть реальных прецедентов.

¹⁰⁷ Учению об атомах в «Вайшешика-сутре» посвящена компаративистская статья: *Oak M.R. The Atomism of Democritus, Epicurus and Kanada.* — JIP, 1919, vol. 2, № 1, с. 33-43.

¹⁰⁸ *Etena gunatve bhāve ca sarvendriyaṃ jñānaṃ vyākhyātam.* Цит. по: *Vaisheshikadarshana*, с. 160.

¹⁰⁹ *Ihedamiti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ.* Цит. по: *Vaisheshikadarshana*, с. 216.

¹¹⁰ См.: *Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии*, с. 39.

¹¹¹ «От полной философской системы ожидается, что она осветит проблемы в следующих областях: метафизике, эпистемологии, этике и теории ценностей, логике и философском методе. Система индийской философии, известная как ньяя-вайшешика, и есть такая система» (*Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiṣeṣika up to Gaṅgeśa*, с. 1).

¹¹² См., в частности: *Frauwallner E. Mīmāṃsāsūtram I.1.6-23*, с. 113-124.

¹¹³ О датировках «Миманса-сутр» см.: *Winternitz M. History of Indian Literature. Vol. 3*, с. 510; *Renou L., Filliozat J. L'Inde classique*, с. 9; *Verpoorten J.-M. Mīmāṃsā Literature. Wiesbaden, 1987*, с. 5; *Пименов А.В. Философия мимансы и древнеиндийская культура.* — НАА. 1987, № 4, с. 67.

¹¹⁴ Философский материал «Миманса-сутр» изложен по изданию текста (включающему и перевод): *Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. Transl. by M.L.Sandā.* Vol. 1. Delhi a.o., 1923-1925, с. 1-9, с учетом исследования: *Frauwallner E. Mīmāṃsāsūtram I.1.6-23 и монографии: Frauwallner E. Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-mīmāṃsā.* Wien, 1968.

¹¹⁵ *Codanālakṣano 'ṣṭho dharmāḥ.* Цит. по: *Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, с. 1.

¹¹⁶ *Autpattikastu śabdasyārthena sambandhastasya jñānamupadeśo* *vyutirekaścārthe l nupalabdhe tat pramāṇaṃ bādarāyaṇasyānapekṣatvāt.* Цит. по: *там же*, с. 2.

¹¹⁷ Там же, с. 6.

¹¹⁸ О датировках «Ньяя-сутр» см.: *Winternitz M. History of Indian Literature. Vol. 3. Classical Literature. Scientific Literature*, с. 560; *Renou L., Filliozat J. L'Inde classique*, с. 57; *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiṣeṣika up to Gaṅgeśa*, с. 220-221.

¹¹⁹ См.: *Suali L. Introduzione allo studio della filosofia indiana*, с. 14.

¹²⁰ *Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens*, с. 102-103; *Steinkellner E. Die Literatur des älteren Nyāya.* — WZKSOA. 1965, Bd. 5, с. 149.

¹²¹ На буддийском материале бинарная структура «дебатного текста» как

состоящего из двух разделов, содержащих соответственно перечень «положительных» элементов дискуссии и ее «псевдоприемов», была выявлена (еще до Г.Оберхаммера) Э.Фрауваллером; см.: *Frauwaller E. Vasubandhus Vadavidhih.* — WZKSOA. 1957, Bd. 1, с. 106.

¹²² Материал I и V книг «Нья-сутр» изложен по: *Vātsyāyanabhāṣya-samvalitam gautamīyam nyāyadarśanam. Sampādako'nuvadaKaśca Svāmī Dvārikādasasāstrī. Varānāsī-1, 1966*, с учетом издания (содержащего помимо текста и перевод): *The Nyāya Sūtras of Gotama. Transl. by S.Ch.Vidyabhusana. New Delhi, 1975.*

¹²³ О сутре I.1.5, содержащей положение сутракарина, касающееся трехвидового логического вывода, см. специальные публикации: *Dhruva A.B. «Trividham anumānam» or a study in Nyāyasūtra I.1.5.* — PAIOC. 1919, I, vol. 2, с. 251-280; *Oberhammer G. Zur Deutung von Nyāya-sūtram I.1.5.* — WZKSOA. 1966, Bd. 10, с. 66-72; *Wezler A. Die 'dreifache' Schlussfolgerung im Nyāyasūtra I.1.5.* — ИЛ. 1969, vol. 11, с. 190-211.

