

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ* ИЗУЧЕНИЯ
ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЗАРУБЕЖНОЙ НАУКЕ
(1975—1979 гг.)

Вероятно, за время вот уже почти двухвекового существования научной санскритологии ни одна область духовной культуры древней Индии не привлекала такого постоянно растущего интереса ученых, как ее богатейшая и оригинальнейшая философская традиция.

Наша наука имеет богатые и давние традиции изучения индийской философии. Работы русской школы буддологии, представленной славными именами И. П. Минаева, В. П. Васильева, О. О. Розенберга, а позднее Ф. И. Щербатского и его учеников, внесли неоспоримый и огромный вклад в мировую индологию. Помимо успешного развития буддологических исследований, за последние два десятилетия отечественные индологи обратились и к другим направлениям древнеиндийской мысли, таким, как индийский материализм, вайшешика, санкхья и веданта. Работы самых последних лет включают как обобщающие труды¹, так и конкретные исследования отдельных систем философии².

Необходимо тем не менее признать, что комплексное и систематическое изучение санскритских памятников древнеиндийской философии у нас только начинается, и поэтому особенно важно ознакомление с лучшими достижениями мировой науки в этой области. Поскольку, однако, общего обозрения этих достижений в нашей научной литературе еще не предпринималось, мы надеемся, что первый опыт такого обозрения будет полезен для историков, интересующихся этими вопросами.

За последние годы была проведена большая работа по изданию новых и переизданию известных уже санскритских философских текстов. Заслуживают внимания публикации текстов знаменитого Нагарджуны (первые века н. э.). Так, в 1978 г. был впервые издан с переводом и объяснением терминологии его краткий трактат «Vigrahavyāvartanī», найденный недавно в тибетском монастыре и построенный в форме яркой полемики со всеми противниками его учения о «пустоте»³. Годом раньше была сделана попытка реконструировать санскритский оригинал другого его текста «Ratnāvalī» на основании тибетского перевода⁴.

Среди публикаций текстов по ньяя-вайшешике следует выделить издание фундаментального трактата Джаянта Бхатты «Nyāyamañjarī», систематизировавшего логическое учение основателя ньяи Гаутамы (II—IV вв.) и его комментатора Ватсьяяны (V—VI вв.)⁵, а также «Padārthadharmasamgraha» крупнейшего вайшешика Прашастапады (VI—VII вв.), создателя ее классической космологии⁶.

Из публикаций ведантийских текстов заслуживают внимания издания «Rañcīkaṅgaṇa», приписываемой Шанкаре (VIII—IX вв.) и излагающей одноименную пантеистическую доктрину космологии, согласно которой брахман поэтапно трансформируется в пять элементов материального мира, образующих в разных пропорциях многообразие материальных вещей⁷. В 1978 г. вышло новое издание «Upaśeśasāhasrī» Шанкары, состоящей из прозаического диалога учителя с учеником и большой версифицированной части, излагающей монистическое учение о единстве индивидуального и кос-

¹ См., например, Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия, М., 1980.

² Некоторые из них см. в сб. статей «Санскрит и древнеиндийская культура I—II», М., 1979.

³ Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Translated by K. Bhattacharya. Text critically edited by E. H. Johnston and A. Kunst, Delhi, 1978.

⁴ Philosophy of Nāgārjuna. As contained in the Ratnāvalī. Part 1, containing the Text and Introduction only. Ed. H. Chatterjee, Calcutta, 1977.

⁵ Nyāyamañjarī of Jayantabhatta. Translated into English with Notes and Introduction by J. B. Bhattacharya, vol. 1, Delhi, 1978, стр. 960.

⁶ Praśastapādabhāṣyam padārthadharmasamgrahākhyam, Varanasi, 1977.

⁷ Rañcīkaranam, by Śaṅkarācārya. Text and the Vārttika with Word for Word Translation, English Rendering, Comments and the Glossary, Calcutta, 1976.

мического духа. Этот очень авторитетный в традиции веданты текст дается с комментарием Анадгагири⁸.

Несколько раньше Э. Соломон издала повооткрытые комментарии к каноническому тексту санкхья «Санкхьякарике» (V в. н. э.) и «Sāṃkhya-vṛtti» и «Sāṃkhya-saptati-vṛtti», лежащие, по ее мнению, в основе других «толкований»⁹. Недавно были изданы в новом переводе фрагменты Панчашикхи и других, анонимных древних учителей санкхья-йоги, изучение которых важно для понимания исторического развития этих двух близких школ древнеиндийской философии¹⁰.

Поскольку количество выходящих ежегодно исследований по древнеиндийской философии исчисляется трехзначными цифрами, мы можем ограничиться только обзором очень немногих, но, с нашей точки зрения, наиболее интересных работ.

Прежде всего следует выделить труд К. Поттера «Библиография индийской философии». В первом томе приведены издания и переводы всех санскритских философских текстов и солидная библиография работ по отдельным философам и даршанам с очень полезным предметным указателем¹¹. В 1977 г. вышел второй том, посвященный ньяя-вайшешике¹², с большой вступительной статьей о философии ньяя-вайшешики и кратким изложением в хронологическом порядке содержания текстов этой системы, что позволяет рассмотреть и картину ее эволюции. По образцу этого тома планируются и все последующие тома (по каждой значительной даршане в отдельности).

Новая книга Д. Чаттопадхьяйи «Живое и мертвое в индийской философии»¹³ подводит итоги его многолетних исследований. Автор отмечает исключительную трудность, препятствующую общему обозрению индийской философии, — а именно, колоссальный объем ее литературы. Выход из положения он видит в обращении к самой индийской философской традиции, которая уже в композиции своих текстов дает ключ к решению этой задачи, предлагая свои, веками устоявшиеся методы рассмотрения каждого философского вопроса. Индийское философское мышление, как отмечает автор, имеет диалектическую (в первоначальном, буквальном значении этого термина) природу полемики, дебата. Философ определенной школы выдвигает некоторый тезис, который может быть принят им самим и другими только после того, как исследованы и опровергнуты все возможные контраргументы представителей другой точки зрения (pūrvapakṣa), в результате чего тезис становится доказанным положением его теории (siddhānta). Д. Чаттопадхьяйи подчеркивает важность этого способа организации индийского философского текста, в котором «существенное условие философии составляет противоречие»¹⁴. Основой дискурсивного мышления является сомнение — промежуточная ступень между незнанием и полной уверенностью. В связи с этим становится понятен и такой, казалось бы, парадоксальный момент, что для индийского философа своя собственная позиция становится тем основательнее, чем более последовательно разработана позиция полемиста — тем меньше остается неразрешенных вопросов в его собственной системе. «Соответственно в каждом серьезном философском сочинении прежде всего предлагаются все возможные аргументы в пользу противника. Антитезис, таким образом, становится столь основательным, сколь это возможно. Только после этого философ приступает к его „сокрушению“ в пользу собственной позиции»¹⁵. Автор считает, что в индийской традиции в целом можно выявить проблему, которая

⁸ Upadeśasāhasrī, by Sankarāchārya, with the Tīkā of Shri Ānandagiri Achārya, Edited by S. Subrahmyaśāstri, Mahesh Research Institute, 1978.

⁹ E. A. Solomon, Sāṃkhya-Vṛtti, Ahmedabad, 1973; она же, Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti, Ahmedabad, 1973.

¹⁰ The Sāṃkhya-sūtras of Pañcaṣikha... Edited with Introduction by Jajñeṣvar Ghosh, Delhi, 1977.

¹¹ Encyclopaedia of Indian Philosophies. — Ed. by K. M. Potter. Delhi, 1970.

¹² Encyclopaedia of Indian Philosophies. Ed. by K. H. Potter, Delhi, 1977, vol. 2, Nyāya-Vaiśeṣika, 744 стр.

¹³ D. Chatterpadhyaya, What is Living and What is Dead in Indian Philosophy, New Delhi, 1976, X + 636 стр.

¹⁴ Там же, стр. 7.

¹⁵ Там же, стр. 9.

является центральной для всех даршан и вокруг решения которой они четко образуют тезис и антитезис. Это вопрос о конечной реальности внешнего, материального мира.

По мнению автора, борьба между идеалистами, отрицавшими реальность внешнего мира, и их противниками составляет основное ядро развития индийской философии. Различия же даршан, никак не касающиеся этого базового вопроса, он считает вторичными, «сектантскими контroversиями». В книге Д. Чаттопадхьяйи, таким образом, нашла свое отражение и такая важная проблема, как развитие диалектического (в основном философском смысле слова) метода в буддизме и сапкхье в сопоставлении с диалектическими воззрениями греческих натурфилософов. Можно сказать, что, несмотря на спорность ряда положений (определенная абсолютизация проблемы реальности внешнего мира для всех даршан без исключения, рассмотрение всех прочих вопросов как второстепенных и т. д.), новый труд Д. Чаттопадхьяйи, безусловно, является заметным вкладом в изучение древнеиндийского философского наследия.

Задача книги Р. Пулигандлы «Основы индийской философии»¹⁶ заключается прежде всего в ознакомлении с древнеиндийской философией западного читателя, интересующегося ею, но не знакомого с нею по оригинальным текстам. Автор справедливо критикует необъективные европоцентристские концепции развития мировой философии, согласно которым восточные народы, в том числе и индийцы, не смогли подняться над «мифологическими и этическими представлениями». По мнению автора, причина таких концепций помимо неосведомленности лежит также в том, что «пока люди каждой культуры не приблизятся к философии других культур с открытым умом и не изучат их серьезно, не будет ни понимания других народов, ни обогащения собственной философии и культуры»¹⁷. Вместе с тем Р. Пулигандла порицает и тех индийских ученых, которые подчеркивают исключительность своей философской культуры. Автор совершенно правильно отмечает, что обе традиции — индийская и европейская — имеют гораздо больше общего, чем различного, — как в постановке философских вопросов, так и в их решении, что он и показывает в своем изложении индийских систем — начная с материалистов и кончая ведантами.

Если Р. Пулигандла строит свою книгу в традиционном плане, излагая материал по даршанам, то монография Н. Банерджи «О духе индийской философии»¹⁸ выделяет основные проблемы древнеиндийской мысли со сравнительным изложением концепций различных систем по одному и тому же вопросу. Первый раздел книги посвящен эпистемологии, которую автор считает основой индийской метафизики. Н. Банерджи проводит важное различие понятий «познание» (cognition) и «знание» (knowledge) — второе понимается им уже как результат первого. В соответствии с этим разграничением он вначале рассматривает теорию источников познания (праман), которая в Индии была разработана глубже, чем в европейской традиции. Вначале рассматривается учение различных даршан о первых, основных прамапах — восприятии (pratyakṣa), логическом выводе (anumāna) и авторитетном свидетельстве (āptavasana, śabda). Затем он обращается к сравнению (śraṁāna), добавляемому ньяйей, «предположению» (arthāpatti), принимаемому в качестве независимого источника познания мимансаками, и, наконец, «невосприятно» (anupalabdhi) в мимансистской школе Кумаришлы Бхатты и веданте. Во втором разделе книги рассматривается проблема, связанная со знанием, а именно — критерия истины. Эта область эпистемологии в меньшей мере была разработана и в европейской традиции. Две главы этого раздела посвящены индийским теориям самоочевидности и тому, как может быть выведено истинное знание. Третья глава посвящена проблеме ошибки (иллюзии). Переходя к метафизике, автор в соответствии с проблемным характером своей книги классифицирует даршаны по оценке их основной онтологической позиции, при этом деление системы на «ортодоксальные» и «неортодоксальные» не имеет для него принципиального значения. От-

¹⁶ R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nashville — N. Y., 1975, 363 стр.

¹⁷ Там же, стр. 17.

¹⁸ N. V. Banerjee, *The Spirit of Indian Philosophy*, London — Dublin, 1975, 368 стр.

дельные главы посвящены материализму, «реализму» (сюда включаются сразу пять систем: ньяя, вайшешика, миманса и две буддийские — вайбхашика и саурантика), дуализму (санкхья и джайнизм), «идеализму» (буддисты-виджнянавидины) и «абсолютизму» (адвайта-веданта и буддисты-мадхьямики). В заключение к этой части — отдельная глава о категории причинности. Работа Н. Банерджи, несомненно, является весомым вкладом в изучение древнеиндийской философии как по богатому фактическому материалу, так и по ее общим идеям. Самым ценным представляется ее эпистемологический раздел, знакомство с которым полезно всем специалистам по индийской философии. Единственное, что вызывает сомнение, — это снятие всякого разграничения между «ортодоксальными» и «неортодоксальными» системами; при таком подходе совершенно непонятна та острая идейная борьба, которая действительно имела место на протяжении всей древней и средневековой индийской истории.

Из публикаций последних лет следует отметить статью Б. Матилала, в которой исследуются онтологические учения важнейших индийских направлений — ньяя-вайшешики, буддизма и джайнизма — в сравнении с древнегреческой философией¹⁹. В центре внимания автора — вопрос о понимании в этих системах субстанции и непосредственно связанные с этим проблемы устойчивости и изменений, бытия и становления. Для ньяя-вайшешики субстанция — это субстрат изменения качеств. Как единичная вещь (*dravya*) она реальна и длительна во времени. При этом степень этой длительности не имеет решающего значения — субстанцией могут быть не только вечные атомы земли, из которых состоит горшок, но и сам горшок. Главное — это хотя бы временная стабильность, позволяющая вещи произвести какое-то следствие. Этой реалистической установке соответствует и реалистическое понимание причины и следствия. По сравнению со своей причиной следствие является новым образованием, материально идентичным с ней, но онтологически отличным — как целое от составляющих его частей. Учение индийских реалистов, по Б. Матилалу, обнаруживает явное сходство с аристотелевской философией, в которой субстанция также есть то, что, оставаясь количественно неизменным, способно принять противоположные качества («Категории», 4а, 10—14).

Позиция буддистов, согласно автору, диаметрально противоположна. Их изначальный антисубстанциализм привел их к доктрине флюкционизма — реальны только сменяющие друг друга моменты бытия, представление же о длительной вещи есть только иллюзорная проекция восприятия на поток этих моментов. Теоретическое основание эта доктрина находит в их учении о причинности, получившем самую точную формулировку у знаменитого логика Джармакирти, согласно которому «действительно сущее — это то, что производит другую вещь». Это определение, пишет автор, надо понимать в том смысле, что вещь как длительное образование в какой-то момент своего существования должна произвести какое-то следствие, а значит, в другие моменты уже его не производит; но два таких важных и противоположных атрибута, как производить или не производить, не могут, по мнению буддистов, относиться к одной вещи, поэтому длительная вещь не существует. Эта позиция, как считает автор, очень близка взгляду Кратила (V в. до н. э.), который исправил знаменитое положение своего учителя Гераклита в том духе, что «в одну реку нельзя войти и однажды», а также мегарцев, согласно которым строить дом может только тот, кто строит его (в настоящий момент). Критика же буддистов найякским логиком Удаяной совпадает с критикой мегарцев Аристотелем.

Автор не только излагает эти учения, но и дает им свою оценку. Вместе с Удаяной он правильно видит главную ошибку буддистов в том, что они односторонне понимают причинность. Не желая видеть потенциальности как логически необходимой основы действия, они констатируют только это действие как мгновенный акт, не признают, что оно вытекает из этой потенциальности. Потенциальность же, добавим мы, подразумевает существование длительной вещи. Позицию джайнов автор считает компромиссом между первой и второй.

¹⁹ B. K. Matilal, *Ontological Problems in Nyaya, Buddhism and Jainism. A comparative Analysis*. JIPh, 1977, v. 8, № 1—2, стр. 91—105.

Большой заслугой Б. Матилала является его стремление выявить исторические корни этих концепций. Он видит их уже в тех текстах ведийской космогонии, где появляются два представления: мир как изначально сущее (sat) и возникшее, а значит вначале не-сущее (asat). Продолжателями первой идеи он считает ведантистов и санкхьяиков (вероятно, он имеет в виду учение последних об изменяющейся, но изначально первопричине мира — пракрити). Вторую идею развивают вайшешики и более радикально — буддисты. Если мы попытаемся суммировать идеи Б. Матилала по сопоставлению главных направлений индийской онтологии, то получим следующую картину.