¹²⁴ *Indriyārthasannikarṣotpannam jñānamavyapadeśyamavyabhicāri vyavahāryamānam pratyakṣam. Atha tatpūrvakam trividhamanumānam pūrvavaccheṣavatsāmānyatodṛṣtam ca. Prasiddhasādharmaṣādhyaśādhanaṃpupamānam. Apṛtadeśaḥ śabdah. Sa dvidvidho dṛṣṭādrṣṭārthatvāt.* Цит. по: *Vātsyāyanabhāṣya-samvalitam gautamīyam nyāyadarśanam*, с. 17, 21, 33, 34.

¹²⁵ Согласно толкованию С.Видьябхушаны, примером первого случая может служить ситуация, когда в сумерках трудно определить какой-то высокий объект (человека или столб), ибо «высокость» присуща и тому и другому; второго — когда, слыша звук, трудно определить, вечен он или нет, поскольку «звучность» не присутствует ни в невечных объектах (как человек), ни в вечных (как атомы); третьего — когда посредством чтения текстов нельзя прийти к заключению о существовании Атмана, потому что в одних системах философии оно признается, в других отвергается; четвертого — когда мы наблюдаем, например, воду, где она действительно есть (скажем, в пруду) и где она присутствует иллюзорно (мираж); отсюда проблема, воспринимается ли вода только там, где она действительно присутствует; пятого — когда мы, напротив, не воспринимаем воду и там, где она реально присутствует (в каком-нибудь плоде) и где ее действительно нет (например, в пустыне), — отсюда проблема, действительно ли вода не воспринимается только там, где она присутствует. См.: *The Nyāya Sūtras of Gotama*, с. 8.

¹²⁶ *Sādhyānirdeśaḥ pratijñā. Udāharaṇasādharmaṣādhyaśādhanaṃ hetuḥ. Tathā vaidharmaṣāt. Sādhyasādharmaṣāttaddharmabhāvi dṛṣṭānta udāharaṇam. Tadviparyayaḍvā viparītam. Udāharaṇapekṣastathetyupasaṃhāro na tatheti vā sādhyasyopanayaḥ. Hetvapadeśātpatijñāyāḥ punarvacanam nigamanam.* Цит. по: *Vātsyāyanabhāṣya-samvalitam gautamīyam nyāyadarśanam*, с. 48-52.

¹²⁷ *Pramāṇatarakasāadhanopālambhaḥ siddhāntāviroddhaḥ pañcāvayavopannaḥ pakṣapratipakṣaparigraho vādaḥ.* Цит. по: *Vātsyāyanabhāṣya-samvalitam gautamīyam nyāyadarśanam*, с. 89.

¹²⁸ Стих звучит так:

Как огонь освещает себя наряду с другими вещами,
Так валидные источники знания утверждают себя наравне
со всем другим.

Цит. по: *Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens*, с. 66.

¹²⁹ См.: *Vātsyāyanabhāṣya-samvalitam gautamīyam nyāyadarśanam*, с. 47.

¹³⁰ В числе условий выводного знания здесь названы: установка на познание предмета (*jijñāsa*), возникновение альтернатив (*saṃśaya*), «намерение» (*prayojana*), допущение возможных возражений (*sākyarṅgati*), снятие альтернатив (*saṃsayavyudāsa*), а также пять членов классического силлогизма. См.: *Yuktīpikā, an Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*,

с. 3 и т.д. Очевидно, что речь идет в данном случае не столько о десятичленном силлогизме в буквальном смысле, сколько о введении пятичленного в более широкий контекст теории аргументации (от которой наизрядки начали, но только лишь начали, «дистанцировать» собственно силлогистику, не ставя задачи «развести» их друг с другом).

¹³¹ Другие комментарии читают от 534 до 554 сутр.

¹³² О датировке «Веданта-сутр» см.: *Jacobi H.* The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmins, с. 29; *Winternitz M.* History of Indian Literatur. Vol. 3, с. 519-520; *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique, с. 18-19; *Исаева Н.В.* Комментарий Шанкары на «Брахма-сутры». — НАА. 1983, № 4, с. 126.