	Веданта	Ньяя-вайшешика	Буддизм
Представление о субстанции	единственная и неизменная	множественные и изменяющиеся	—
Космогоническая традиция	sat	asat	asat
Соответствия в античной философии	Парменид	Аристотель	Кратил, мегарцы

За последние годы в западной и индийской науке наметился интерес к изучению древнеиндийского материализма — к проблеме, имеющей исключительное значение для понимания общего хода развития индийской мысли²⁰. Особого внимания заслуживает трактовка этой проблемы в уже упоминавшейся книге Н. Банерджи²¹. Автор отмечает трудности в исследовании философии материалистов, от которых практически ничего не дошло, кроме изложения их взглядов в текстах философов, полемизировавших с ними, и устанавливает основные стадии развития материалистических идей. Первая стадия связана с именем основателя их учения Брихаспати. Он и его ближайшие последователи выступили вначале только с критикой всех индийских религий. Поскольку, однако, никакая система воззрений не может быть только негативной, они перешли к изложению своей собственной концепции, получившей название svabhāva-vāda («учение о „самосущности“ (вещей)»). Смысл ее в том, что все вещи рассматриваются как существующие сами по себе, не обусловленные какой-либо конечной причиной. К этому, второму периоду развития индийского материализма относится деятельность таких известных философов, как Аджита Кешакамбалли, Камбаласватара и Пурана Кашьяпа.

Третий этап — оформление школы локаятиков. Эта школа выразила общеизвестные концепции о существовании только четырех первоэлементов природы (отрицая пятый элемент — *акашу* (пространство, эфир) и какое-либо духовное начало) и о восприятии как единственном достоверном источнике познания. Их этические взгляды автор характеризует как близкие эпикурейским. Однако на этом развитие материализма, как считает Н. Банерджи, не закончилось — последним этапом является период чарваков, которые в индологии часто отождествляются с локаятиками. По мнению автора, именно с чарваками связано перерождение эвдемонизма материалистов в откровенно чувственный гедонизм, который и вызвал резко отрицательную реакцию философов всех других направлений.

Существенно, что Н. Банерджи показывает и ту эволюцию, которую претерпел материализм в своем развитии. Под влиянием критики других даршан материалисты постепенно начали пересматривать свою основную онтологическую концепцию и связывать Атман, который они раньше просто приравнивали к телу, с чувствами, «принципом жизни» (*рāдд*) и, наконец, с умом (*manas*). Они также пошли на существенное переосмысление своей теории познания, признав логический вывод как источник знания вероятного, а затем и достоверного, для познания «обычных» (но не сверх-

²⁰ Недавно вышла статья Д. Чаттопадхьяйи, где автор специально останавливается на отношении материалистов к источникам познания и, в частности, к логическому выводу: в сб. «Indian Thought. An Introduction». Ed. by D. H. Bishop, New Delhi, 1975, стр. 105 слл.

²¹ В а н е р г и е е, ук. соч., стр. 135—139.

чувственных) вещей²². В целом автор считает, что, несмотря на последний, своего рода перерожденческий этап, материалистическая традиция внесла немалый вклад в развитие древнеиндийской культуры и общественной жизни, придав «основательное значение тем областям знания, которые касаются земного благосостояния, включая политику и экономику»²³.

Большинство вышедших в последние годы работ по джайнизму было посвящено его религиозным основам и истории отдельных сект. Собственно философское его наследие исследовалось мало. Поэтому специального рассмотрения заслуживает труд С. Мукерджи «Неабсолютистская философия джайнов»²⁴. По мнению автора, первая основа всего здания джайнской онтологии и эпистемологии — это логический реализм в том смысле, в каком этот термин применяется в европейской средневековой философии. Прежде всего он выражается в том, что для джайнов такие философские категории, как причинность, субстанция, атрибут и т. д., являются не просто априорными, чисто ментальными феноменами, налагаемыми умом на внешний мир, совершенно с ними не связанный, а формами существования самих вещей. Последовательную, по мнению автора, разработку эта теория нашла у средневекового джайнского логика Самантабхадры, согласно которому не только все эти категории и самая общая из них — существование — опираются на конкретные единичные вещи, без которых они были просто пустыми понятиями, но и существование конкретных вещей в свою очередь неразрывно связано с категориями и прямо опирается на их иерархию — иначе в объективном мире не было бы того порядка, который мы в нем наблюдаем. Исходя из этих предпосылок, джайны создали цельную теорию универсалий, в которой самыми существенными являются две черты: признание объективного их существования в вещах и того, что они в них не просто выводятся логическим путем, но и прямо воспринимаются. Так, во-первых, согласно джайнам, когда мы видим корову, то видим и самое «коровность», ибо, если бы ее в ней не было, мы никак не могли бы отличить ее, скажем, от лошади, и, во-вторых, мы ее воспринимаем как корову через память — только по ассоциации с другой коровой, выражающей эту «коровность». Таким образом, по джайнам, каждая вещь двусоставна, включает в себя совершенно реально два компонента — универсалию и специфические индивидуальные характеристики. Различение же общего (класса) и индивидуального (единичного) осуществляется уже после непосредственного восприятия предмета, уже опосредованным, логическим путем. Такая точка зрения прямо противоположна номиналистической, согласно которой непосредственно воспринимается только индивидуальность, а общее только выводится уже после восприятия. В своем понимании универсалий джайны очень близки напикам и противостоят вместе с ними буддийским номиналистам.

Другой важнейшей основой джайнской философии является ее последовательный эмпиризм. Так, по мнению С. Мукерджи, джайны, несомненно, привяли бы три основных закона европейской логики — тождества, противоречия и исключенного третьего, — но не безоговорочно, а с учетом объективной действительности, отвергая то, что этой действительности не соответствует; например, она показывает, что каждая вещь постоянно изменяется, трансформируется (последний момент многократно подчеркивается в книге). Таким образом, джайнской методологии менее всего присущ какой-либо априоризм.

Центральное место в книге С. Мукерджи занимает основная доктрина джайнской онтологии — теория *anekāntavāda*, или учение о невозможности однозначного суждения о вещи. С формальной точки зрения эта доктрина утверждает «существование (того или иного явления. — В. Ш.) в одном контексте и отрицание его в другом контексте»²⁵. Как этот принцип «работает» конкретно, автор показывает на следующем примере. Если, скажем, мы будем утверждать, что авторучка совершенно тождествен-

²² Там же, стр. 139.

²³ Там же, стр. 138.

²⁴ S. Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-absolutism*, Delhi, 1978, X + 289 стр.

²⁵ Там же, стр. 79.

на себе, это будет неверно, потому что она, как и все сущее вообще (см. выше), непрерывно изменяется по своей фактуре, по цвету и т. д. Поэтому в настоящий момент ручка уже не та, что была в предшествующий, и не та, что будет в следующий. Но было бы неверным на этом основании утверждать, что у нас бесконечное множество ручек, потому что изменяться может только нечто идентичное, иначе отсутствовал бы сам предмет изменения, а значит и не было бы изменения как такового. Поэтому в одном контексте следует утверждать идентичность ручки, а в другом — ее изменчивость.

Важный принцип джайнского описания мира — это определение предмета через его связь со всем множеством других. Так, у джайнов в определение сезамового масла должно входить, например, и такое утверждение, что оно никак не может иметь в качестве своей причины песок. Поэтому отношения вещей могут быть как позитивными, так и негативными — их значение от этого не меняется.

Выявив таким образом суть философии джайнов, С. Мукерджи обращается к сопоставлению их диалектического метода с догматическими или, как их называет автор, «абсолютистскими» течениями индийской мысли — прежде всего в недуалистической ведантой, с одной стороны, и буддизмом — с другой. Для этого он проводит сравнительный анализ конкретных категорий философии в разных системах. Так, ведантисты и санкхьяики отрицают небытие как реальное понятие. Но автор показывает, что абсолютизация бытия ведет философа к неразрешимым противоречиям. В этом случае нельзя было бы даже отличить одну вещь от другой, ибо индивидуальность одной означает отрицание в ней других; все смешалось бы и ничему нельзя было бы приписать никаких конкретных характеристик, но тогда ни о чем нельзя было бы говорить как о реально существующем. Таким образом, последовательные сторонники «всебытия» должны прийти к результату, обратному их изначальной послылке — полному небытию всего. Таков был бы результат последовательного развития прей веданты. Санкхьяики, по мнению автора, менее последовательны и потому ближе к истине. Отрицая небытие на словах, на деле они выдвинули свою знаменитую теорию космической эволюции, согласно которой из первоначала мира, называемого «прадхана», возникают новые начала мира — тем самым призывается их отличие от него, а значит и определенный вид несуществования.

Противоположную крайность отстаивают буддисты-мадхьямики, абсолютизирующие уже небытие. Согласно последователям Нагарджуны (первые века н. э.), вещи могут быть устойчивыми или изменяющимися, простыми или составными и т. д. Поскольку же все эти категории отрицаются методом «негативной диалектики» как противоречивые, отрицается и существование самих вещей, которые только в этих категориях и могут мыслиться. С точки зрения джайнского эмпирического реализма такое тотальное отрицание несостоятельно по трем причинам: 1) оно отрицает позицию и самого мадхьямика; 2) говорить об ошибочности чего-то можно только в том случае, если признается то истинное, что этой ошибкой искажается; 3) если тотальное отрицание основывается на логическом анализе, то необходимо признать истинность хотя бы за этим анализом.

Таким образом, обе абсолютизации несостоятельны. И джайнские философы предложили третий, срединный путь: каждая вещь является единством бытия и небытия. «Согласно джайнам, несуществование является в такой же мере элементом структуры реального, как и существование. Соответственно о реальном можно сказать и как о существующем и как о несуществующем»²⁶. На языке джайнских логиков это означает, что понятие «голубое», с одной стороны, включает в себя утверждение голубизны, а с другой — отрицание красноты, желтизны и других цветов²⁷.

За последнее время появился ряд новых исследований различных аспектов буддизма. Большая статья Д. С. Рюегга посвящена буддийской тетралемме (*catuskoṭi*)²⁸.

²⁶ Там же, стр. 30.

²⁷ Анализ диалектической техники джайнов, которую они применяли для толкования своей системы, содержится в книге: В. В h a t t, *The canonical Nikāya. Studies in Jaina Dialectics*, Leiden, 1978, XXIV + 164 стр. Отмечается важность рассматриваемого джайнами каждого предмета в его многоаспектности.

²⁸ D. S. R u e g g, *The Uses of the Four Positions of The Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahayana Buddhism*, JIPh, 1977, стр. 1—71:

Ее можно охарактеризовать как отрицание возможности четырех суждений о предмете: что он есть, что он не есть, что он есть и не есть и что он не есть и не не есть одновременно. В палийском каноне эта формула применяется для доказательства того, что кардинальные метафизические вопросы неразрешимы. К этим вопросам основатель буддизма относил, согласно традиции, такие, как: существует ли Будда после смерти, отличны ли друг от друга душа и тело, имеет ли мир конец во времени и в пространстве. Автор показывает, как применение этой формулы у мадхьямиков стало играть в их философии уже роль целой системы описания мира. Так, используя ее, Нагарджуна отрицает, что вещь может иметь причину, что она может ее не иметь, иметь и не иметь одновременно и не быть никак произведена вообще, сводя, таким образом, на нет саму категорию причинности.

Фундаментальная статья Э. Р. Сарашчандры посвящена историческому анализу представлений буддийской философии о внешнем мире²⁹. Автор выявляет четыре этапа развития этих представлений в соответствии с хронологией буддийской философской литературы.

1. Сам Будда, учение которого автор справедливо связывает с отрицанием представлений упанишад об Атмане как о едином духовном начале, не пришел еще к отрицанию материального мира. Более того, само его понимание функций сознания как немислимых вне контакта с внешней реальностью, позволяет считать, что последняя была для него совершенно от сознания независима, реальна³⁰. Об этом свидетельствует и независимый статус категории *рупа* («форма» как нечто материальное, внешнее) среди других скандх³¹. 2. Однако тексты палийского канона свидетельствуют уже о некотором переосмыслении этой точки зрения. Речь идет о попытках свести *скандху рупа* к другим, разложив ее на комплекс ощущений. 3. Эта тенденция получила дальнейшее развитие у таких видных философов, как Ашвагхоша (I—II вв. н. э.), а теоретическую формулировку — у знаменитого Васубандху (IV—V вв. н. э.). Подлинной реальностью у него обладает только сознание, и он приводит целую систему аргументов, долженствующих обосновать это положение. 4. Система йогачаров (виджнянавадинов) считается как в индийской, так и в европейской традиции закончено идеалистической, однако, по мнению автора, один из ее ведущих мыслителей, Шантаракшита (VI—VII вв.), занимает в этом вопросе более умеренную позицию. Сами его попытки определить адекватность данных восприятия, точность его отражения действительности, свидетельствуют о том, продолжает свою мысль Э. Р. Сарашчандра, что для него внешний мир не был просто иллюзорным, как у его предшественников³².

Хорошо известно, что как «объект» в современной индологии интерпретируется не один термин индийской философии, но целая группа концептов, различительные значения которых, как правило, не учитываются исследователями, а как раз их-то понимание имеет принципиально важное значение. Так, «объект» — это и *ālambana*, и *viśaya*, и *vastu*, и даже такие абстрактные понятия, как *artha*, *svalakṣaṇa*, *dharma*. А. Уордер поставил своей задачей разобраться в первых трех из этих терминов, для чего он пользуется материалом палийских сутр³³. Результаты его исследований

из работ последнего времени о мадхьямиках см. также книгу: J. Singh, *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Delhi, 1978, 64 стр.

²⁹ E. R. Sarachchandra, *From Vasubandhu to Śāntarākṣita*, JIPh, 1976, v. 4, № 1—2, стр. 69—108.

³⁰ Автор, таким образом, проводит разграничение между учением исторического Будды и палийского канона.

³¹ Деление на скандхи — один из видов классификации дхарм — начал, образующих мир, согласно буддийской онтологии. Кроме рупы к скандхам относятся ведана (чувства), самджня (восприятие), санскара («впечатления» опыта предшествующей жизни) и виджняна (познание). Агрегат этих пяти постоянно трансформирующихся элементов образует индивид.

³² Имеются в виду основоположники виджнянавады — Асанга и Васубандху.

³³ A. W a r d e r, *Objects*, JIPh, 1975, v. 3, № 3—4, стр. 355—361.

значений этих терминов на материале сутр можно суммировать в следующей таблице:

ālamḥana	viśaya	vastu
поддержка, опора соз- нания	то, что непосредствен- но воспринимается органами чувств	объективное основание чего-либо, без чего оно существовать не может

В круг значений первого термина входит все, что можно назвать предметом желаний, стремления вообще (а не только то, что воспринимается органами чувств). Сюда относится любой стимул активности сознания, например страсть. Интересно, что у стхавиравадинов (древнейшей буддистской «секты», создателей палийского канона) этим термином обозначается только идея, метальный феномен, а не объективный независимый от сознания предмет. Второй термин более конкретен и во всех древнеиндийских текстах инвариантно означает каждый из пяти объектов восприятия пяти органов чувств — звук, форму, осязание, вкус и запах. Наконец, третий термин имеет более широкое значение и помимо материальной причины может означать даже теоретические основания любой философской системы (даршаны).

Статья Р. Гушты посвящена вопросу о том, как буддийское представление о характере причинно-следственных отношений отразилось в древней канонической формуле «Dvādaśaṅgapratītyasamutpāda» («Двенадцатичленное взаимозависимое возникновение (состояний индивида)»)³⁴. Как известно, согласно классическому буддийскому учению причинность выражается в том, что совокупность одних мгновенных состояний порождает другую их совокупность без участия субстанции как агента-производителя. Р. Гушта показывает, что уже в этой формуле отношение между описываемыми ею элементами объяснимо только как условие — обусловленное, а не производитель-продукт. Таково соотношение первого элемента («незнание») и второго («стремления»), девятого («схватывание») и десятого («становление») и некоторых других пар. Далее, отношение производитель — продукт предполагает, что только каждый предыдущий элемент может быть причиной последующего и никогда наоборот. Но в двенадцатичленной формуле мы имеем дело с тем, что можно было бы назвать «обратной связью». Так, «страсть», будучи восьмым элементом, является условием второго элемента — «стремлений», т. е., будучи его следствием, выступает по отношению к нему и как причина.