¹³³ Материал «Веданта-сутр» излагается по: *Sārīrakamīmāṃsābhāṣyam. Vārāṇasī*, 1968.

¹³⁴ *Athāto brahmajijñāsā. Janmādyasya yataḥ. Sāstrayonitvāt. Tattu samanvayāt.* Цит. по: *Sārīrakamīmāṃsābhāṣyam*, с. 43, 73, 88, 98.

¹³⁵ Об общих установках, реализующихся во «вчитывании» гностиками своих эонов в любой круг древних текстов, см.: *Leisegang H.* Die Gnosis. Lpz., 1924, с. 37-39; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme. Salzburg — München, 1966, с. 44-46.

¹³⁶ «Атеист» выражает усредненную антиатеистическую позицию (оппонентом веданты может быть и джайн, и буддист, и санхьяик), не предполагающую, однако, отрицание традиционного пантеона или «сверхобъектов».

¹³⁷ В связи с шанкаровской позицией по отношению к оппоненту-махаянисту см.: *Brahmasūtra Śaṅkarabhāṣyam. Ratnagrabhā-bhāṣyaṅgāyāṅkātrayasametam. Vārāṇasī*, с. 707-725.

¹³⁸ Имеются в виду пассажи Упанишад, в которых говорится об Атмане в сердце человека (в комментарии Шанкары приводятся Прашна-уп. III.6; Чх.-уп. III.3; Бр.-уп. IV.3.7).

¹³⁹ Метафора отражения как попытка объяснения соотношения высшего Атмана и индивидуального Атмана будет весьма популярна в позднейших школах веданты.

¹⁴⁰ Полемиическая интенция в веданте (уже на стадии Шанкары) специально рассматривается в работе: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. Основные достоинства книги, к которым относятся прежде всего хорошая презентация первоисточников и квалифицированная подача материала языком современной философии, изрядно контрастируют с нескрываемой апологетикой веданты (чью позицию исследовательница принимает в своей оценке других систем индийской философии вполне серьезно) и с достаточно наивной ее христианизацией (благодаря чему, например, полемика Шанкары с локаютой и джайнизмом без всяких оснований ассоциируется с «апофатической теологией», а полемика с буддийской школой — с «катафатической теологией и дерзостью „еретиков“).

Глава VI

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теогосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989, с. 66.

² Ионийские мыслители считаются и считались основоположниками европейской философии в значительной мере потому, что прочитывались историками философии глазами Аристотеля, который систематизировал их речения в контексте уже собственного теоретического дискурса (прежде всего в контексте систематизации четырех видов причинности).

³ Рассмотрение наследия указанных мыслителей в связи с гнозисом уже было предложено, в частности, на коллоквиуме в Мессине: *Bianchi U. Le*

probleme des origines du gnosticisme. — OG, с. 10; Bianchi U. Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme. — OG, с. 717.

⁴ О научных занятиях пифагорейцев см. (из последних публикаций): Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

⁵ О первых эллинических экзегетах см.: Фрейберг Л.А. Ранний период греческой литературной критики. — Древнегреческая литературная критика. М., 1975. с. 22-23 (там же указания на основную литературу).

⁶ См.: Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии, гл. 3-4. — Фрагменты ранних греческих философов, с. 160-161.

⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 133.

⁸ Секст Эмпирик. Сочинения. Т.2. М., 1976, с. 209.

⁹ Из сказанного видно, что диссертант не разделяет идеи о начале китайской философии в таких текстах, как «Ши цзин», «Шу цзин» или даже «Лунь Юй», с которых ее начинают составители антологий: Древнекитайская философия. Т.1-2. М., 1972-1973 (и очень многие наряду с ними).

¹⁰ В связи с традицией диспута и его историческими судьбами в древнем Китае см. весьма фундированное и содержательное исследование: Кроль Ю.Л. Спор как явление культуры древнего Китая. — НАА. 1987, № 2, с. 24-34 (там же указания на предшествовавшие изыскания).

¹¹ О ранней стадии философской комментаторской литературы в европейской традиции см.: Шичалин Ю.А. Возникновение европейской комментаторской традиции. — Историко-философский ежегодник. 89. М., 1989, с. 68-77.