Поскольку даже перечислить хотя бы основные публикации по проблемам буддийской философии, вышедшие за последние годы, здесь невозможно, укажем только, что появились работы о категории «действия» в буддизме³⁵, о понимании буддистами-сарвастивадинами категории «время»³⁶, о соотношении в буддийской эпистемологии понятий «знание» и «источник познания»³⁷, о логической теории определения предмета как отрицания его отрицаний в связи с современными западными направлениями так называемого семантического номинализма³⁸, о буддийском тантризме³⁹. Ежегодно выходят и общие, обзорные исследования по буддийской философии в целом⁴⁰.

Рассматривая основные публикации за последние пять лет по «неортодоксальным» системам, можно выделить несколько ключевых моментов, позволяющих оценить

³⁴ Rita Gupta, Twelve-membered Dependent Origination — an attempted Reappraisal, JIPh, 1977, v. 5, № 1—2, стр. 164—186.

³⁵ Esho Mikogami, Some Remarks on the Concept of Arthakriyā, JIPh, v. 7, № 1, 1979, стр. 79—94.

³⁶ Paul M. Williams, Buddhadeva and Temporality, JIPh, 1977, v. 4, № 3—4, стр. 279—294.

³⁷ Nandita Bandyopadhyay, The Buddhist Theory of Relations between Pramā and Pramāna. A comparative Estimate in Relation to the Sāṃkhya-Yoga, the Advāita, the Mīmāṃsaka and the Jaina Theories, JIPh, 1979, v. 7, № 1, 1979, стр. 43—78.

³⁸ Hanz G. Herzberger, Double Notation in Buddhist Logic, JIPh, 1975, v. 3, № 1—2, стр. 3—17.

³⁹ A. W a y m a n, Yoga of the Guhyasamajatantra, Delhi, 1977, 400 стр.

⁴⁰ Например, David J. Kalupahana, Buddhist Philosophy. A historical Analysis, Honolulu, 1976, XXI + 189 стр.

появление этих работ как заметный этап в развитии индологии. Древнеиндийский материализм предстает как сложное, многостороннее явление в индийской философии, претерпевшее многообразную эволюцию, и выступает перед нами скорее как единство определенных идей и тенденций, чем как одна завершенная раз и навсегда в своем развитии даршана, как его традиционно рассматривали. Очевидно, что дальнейшее исследование уже известных текстов и открытие новых будут способствовать изучению истории и характера его доктрин.

Книга С. Мукерджи «Неабсолютистская философия джайнов» вновь показала, что самым ценным в джайнской философии был, безусловно, ее диалектический метод, проявившийся прежде всего в анализе основных категорий философии: единство — множественность, бытие — небытие, причина — следствие и таких понятий, как субстанция, качества и отношения. Рассмотрение каждого предмета через его многоаспектность, многоконтекстность, взаимосвязь со всеми другими предметами — таков вклад джайнской мысли в индийское и мировое философское наследие. Более рельефно была выявлена и другая сторона джайнизма, связанная с его критическим рассмотрением концепций других даршан. Здесь мы имеем дело с очень интересным самоосмыслением индийской философской традиции. Такая критика была начата еще до джайнов буддистами-мадхьямиками, но ценность позиции джайнов в том, что, отстаивая свою точку зрения, они ставят перед собой задачу не просто инспровержения всего философского знания, как последователи Нагарджуны, а выявления рационального зерна различных даршан, отбрасывая их крайности.

За последние годы немало было сделано и в уяснении ключевых моментов буддийской традиции. На основе выделения ее основных исторических стадий было показано, как, начав с отрицания Атмана, буддисты пришли и к отрицанию объективности внешнего мира, и это не случайно. Основной метод в обоих случаях один — десубстанциализация. В этой эволюции интересно то, что «снятие» субъекта привело буддистов к другой крайности — абсолютизации его за счет объекта.

Проведенное А. Уордером исследование трех терминов, связанных с понятием «объект», позволяет, как нам представляется, свести их к общему понятию — основание сознания. Эта работа, демонстрируя важность терминологического исследования памятников древнеиндийской философии, открывает пути для изучения значений указанных терминов и на материале «ортодоксальных» систем. Нет сомнения, что особенно интересные результаты могут быть получены по текстам йоги, в которой так же, как и в буддизме, отношение сознания к объектам разных уровней имеет первостепенное значение.

Наконец, и работа Р. Гупты помимо совершенно правильной интерпретации буддийской двенадцатичленной формулы дает возможность более точно осмыслить основы психологии древнеиндийской традиции в целом. Оба выделенных ею параметра связаны с идеей индийских философов о цикличности функционирования сознания. Эти представления нашли свое точное выражение уже в одном из первых философских памятников — «Шветашватара-упанишаде» — в образе колеса как аллегории существования человека⁴¹. Идея же цикличности имеет явную связь с более древними представлениями о метемпсихозе.

Теперь перейдем к работам по «ортодоксальным» направлениям — классическим индийским даршанам.

Большое внимание в индологии уделяется изучению системы ньяя-вайшешика и философии основоположника ньяи Гаутамы⁴². Н. Джунанкар в книге «Гаутама: философия ньяи»⁴³ при изложении предметов эпистемологии ньяи следует методу

⁴¹ Шв. уп. I.6: «В этом колесе Брахмана, великом, всеохватывающем, всеодушевляющем, блуждает гусь (индивидуальная душа)...» (пер. наш. — В. III.).

⁴² См., например, книгу: K. Chakrabarti, *Logic of Gautama, Honolulu, 1977, 147 стр.*, посвященную теории познания «Ньяя-сутр».

⁴³ N. S. J u n a n k a r, *Gautama: the Nyāya Philosophy, Delhi, 1979, XLI + 664 стр.*

самого основоположника этой системы, который стал впоследствии нормативным в индийской философской литературе вообще. Вначале предмет исследования вводится (uddeṣa), затем ему дается определение (lakṣaṇa) и, наконец, он анализируется, при этом опровергаются все возможные сомнения и контраргументы противников (paṅkṣa). Н. Джунанкар видит свою задачу в том, чтобы показать последовательно рационалистический характер индийской философии и необходимость рассмотрения ее в сопоставлении с античной и современной европейской философией. Так, он верно замечает: «Такие вопросы, как проблема знания, его достоверности, значения или дедуктивного вывода, которые стали играть особую роль в современной западной философии, исследовались с выдающимся искусством и строгостью и индийскими философами, хотя они и были лишены тех преимуществ премудрой техники, которыми располагает современный философ»⁴⁴. В книге представлены все категории ньяйи, разбирается понятие «источник познания», техника доказательства и опровержения, исследуется категория «предметы познания». Книга снабжена подробными замечаниями, солидной библиографией и позволяет ознакомиться с ньяя-даршаной по первоисточникам.

Появился и ряд очень содержательных статей, посвященных ньяя-вайшешике. Особый интерес представляет исследование К. Чакрабарти «Теория универсалий ньяя-вайшешики»⁴⁵. Прежде всего автор дает определение понятия «универсалия» по текстам этой системы. Это — «бытие вечное, неотделимо присутствующее во многих вещах»⁴⁶. Исходя из этого, видно, что, согласно классической ньяйе, универсалия, как вечное, в противоположность преходящему характеру тех вещей, в которых она присутствует, и единое в противоположность их множественности, существенно отличается от них и имеет иной, чем они, онтологический статус. Данное определение подчеркивает не только отличие ее от них, но и неразрывную связь с ними. Эта связь особого рода: каждая единичная вещь как бы привязана к своей универсалии, но не универсалия к единичной вещи — в противном случае само понятие «универсалия» потеряло бы свой смысл.

Ньяйики не просто констатируют существование универсалий, но и обосновывают его. Так, хотя единичные феномены и отличаются друг от друга (например отдельные люди), в них все же наблюдается единый общий элемент («человечность»), благодаря которому мы и можем говорить об их различиях как различиях внутри одного класса. Как показывает автор, ньяйики предлагают две классификации универсалий. Первую из них, поскольку она исходит из логического смысла понятий, мы бы назвали семантической. По этой классификации универсалии делятся на субстанции, качества и действия. К. Чакрабарти обращает внимание на чрезвычайно широкий объем категории качества в этой системе: к нему помимо физических свойств вещей (веса, цвета, запаха и т. д.), отношений контакта между материальными вещами относятся еще состояния сознания (счастье, несчастье и т. д.).

Вторая классификация, которую можно назвать количественной, строит универсалии в следующей иерархии: 1) универсалия наибольшего объема: «существование»; 2) универсалии, включаемые в нее, но и сами включающие в себя другие (например, «субстанция», «животное» и т. д.); 3) универсалии наименьшего объема — только включаемые в другие (например «корова» и т. д.).

Значение работы К. Чакрабарти не только в предельно четкой систематизации индийского материала, но и в очень вдумчивом сопоставлении его с античным. Он убедительно показывает, насколько в вопросе понимания универсалий, как и во многих других, позиция индийских реалистов близка аристотелевской. В обеих философских системах универсалия, онтологически отличаясь от единичных вещей, существует только в них и через них. С целью подчеркнуть это отличие ньяйики разграничивают разные уровни существования вещей. В логике Аристотеля этому разграничению в точности соответствует различие субстанций первичных (эта лошадь) и вто-

⁴⁴ Там же, стр. XL.

⁴⁵ K. Chakrabarti, *The Nyāya—Vaiśeṣika Theory of Universals*. JIPh, 1975, v. 3, № 3—4, стр. 363—382.

⁴⁶ Там же, стр. 363.

ричных (вид лошади). В обеих системах универсалия «не может существовать так, как существует индивидуальное, первичное бытие». Очевидно и соответствие обеих вышеприведенных классификаций аристотелевским. Классическое его деление: субстанция — качество — действие — общеизвестно, равно как и выделяемые в его философии понятия наибольшего и наименьшего объема — *summum genus* и *infimae genus*.

Однако К. Чакрабарти выявляет и различия в понимании универсалий в обеих системах. Прежде всего для перипатетиков универсалия — это абстракция, которая может только логически выводиться из единичных вещей. У найяиков же она воспринимается непосредственно. Так, по их взглядам, когда люди смотрят на три разных горшка, то все же считают их именно горшками и ничем иным, потому что непосредственно видят их «горшковость». Из этого различия видно, что универсалия найяиков — это простой предикат. Для них дать определение чего-то — значит выявить его уникальность, самотождественность (*asadharanadharmā*). А для перипатетиков определение означает выделение предмета в какой-то вид какого-то рода (*per genus et differentiam*). Так, человек есть для них род животного плюс специфический атрибут разумности.

Из вышесказанного видно, что для найяиков было бы неприемлемым платоновское представление об универсалиях как эйдосах, существующих еще до материальных вещей — их вторичных, теневых манифестаций. Они «не могли бы принять существование вечной или невидимой кровати или сущности „кроватьности“, участием в которой каждая кровать становится кроватью»⁴⁷. Однако с учением Платона найяиков сближает одна важная тенденция — попытка квалификации самого понятия «универсалия». С целью избежать некоторых несообразностей, которые неизбежно возникли бы в его системе, если понятие «идеи» ничем не ограничить, Платон ввел в свое учение ряд поправок. Так, идеи не должны включать в себя отрицаний: не-человек, не-красивое и т. д., не должны относиться к чему-либо «низкому», незначительному: грязь и т. д., а некоторые из его последователей ввели еще одно, существенное ограничение — из материальных вещей они могут быть связаны только с «природными», поэтому исключаются идеи дома, кольца и т. д.

В ходе своего многовекового развития ньяя разработала детальную классификацию всех случаев, когда понятие языка не может быть универсалией. Приведем здесь только самые важные. Так, помимо платоновского ограничения (в связи с отрицательными понятиями) универсалия не должна: относиться к какому-либо сложному образованию (например, не может быть универсалии «белый человек», но только «человечность» и «белизна»); быть чрезмерно широкой по объему (например универсалия всех универсалий)⁴⁸; относиться к одному предмету (например, «пространство» не может быть универсалией, потому что относится только к самому себе); быть беспредметной, не иметь реального денотата (например, рога зайца или небесный цветок).

Статья Г. М. Бхаттачарьи посвящена очень важной и интересной проблеме философии языка найяиков — является ли способность понимать речь, называемая в индийской традиции *śabdabodhā* (букв. «словесное познание»), отдельным, не сводимым к другим источникам познания⁴⁹? Согласно теоретикам этой школы, способность понимать речь не имеет ничего общего с ощущением, возникающим в результате контакта органа чувств с предметом — текст непосредственно воспринимать нельзя, хотя мы и слышим звуки. Этот опосредованный характер сближает «словесное знание» с логическим выводом, но только лишь сближает. В данном случае нет применения основного механизма вывода — установлению общего атрибута в частном случае, и того, что можно было бы определить как «знак» и «носитель знака». Здесь мы имеем дело с пониманием синтаксической связи слов. Второе, что сближает эти два вида познания,—

⁴⁷ Там же, стр. 366.

⁴⁸ Иначе эта универсалия станет элементом самой себя, что ведет к несообразностям. Поразительно, за сколько столетий найяики предвосхитили знаменитый парадокс теории множеств Б. Рассела.

⁴⁹ Gorika Nohan Bhattacharya, *Śabdabodhā as a Separate Type of Pramāṇa*, JIPh, 1977, v. 5, № 1—2, стр. 73—84.

важная роль памяти. Но и она в обоих случаях различна. При выводном знании человек постоянно вспоминает неизменную и однозначную связь вещей — каждый раз, когда он видит дым, он понимает, что присутствует и огонь. Когда же мы слышим речь, то можем вспомнить только отдельные слова, но не их синтаксическую связь, которая каждый раз новая, а значит новый и смысл речи. Поэтому, по мнению автора, наивякши были совершенно правы, считая «словесное знание» отдельным источником познания.

В статье К. Поттера рассмотрена еще одна проблема философии языка в системе ньяя⁵⁰. Он показывает, что наивякши заняли компромиссную позицию между одной школой мимансы — Прабхакары, согласно которой смысл предложения есть некоторое внутреннее единство, не разложимое на сумму значений составляющих его слов, и другой — Кумариллы Бхатты, по которой этот смысл образуется как простая сумма их значений.

Подводя итоги исследований по этой важнейшей из «ортодоксальных» даршан, нельзя не видеть, сколь плодотворным является сопоставление индийской и европейской философских традиций.

Учение ньяя-вайшешики об универсалиях предстает как своеобразная форма умеренного реализма, в которой существенной особенностью является признание непосредственной восприимчивости универсалий. Если описать эту теорию в терминологии европейской средневековой философии, то универсалии призваны в ней в двух модусах: «в вещах» и «в понятиях». Вопрос об универсалиях в индийской традиции был разработан раньше, чем в средневековой европейской философии, и, хотя дискуссии о нем велись в древней Индии более умеренно, он был для индийской философии весьма важным. Так, последователями наивякши в этом вопросе выступили джайны (см. выше), которые вместе с ними полемизировали с главными их противниками — буддийскими номиналистами. В этой полемике приняли также участие санкхьяики и мимансаки. Что же касается сопоставления с античными философами, то оно ясно показывает, что учение наивякши очень близко стояло к Аристотелю и, несмотря на существенные отличия, имело черты, сближающие его с учением Платона. Работы, посвященные эпистемологии наивякши и их философии языка, еще раз показывают значительные достижения в этой области философии древних индийских мыслителей.

Наиболее крупным событием в исследовании одной из важнейших древнеиндийских систем — санкхьи — стало издание книги Дж. Ларсона «Классическая санкхья»⁵¹. Содержание этой книги не совсем адекватно отражено в ее названии. Помимо «классической санкхьи» — «Санкхья-карики» и ее многочисленных комментариев — автор чрезвычайно подробно рассматривает обширную доклассическую традицию. Изучая развитие концепций санкхьи исторически, он прослеживает их начиная с текстов упанишад — «Катхи», «Шветашватары» и «Майтри», изучает данные текстов эпической санкхьи — «Мокшадхармы» и «Бхагавадгиты», выявляя основные направления доклассической философии и осмысляя результаты систематизации ее как завершенной даршаны в тексте Ишваракришны. Дж. Ларсон анализирует основные понятия философии классической санкхьи — пракрити (источник всего феноменального существования — психоментального и материального) и пурушу (духовное начало как «чистый субъект»), ее учение об эволюции элементов микро- и макрокосмоса, теорию причинности. Наиболее яркой чертой исследования Дж. Ларсона является рассмотрение санкхьи не только как натуралистической системы, чем ограничивалось большинство его предшественников, но и как системы религиозно-философской. Автор убедительно показывает, что само ее возникновение и функционирование неразрывно связаны с теоретическим осмыслением йогической практики, и высказывает даже предположение о том, что она первоначально была одной из йогических школ. Большое внимание он уделяет и вопросу о связях санкхьи с другими древнеиндийскими традициями, главным образом, с брахманческой.