¹² Генезис греческого идеализма в некоторых чертах (например, в связи с формированием «эйдетического» мышления) хорошо и доступно излагается в кн.: Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., 1985.

¹³ В связи со значением полемики и становлении собственно философской литературы на Руси см. нашу публикацию: Shokhin V.K. «The Tale of Barlaam and Josaphat» and Some Problems of Sources in the Study of Medieval Russian Philosophy. — Synthesis philosophica. Zagreb, 1990, vol. 5, с. 47-63.

¹⁴ См.: PhEW. 1973, vol. 23, № 4; 1975, vol. 25, № 4; 1976, vol. 26, № 3; 1981, vol. 31, № 2; 1982, vol. 32, № 3. Одна из статей этих серий, У.Хартшорна, специально посвященная «отличиям Уайтхеда от буддизма», подразумевает, что сходства настолько очевидны, что пора поговорить и о различиях. На этом фоне, конечно, уже тривиальностью кажется изыскание Дж.Стеффни относительно «трансметафизического мышления у Хайдеггера и в дзэн-буддизме», в котором предполагается возможность «трансметафизического» даже у тех, кому вряд ли было известно само «метафизическое».

¹⁵ См.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.

¹⁶ См.: Passmore J. Philosophical Reasoning. N.Y., 1969.

¹⁷ См. определение аудитории в философском исследовании: Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. The New Rethoric. A Treatise on Argumentation. L., 1969, с. 19.

¹⁸ См.: Johnston H.W. Philosophy and Argument. The Pennsylvania State Univ. Press, 1959.

¹⁹ См.: Ньяя-сутры I.1.41 и комментарий Ватсьяяны.

²⁰ Весьма показательным, что сама «новая риторика» в определенном смысле выросла из неудовлетворенности неопозитивистским подходом к философии, которой предьявлялись ни на чем не основанные требования соответствовать критериям математики и естествознания.

²¹ О некоторых особенностях увлечений неовосточными религиями в нашей стране см.: Ткачева А. Восточный мистицизм в советском обществе. — Общественные науки. М., 1990, № 3, с. 174-183.

SUMMARY

Shokhin V. Brāhmanic Philosophy: Initial and Early Classical Period.

It was a famous tradition of Buddhism by which Russian Indology was world-famed (first of all the works by I.Mynaeff, V.Vasilleff, Th.Stcherbatsky and his pupils are meant). But here the first Russian monographic work is introduced in which an attempt was made to present an unbroken historical outline of the Brahmanic philosophy in India in the ancient epoch (up to beginning of 4th C.A.D.), based on the original texts in Sanskrit and Pali. Non-Brahmanic trends (various groups of the Ajivikas, Jainas and Buddhists) are also taken into account, but just as the «field of contacts» of the Brahmanic philosophers.

Ch.I *The Indian Gymnosophists and Indological Doxography.* It is for the first time in the history of Indology that the «wide approach» to the history of Indian philosophy is given a solid verification. The author means the usual method of division into periods of Indian philosophy in the beginnings of «Indian philosophy» (cf. the title of the well-known anthology of F.Edgerton) are sought in the Vedic cosmogonies, its continuation in the ancient Upanisads, its further developments in the texts of the Mahābhārata (especially in the Bhagavadgītā) as well as in the most well-known sermons of the Mahāvīra and the Buddha in the sutras of the six darśanas and at the same time in the texts of Hinduist and Buddhist sects, and at last in the epoch of medieval logical, epistemological and ontological tracts. As to the beginnings of «Indian philosophy» in the Vedic cosmogonies, the author draws all logical (really, illogical) consequences from this thesis for a historian of the universal philosophy. At the same time, several concrete comparisons between the passages of the Upanisads and those of the darśana sutras (the passages of the Chandogya-upaniṣad are compared with those of the Vedānta-sūtras while the passages of the Maitri-upaniṣad with those of the Yoga-sūtras) help to realize that the first prerequisites of the «wide approach» to the history of Indian philosophy are to be found in the fact that indologists study their texts only from one point of view, i.e. *what* they are *about*, completely ignoring *how* ancient Indian thinkers worked with their matters. From the culturological point of view Indologists identify as the one phenomenon of «philosophy» such heterogeneous types of human activities that their conceptualization under one and the same title of «History of Indian Philosophy» would be equal to such situation when, for instance, History of Linguistics would have included side by side with the results of grammarians' activities the history of real languages, while History of Literary Criticism that of real poetry or History of Aesthetic Theories the description of real arts...