Ценность книги Дж. Ларсона заключается и в его глубоком, исчерпывающем зна-

⁵⁰ K. N. Potter, *Some Thoughts on the Nyāya Conception of Meaning*, JIPh, 1975, v. 3, № 1—2, стр. 209—216.

⁵¹ G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, 1979, XVI + 315 стр.

нии всей литературы по санххье; анализу ее посвящен отдельный большой раздел книги. Автор критически осмысляет тот вклад в изучение санххьи, который внесли крупнейшие исследователи этой системы (Р. Гарбе, П. Ольтрамэр, Г. Ольденберг, А. Кис, Ф. Эджертон, С. Дасгупта, Э. Джонстон, Э. Фрауваальнер, Дж. ван Бойтенен, Й. Хауэр и др.), давая читателю исчерпывающие знания об изучении этой системы и выявляя важные закономерности в развитии индологии. Автор привлекает материал новейших исследований и публикаций новых комментариев к «Санххья-карике», рассматривает эволюцию санххьи в средневековых пуранах. Чрезвычайно интересно его суммированно-изложение критики санххьи Шанкарой и смысление автором возможных контраргументов самих санххьяйков против этой критики. Книга также содержит глоссарий-индекс всех терминов «Санххья-карики».

Дж. Ларсоном была опубликована также отдельная статья, посвященная учению санххьи о причинности⁵², в которой он делает небезынтесную попытку проведения параллелей между каузальными моделями санххьяйков и исканиями современного структурализма.

Из других работ хотелось бы остановиться на уже названной статье Н. Бандьопадхьяй (см. прим. 37). Согласно автору, то, что в классической европейской традиции называется душой, рассматривается санххьяйками как единство отдельных, независимых ментальных способностей. При этом познание включает в себя два процесса. 1. Предмет (например кувшин) отражается способностью, называемой *буддхи* и обычно интерпретируемой как «интеллект», которая, как первый «продукт» практики, бессознательна, как зеркало, но подобно ему способна отразить любой предмет, приняв его образ. 2. Это отражение предмета в *буддхи* освещается, в свою очередь, светом *пуруши*, единственного носителя сознания, в результате чего возникает суждение: «Это — кувшин». Особенностью этой теории является необходимость одновременности этих двух процессов: второй не может наступить хотя бы на мгновение позже первого.

В заключение хотелось бы сказать о том, какие пути дальнейшего изучения санххьи нам представляются наиболее перспективными. Прежде всего актуально исследование становления санххьи как классической даршаны, а именно периода, отделяющего эпическую санххью от канонизации ее учения Ишваракришной в «Санххья-карике». Здесь предстоит большая работа по публикации фрагментов выдающихся учителей этой системы (Панчашикхи, Варшагачи, Виндхьявасина, Панчадхикараны, Паурики и др.) — сейчас комментарии позволяют осуществить эту задачу полнее, чем раньше⁵³. Особо актуальным представляется изучение психологии этой системы — самого значительного ее вклада в древнеиндийское философское наследие. Изучение этой стороны философии санххьи, безусловно, приведет к очень интересным параллелям с позднеантичной традицией.

Среди исследований по философии йоги следует прежде всего выделить монографию Г. Оберхаммера «Структуры йогической медитации»⁵⁴. Автор подчеркивает, что он полностью осознает сложность своей задачи и рассматривает свою книгу как первую, пробную попытку. О йоге, действительно, писалось и говорилось очень много, но систематизировать главное в ней — ее созерцательную практику — никто еще не пытался. Книга состоит из трех частей. Первая посвящена медитации в санххье как теоретической основе йоги. Это очень важно, потому что, если медитативные основы йоги никогда ни у кого не вызвали сомнений, то санххью с этой точки зрения не рассматривали, хотя она имеет первостепенное значение для понимания не только ее психологии, но и космологии. Во второй части рассматривается йогическая практика различных теистических направлений, в основном шиваитских. Третья посвящена медитации в классическом тексте даршаны — в «Йога-сутрах» (IV—V вв. н. э.).

⁵² G. J. Larson, The Notion of Satkārya in Sāṃkhya, PhEW, 1975, v. 25, стр. 31—40.

⁵³ Так, один из ранних комментариев на трактат Ишваракришны «Юктидишика» достаточно подробно излагает учения древних философов санххьи, образовавших целые школы.

⁵⁴ G. Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation, Wien, 1979, 244 стр.

В сутрах йоги Г. Оберхаммер выявляет ряд типов медитации, которые по-разному выражают единую задачу йоги — контроль над активностью сознания. Один из таких типов — «сосредоточение на Ишваре», охватывающий блок сутр 1,24—28,— представляет собой концентрацию ума на божестве и связываемом с ним всей индуистской традицией слогом *ом*. С другим типом медитации связано понятие *samāpatti* как достижение особого состояния равновесия ума (I. 41—42, II. 47, III. 42). Свое исследование «Йога-сутр» автор завершает рассмотрением знаменитых восьми ступеней классической йоги.

За последние годы вышли работы, рассматривающие отдельные категории йоги⁵⁵, ее место в истории индийской философии⁵⁶. Появилось много работ, посвященных хатха-йоге как особой системе психофизической дисциплины, но их содержание уже выходит за рамки нашей тематики.

Философии веданты посвящена статья Ф. Уэллинга, где ставится чрезвычайно актуальный вопрос о сущности идейной борьбы между Шанкарой и буддийской традицией⁵⁷. В отличие от многих своих предшественников, однозначно решавших вопрос о возможности буддийского влияния на самого Шанкару, Ф. Уэллинг различает раннего Шанкару, который, как и его учитель Гаудапада, прошел, по его мнению, через несомненное влияние буддийских (махаянских) концепций, и Шанкару «зрелого», выступившего с критикой буддистов с целью защиты основных религиозных ценностей индуизма⁵⁸. Для критики Шанкарой буддизма характерно его опровержение противника путем «усвоения» его же философского метода. По мнению автора, Шанкара поступал так и со всеми другими своими противниками, например с санкхьяиками. Что же касается чисто религиозного аспекта этой борьбы, то автор отмечает, что и здесь Шанкара боролся с буддистами их же оружием — внося, например, в устройство своих первых монастырей важные принципы буддийской сангхи. По мнению Ф. Уэллинга, было бы ошибочным приписывать одному Шанкаре вытеснение буддизма из Индии — он опирался на достаточно давнюю традицию, как «популярную» (отраженную в пуранах), так и философскую (здесь выделяется прежде всего такой непримиримый противник буддизма, как миманса Кумарилла Вхатта).

Всем, знакомым с философией монистической веданты, хорошо известно, что, согласно ее центральной доктрине, весь видимый мир является иллюзорной суперструктурой, налагаемой на сущее — *brahman* — космическим Незнанием. У. Ч. Дас ставит задачу раскрыть логические основы этой доктрины⁵⁹. Ведантисты выявляют два начала творения. Первое из них — само Незнание, постоянное варьирование и трансформирование форм которого и порождает все многообразие вещей. Чтобы показать читателю, как ведантисты это мыслят, У. Ч. Дас приводит известнейший пример с веревкой, которую в темноте ошибочно принимают за змею. После того как эта ошибка обнаружена и человек понимает, что перед ним только веревка, змея исчезает, но не навсегда, а возвращаясь в свою основу, «породившую» ее, — Незнание (как онтологизированную «материю» всех частных заблуждений) и там сохраняется до следующего ошибочного восприятия этим же человеком или другим. Поскольку для ведантистов все вещи так же преходящи, как ошибочно воспринятая змея, этот пример применим к ним ко всем. Но по веданте иллюзорны не только конкретные предметы, но и те формы опыта, которые позволяют воспринимать их как действительно сущие, а именно — пространство и время. Таким образом, оно выступает как материальная причина творения (*upādānakāraṇa*).

Однако никакое незнание невозможно без субъекта — того, кто, собственно говоря, не знает. Им является индивидуальная душа (*jīva*). Именно она отождествляет себя с тем, что на самом деле к ней не относится, порождая, таким образом, многообразие вещей. Поэтому в этой теории ей принадлежит роль инструментальной причины творения (*nimittakāraṇa*).

⁵⁵ A. Dasjardins, *A la recherche du Soi: Adhyātmayoga*, P., 1977, 326 стр.

⁵⁶ K. Werner, *Yoga and Indian Philosophy*, Delhi, 1977, 200 стр.

⁵⁷ F. Whaling, *Sankara and Buddhism*, JIPh, 1979, v. 7, № 1, стр. 1—42.

⁵⁸ Там же, стр. 27.

⁵⁹ Umesh Chandra Das, *Problems and Justifications of the Theory of Dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi*, JIPh, 1977, v. 5, № 1—2, стр. 152—161.

У. Ч. Дас очень уместно проводит здесь параллели с учением буддистов и Дж. Беркли, показывая, в чем их сходство и отличие от учения веданты. Так, буддисты не отделяют существование вещей от их восприятия, но эта позиция привела их к теории множественности вещей — в соответствии с мгновенностью их восприятия. У ведантистов же каждая вещь в конечном счете есть одна из бесчисленных форм первопричины — Незнания, а не отрицание своей причины, как у теоретиков мгновенности. Сказанное выше напоминает и берклеанское: «Быть — значит восприниматься», но позиция веданты, по мнению автора, радикальнее. В ней не только материальное бытие, но и сама множественность субъектов — индивидуальных душ — в конечном счете не обладает подлинной реальностью, как единственно сущее — *brahman*⁶⁰.

Вопрос авторства Шанкары, которому индийская традиция щедро приписывает бесчисленное множество сочинений, давно уже волнует исследователей. Один из «подозрительных» в этом отношении текстов — приписываемый ему стихотворный трактат «*Vivekaśūda-maṇi*». («Драгоценный камень различительного знания»). Уже в 50-е годы Д. Х. Инголлс высказал сомнение о принадлежности его Шанкаре, исходя из доктринальных расхождений между ним и основным текстом Шанкары — комментарием на «Веданта-сутры».

И вот теперь Р. Гусснер ставит вопрос об атрибуции этого текста Шанкаре на основе использования последних достижений статистических методов анализа лексики текстов и исследования их терминологии⁶¹. С этой целью он сопоставляет язык этого сочинения с версифицированной частью достоверно шанкаровской «*Upadeśasāhasrī*». Используя метод «квадратной формулы», он с самого начала обнаруживает между этими двумя текстами принципиальные расхождения по очень важному показателю — употреблению служебных слов, которые у одного автора должны распределяться более или менее равномерно.

Значительным оказалось и расхождение в частотности многих ключевых философских терминов; так, в числе определений Атмана, которые преобладают в «*Upadeśasāhasrī*», такие, как *adhyakṣa* («созерцатель») и *cin-mātram* («состоящий только из мышления»), Р. Гусснер очень убедительно связывает это преобладание с тем, что Шанкара старался как можно отчетливее выразить основную идею своей системы на стадии ее утверждения и становления — что Атман лишен всех «качеств», являясь «чистым субъектом». Напротив, для «*Vivekaśūdamāṇi*» эта концепция уже сама собой разумеется, а это позволяет предположить, что в ней отразилась уже «зрелая» веданта. Эта мысль подтверждается и тем, что в «*Upadeśasāhasrī*» преобладают слова, связанные с контроверсией: *sen na*, *bhaves*, *syat*, *yuktam* и т. д. (как и в комментарии Шанкары на «Веданта-сутры»). Автор характеризует ее поэтому как «polemический труд, написанный с целью начального утверждения школы на стадии ее формирования»⁶². Напротив, для стиля другого текста характерны подробные классификации, калькулирование и каталогизация понятий, т. е. уже зрелое схоластическое изложение, которое должно относиться к более поздней стадии развития любой даршаны. Преобладание в «*Vivekaśūdamāṇi*» таких терминов религиозной идеологии, как *bhakti* (букв. «преданность»), *hṛt* («сердце») и *ānanda* («блаженство»), свидетельствует о том, что этот текст широко отражает круг понятий движения «бхакти». Все это позволяет Р. Гусснеру сделать вывод: «*Vivekaśūdamāṇi*» не может быть приписана Шанкаре и относится к значительно более позднему времени.

Подводя итоги, можно сказать, что за последние годы был внесен немалый вклад в исследование даже уже столь изученной веданты. Так, были правильно, на наш взгляд, расставлены акценты в оценке идейной борьбы Шанкары с буддизмом. Если большинство предшественников Ф. Уэллинга рассматривали ее как чисто философскую контроверсию, он выявляет ее более глубокие, религиозные основы в контексте сложной и противоречивой истории формирования индуизма. Что касается критики посредством «усвоения»

⁶⁰ Там же, стр. 159.

⁶¹ R. E. G u s s n e r, *Śaṅkara's Crest Jewel of Discrimination: a Stylometric Approach to the Question of Authorship*, JIPh, 1977, v. 4, № 3—4, стр. 264—278.

⁶² Там же, стр. 269 сл.

некоторых черт критикуемой системы, то эта особенность, очень точно уловленная Ф. Уэллингом, характерна не только для Шанкары, но и для всего индийского философского мышления вообще. Вопрос же о влиянии буддизма на раннего Шанкару заставляет нас вспомнить и о явном влиянии упанишад и ранней санхьи на сам буддизм, что делает вопрос о влиянии в истории индийской мысли крайне сложным и неоднозначным.

Несомненна актуальность и первой попытки применения точных филологических методов к философским текстам. Хорошо известно, что вопрос атрибуции, так же как и датировки, является сложнейшим в санскритском источниковедении. Для исследователя индуистской традиции наряду с проблемой Шанкары существует проблема Патанджали, Гаудапады, Вьясы, а по сути дела и каждого крупного мыслителя, которому приписывается множество анонимных и даже чужих сочинений. Однако Р. Гуссерь явно выходит за формальные границы своего исследования. Так, очень интересно его исследование самой «Upaśeśasāhasrī», благодаря которому он смог поставить вопрос о значении исследования «формальных» черт философского текста. Никакое понимание систем индийской философии невозможно без анализа структуры текста, изучения его дескриптивного и полемических слоев, их соотношения друг с другом. Эта работа также показывает, какие перспективы перед исследователями открывает изучение терминологии и философских текстов и не только для их сравнительного сопоставления, но и для понимания самой архитектоники мышления каждой даршаны.

Подводя общие итоги новых зарубежных исследований древнеиндийской философии, можно, как нам кажется, выявить следующие положительные тенденции: 1. Отказ рассматривать индийскую философскую традицию как единую, что нередко имело место в предшествующие годы, и выявление принципиальных различий между даршанами как в чисто теоретическом плане, так и в практическом — через выявление их идейных, религиозных основ. 2. Попытка вместе с тем рассматривать каждую из них изнутри и путем осмысления их терминологии и даже особенностей их медитативной практики. 3. Признание древнеиндийской философии как составной части мирового философского наследия и ряд исключительно плодотворных попыток сопоставления ее с европейской, главным образом с античной.

Вместе с тем следует отметить, что не все направления древнеиндийской философии изучаются одинаково успешно и равномерно. Как для индийских, так и для западных ученых и сегодня характерен определенный традиционализм. Если в центре внимания исследователей по-прежнему находятся веданта, ньяя и буддисты-мадхьямики, то гораздо меньше за последнее время было сделано в изучении минансы, санхьи, буддизма Хиньяны. Исследование философских текстов точными филологическими методами только начинается: здесь не поставлен ряд принципиально важных проблем, например изучение классического комментария как определяющего жанра древнеиндийской философской литературы. То же самое относится и к такой существенной области, как изучение общественно-исторического фона возникновения и эволюции философских традиций древней Индии. Несомненно, что успехи отечественной санскритологии будут способствовать решению этих и других важных проблем истории древнеиндийской философии.