All abovementioned reasonings compel the author to associate «Indian philosophy» (as well as any other, of course) only with theoretic (investigating) activity, while the mentioned comparisons between the sutras of the darśanas and the Upanisads elucidate two main «syntactical» forms of this activity, one

of them being controversial investigation of certain judgements — dialectics, another systematizing investigation of certain notions — analytics.

Concluding the chapter the author utters some considerations on very subtle and complicated interrelations between Indian gnosis (as untheoretical, «practical» exoteric, environment of Indian philosophy) and Indian philosophy in the strict sense of the word (as a kind of theoretic activity).

Ch.2 *The First Theoreticians*: the activities emerged from those people who being nonphilosophers had managed to develop the both kinds of investigation later realized by philosophers — both dialectics and analytics. Therefore we have here some kind of «protophilosophy» (which can't be found in the «developed mythology», as many used to think). This period of «protophilosophy» coincides with the post-Vedic epoch of Indian culture (8-6th c. B.C.). The sources mostly referred to are the Brahmana-texts (first of all the Satapatha-, then Aitareya-, Kauṣītaki-, Taittirīya- etc.), the most ancient Śrauta-sūtras (viz. the Baudhāyana- etc.), the Nirukta by Yaska (from which opinions of his predecessors like Gārgya or Sakatīyana are to be abstracted) and those which mention the ancient experts on phonetics, grammar and some other disciplines.

The post-Vedic period, characterized by meeting and discussion of the first «atomic» schools of experts on the theory of ritual and exegetics gives an opportunity to palpate both dialectics and analytics in the making. It was in controversies of ancient erudites who came together at the special sessions sponsored by the Brahmarāja kings that the first forms of syllogism were elaborated (the Indian syllogism retains its connections with debate forever) as well as the first «metarules» in argumentation. Meanwhile in the first experiments of post-Vedic analysts the first models of hierarchical systematization and definition of abstract objects (first of all relating to ritual and language) are developed. These models led to the first proper systems of scientific description and to conceptual articulation of the main elements and norms of the religious socium.

Ch.3 *The First Philosophers* is devoted to activities of the first professional Brahmanic philosophers (5th—4th c. B.C.) — those persons who managed to apply the post-Vedic research apparatus to their work with the «macroproblems» (those of the being, cognition and values). Wide use has been made of written sources available in Pāli (first and foremost of the sūtras, then of comments by Buddhaghosa and others) and partially of the Jaina sūtras. For the student of culture the most important thing to bear in mind is that now the situation of alternatives and opposites, to which the upsurge of the post-Vedic theoretical activities had been indebted, is reproduced on a new level. Alternatives and controversies passed the limits of the Brahmanic system itself — this time it became the system to which a host of outward opponents (though hostile to each other as well) was opposed. While recognizing the values of the traditional religion and culture the Brahmanic theoreticians who withstood the «dissidents» changed by that very reason into traditionalists, i.e. to bearers of reflexion presupposing the situation of election and conceptual self-identification.

As to the courteous context of Brahmanic philosophers' activity of the period one sees it in their rapid pushing aside by Ajivikas (such as Puraṇa Kassapa, Pakudha Kaccāyana, Ajita Kesakambala, Makkhali Gosala and some others), as well as by early Jains (headed by Nigaṇṭha Nata-putta) and later by the Buddha and his pupils. The theoretical context was determined by the further development of the post-Vedic disciplines of knowledge to which some new ones were added. Now, the philosophical context proper can be understood from the point of view of shoulder to shoulder work and, of course, polemics of the first «traditionalists» and «dissidents».

In the main part of the chapter an attempt is made to reconstruct all the groups of philosophers and individual thinkers whose characteristics bear the features of Brahmanists or at least semi-Brahmanists. The author reconstructs in detail the teachings of Ājāra Kālāma, Māgandiya, Paccaṇika as well as of the groups of the Brahmana-lokayatikas (at that stage proved to be not materialists but mere disputants), the Brahmana-metaphysicians («the dogmatists»

— of four kinds beginning with «the eternalists», the Brahmana-eel-wrigglers («the relativists») as well as of the Brahmana-paribbajaka's («the wanderers») — the vagrant teachers of dialectic and debate, most important among them being the followers of Sañjaya, Sabhiya, Poṭṭhapada, Vacchagotta, Uggahamāna, Jambukhādaka and several others. The unparalleled heat of debates during the Sramaṇa epoch explains considerable preponderance of dialectics over analytical. While Lokayatikas developed argumentation in dilemmas, «the dogmatists» (partially Paribbajakas too) clung to tetralemmas and «the relativists» to a kind of antitetralemma (e.g. «I don't take it thus», «I don't take it the other way» etc.). With simple analytical models one meets in such cases as typologization of mental states with Ājāra Kālāma or definitions of ethical objects as with Uggahamāna, Jambukhādaka, etc. A wide scope of concrete topics dealt with by these philosophers is touched upon. For instance, those of the *summum bonum*, of correlation between religious views and practices, «the ontology of the individual», etc.

In ch.4, *The First Philosophical Schools*, the author discusses the epoch which saw the emergence of the first philosophical traditions (differentiated from the groups of the Sramaṇa period) in India (4th B.C. — 2nd A.D.). The epoch embraces in itself many subepochs, and our written sources on Brahmanic philosophy are amazingly widened. The courteous background of Brahmanic philosophy should be looked at through shifts of political situations during pre-Maurian, Maurian, post-Maurian and early-Kushan epochs — here the author shows in particular how the very official benefits to Buddhists helped Brahmanic philosophers. It is in connection with the upsurge of Indian culture generally that theoretical activities of the period are to be viewed. One needs only to remember the Aṣṭadhyāyī of Pāṇini, the Mahābhāṣya of Patañjali as well as the new disciplines of ritualist theory (the Grhyasūtras, Dharmasūtras), the prototexts of the Dharmasāstras in some respects political theory (Arthasāstra), the beginnings of erotology (Kāmasāstra), and the theory of stylistics, the tract on prosody (the sūtras of Piṅgala). The philosophic context proper is analysed first of all through reflexion on what possible responses should be expected from the «orthodox» side to the impressive achievements of Buddhists in elaborating of debate's formalization and analysis of the dharmas which are obvious from the proto-Abhidharmic and the actual Abhidharma texts (like the Kathavatthu, Dhammasangani, etc.).

The Brahmanic Philosophieren is viewed from two angles: as all-Brahmanic philosophical activity and as activity of different schools. In the first case the author touches such matters as joint elaboration of Indian syllogism and ideas on the pramanas (the valid means of cognition). The discussion on the Indian equivalents of the European «philosophy» is dealt with too: the view of P.Hacker and many others who reject such equivalent as ānvīkṣikī is fought against here. It may be for the first time in Indology that the rhetoric features of the real Indian philosophy are specially investigated (cf. the analysis of Mbh. XII.308). The establishment of the competition between subschools of certain traditions (for instance, between the Sāṃkhya subschool of Pañcaśikha and some others) is of great importance, since it bears on the processes of becoming the future darśanas (see ch.5). Among the concrete problems the question about possibilities of substantiation of fatalism was of the foremost importance (It was inherited from the Sramaṇa period). Next to it was that of casuality (the opposition between the Sāṃkhya and Vaiśeṣika theories on the existence of effect in cause was already taking shape) and perhaps that of relation of word to its denotatum (dealt with by Grammarians and Mīmamsakas).

Ch.5 *The First Systematizations of Philosophy* sheds light on the third period of ancient Brahmanic philosophy — that of the first philosophical systems in the framework of the darśanas (2nd — 4th C.A.D.). The main sources of that period are to be found in the very basic texts of the sūtras and in historical mentions made in some commentaries (e.g. in the Yuktīśīkā, the

Yogasūtrabhāṣya, etc.). Two facts deserve special attention. On the one hand the development of different philosophical traditions was far from simultaneousness: while the Vaiśeṣikas, Mīmāṃsakas, Nyāyikas (partially) and Vedāntins managed to elaborate the basic texts of the sūtra type, the traditions of Sāṃkhya and Yoga continued to develop in the form of parallel subschools (the reasons of such a situation being investigated specially). On the other hand, one has to reject the idea of identity of two notions: «dārśana» and «system of philosophy» because the former includes the latter as its part (the rest are supplied by gnostic elements).

The Kushan monarchs' religious tolerancy was exclusively appropriate for Brahmanists' participation in debates. It was in this period that the classical principles of formalistic debate aiming at the victory in controversy and winning of royal gifts (much more than at the mokṣa) was completed. Philosophy was establishing more and more close cooperation with other branches of knowledge: a particularly detailed treatment is given to the «new» sciences, such as the theory of theatre (the ancient, pre-Guptian portions of the Nāṭyaśāstra are referred to), the theory of debate («die Vāda-Traditionen» in terms of G. Oberhammer) as known from the Caraka-saṃhitā and some other texts, the theory of 32 «points of [any] organized text discipline» (tantrayukti) as known from the Arthaśāstra and medical tracts. In review of philosophical context the author underlines the meaning of Nāgārjuna's attacks on the Brahmanic systems.

The very principles of composition of the sūtra texts are of great importance for identification of various philosophic methods. While the composition of the Vaiśeṣika-sūtras testifies to the «genetic» mode of organization of philosophical material (some parallels are supplied by a «generative-descriptive» type of śāstra like that of Pāṇini) which corresponds to the consistent «metaphysicism», in the Mīmāṃsā-sūtras the strictly axiomatic method of presentation is nearly at hand, and pure analyticism is characteristic of the Nyāya-sūtras (by the principle: from the lists of investigated elements to their right definitions and reflexion of the latter). The Brahmanic store of topics can be described at this stage in terms of European philosophical disciplines. In such a way the problems of epistemology, logics, dialectics (this time in a narrower sense), philosophy of language, ontology, nature philosophy, the phenomenology of mentality, theory of values, soteriology and metaphilosophy are presented.

Ch.7 *The Wisdom of Brahmins and Philosophical Comparativistics* instead of summing up the content of the whole monograph presents some new items. The parallels are drawn between early traditions of philosophizing in India and Greece whereas some topics have Chinese correspondings as well; some evaluation of *weltanschaulich* aspects of Brahmanic thought is made (in connection with its Gnostic dimensions). The stress is laid on some methodological perspectives, such as the contemporary Western tendency toward new interest to Rhetorics as a theory of argumentation. Here parallels in connection with the argumentative and communicative structure of the classical 5-membered syllogism as well as of the 7- and 10-membered ones are drawn.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	5
Глава I	
Индийская философия в доксографии и в действительности.....	11
Глава II	
Поздневедийский период: первые теоретики.....	35
Глава III	
Шраманский период: первые философы.....	67
Глава IV	
Предмаурыйский — раннекушанский периоды: первые философские школы	122
Глава V	
Познекушанский период: первые опыты систематизации философии....	198
Глава VI	
Мудрость брахманов и философская компаративистика.....	286
Список сокращений.....	308
Примечания.....	309
Summary.....	350

Шохин В.К.

Ш82 **Брахманистская философия. Начальный и ранне-классический периоды. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. — 355 с.**

ISBN 5-02-017672-9

Монография представляет собой первый на русском языке обобщающий труд, посвященный брахманистской традиции историко-философского процесса в Индии. В работе, основанной на исследовании первоисточников (на санскрите и пали), анализируется древнеиндийская философия (VI в. до н.э. — IV в. н.э.). Брахманистская философия представлена через полемический диалог с другими течениями мысли древней Индии и в контексте осмысления индийско-античных философских параллелей.

Ш 0301030000-071 10-94
013(02)-94

ББК 87.3

Научное издание

Шохин Владимир Кириллович

БРАХМАНИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Начальный и раннеклассический периоды

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Заведующий редакцией Я.Б.Гейшерик
Редактор Л.Ш.Фридман
Младший редактор Л.В.Исаева
Художник Б.Л.Резников
Художественный редактор Э.Л.Эрман
Технический редактор Г.А.Никитина
Корректор В.И.Мартынюк

ЛР № 020910

от 02.09.94

ИБ № 17239

Сдано в набор 28.09.93

Подписано к печати 19.10.94

Формат 60×90 1/16

Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл.п.л. 22,5

Усл.кр.-отт. 22,75. Уч.-изд. л. 25,6

Тираж 4000 экз.

Изд.№ 7563. Зак. №1861. «С-1»

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Компьютерная верстка издания
выполнена в НПО «Электрониздат»

ВНИИ Полиграфии

тел. 153-72-17, 159-47-23

Отпечатано с оригинал-макета

в Московской типографии № 2 РАН

121099, Москва, Шубинский пер., 6.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»

подготовила к изданию книгу

Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. 26 л.

Очередной выпуск «Истории восточной философии» состоит из двух самостоятельных исследований, которые объединяют то, что они посвящены «неортодоксальным» традициям — буддизму и джайнизму.

«Ранняя буддийская философия» В.Г.Лысенко является первым на русском языке исследованием, посвященным систематическому изучению именно раннего буддизма. В связи с этим автор помимо рассмотрения собственно философских проблем анализирует религиозные доктрины и методы духовной практики буддизма. Немалое место уделено истории жизни Будды на фоне эпохи, текстологической проблематике, определению состава буддийской литературы.

Исследование А.А.Терентьева и В.К.Шохина «Философия джайнизма» дает представление о джайнских философских текстах и позволяет определить место, занимаемое джайнизмом в индийском философском наследии. Представлена биография основателя джайнизма (как религии, так и философии), сделан обзор джайнской литературы, изложено учение джайнов о бытии, о познании, о «закабалении» и «освобождении» человека.

С условиями заказа и приобретения книги можно ознакомиться в отделе реализации фирмы по адресу: Москва, Цветной бульвар, д. 21, строение 2 (м. «Цветной бульвар», первый дом налево).

Телефон для справок 925-47-25.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»

подготовила к изданию книгу

Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов:
Избранные труды. 20 л.

В очередном выпуске серии «Этнографическая библиотека» публикуются наиболее значительные труды известного русского и украинского этнографа и фольклориста Н.Ф.Сумцова (1854—1922): «О свадебных обрядах, преимущественно русских» (1881) и «Хлеб в обрядах и песнях» (1885). Текст снабжен комментариями, учитывающими современное состояние проблем, которые обсуждает автор. Библиографический аппарат выверен и приведен в соответствие с современными требованиями. Книга содержит также статью о жизни и творческом пути ученого, полную библиографию трудов Н.Ф.Сумцова, указатели. Имеется резюме на английском языке.

*С условиямм заказа и приобретения
книги можно ознакомиться в отделе
реализации фирмы по адресу: Москва,
Цветной бульвар, д. 21, строение 2
(м. «Цветной бульвар», первый дом налево).
Телефон для справок 925-47-25.*

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»

подготовила к изданию книгу

Лорд А. Сказитель: Пер. с англ. 30 л.

Одно из важнейших исследований по теории эпоса, появившихся во второй половине XX в., посвящено проблемам складывания и бытования эпического текста. С позиций изложенной в книге теории автор рассматривает «Иллиаду» и «Одиссею» Гомера, а также средневековый европейский эпос. Эта теория успешно применялась и востоковедами для исследований эпоса стран Востока, например Индии, что позволило включить книгу в серию «Исследования по фольклору и мифологии Востока». Издание русского перевода книги А.Лорда делает ее доступной широкому кругу фольклористов, изучающих эпос народов нашей страны. Перевод сопровождается послесловиями слависта, теоретика фольклора Б.Н.Путилова и античника А.И.Зайцева.

*С условиями заказа и приобретения книги можно ознакомиться в отделе реализации фирмы по адресу: Москва, Цветной бульвар, д. 21, строение 2 (м. «Цветной бульвар», первый дом налево).
Телефон для справок 925-47-25.*

**ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»**

103051, г.Москва, Цветной бульвар,
д.21, строение 2

При фирме работает магазин «Книжная лавка востоковеда», продающий оптом и в розницу книги по всем отраслям востоковедения — по истории, этнографии, археологии, экономике, демографии, социологии, культурологии, философии, психологии, праву, истории общественной мысли, литературоведению, фольклору, лингвистике.

На крупные партии книг предоставляется скидка.

*Магазин работает с 10 до 18 час.
Выходные дни — суббота и воскресенье.
Телефон: 925-47-25.*

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Брахманистская философия

