

ПОЛЕМИКА ШАНКАРЫ С НЕОРТОДОКСАЛЬНЫМИ УЧЕНИЯМИ В КОММЕНТАРИИ НА «БРАХМА-СУТРЫ»

Эпоха Гуптов отмечена не только значительными сдвигами в политической и социальной сферах древнеиндийского общества, но и серьезными изменениями в его духовной жизни. В этот период теряют свое прежнее значение буддизм и другие религиозно-философские системы, брахманистская религия начинает постепенно отвоевывать себе бывшее главенствующее положение. Наряду с возрождением ортодоксальной ведической религии под покровительством Гуптов в ней идет сложный процесс обновления и трансформации. Избавляясь от устаревших ритуалов, она становится более гибкой, охотно включает в свое лоно местные культы и популярных локальных богов. Как отмечает Г. М. Бонгард-Левин, «исключительная легкость, с которой индуистская традиция впитывала отдельные местные культы, философия, допускавшая одновременное существование различных интерпретаций, ... сохранение и развитие традиционных социальных институтов страны — все это в конечном итоге сделало индуизм, этот своеобразный религиозный синтез, более приемлемым для различных слоев населения, чем реформационные системы»¹. В это же время получают окончательное оформление основные философские школы — даршаны, непосредственно связанные с доктриной индуизма. Они не только ведут теоретические споры между собой, но и продолжают острую полемику со своими главными идейными противниками — настиками, которые выступали против основных положений традиционной ортодоксии и отрицали непреложный авторитет ведических текстов. Наиболее непримиримые противоречия разделяли неортодоксальные системы с новой религиозно-философской школой, получившей название веданты (veda-anta — конец

¹ История Индии. Краткий очерк, М., 1973, гл. 1, стр. 135.

Вед, т. е. их итог и завершение). Теоретической основой веданты послужили наряду с *упанишадами* и «Бхагавадгитой» также «Брахма-Сутры» Бадараяны.

«Брахма-Сутры» (или «Веданта-Сутры», как их иногда называют) — это сжатое изложение основных идей *упанишад*, истолкованных в духе спиритуалистического монизма. По мнению О. Лакомба, «Веданта-Сутры» «занимают центральное положение, подводя итоги, с одной стороны, ряду произведений, представляющих творчество многих поколений, и образуя, с другой стороны, источник все расширяющейся активности комментаторов, равно как и деятельности по существу независимых авторов»². Проводя аналогию с христианством, П. Дойссен считал, что «Брахма-Сутры» стоят к *упанишадам* примерно в том же отношении, что и христианская догматика к Новому Завету³, — они излагают учение Вед (*śruti*) о Боге, мире и душе, связывая эти доктрины в систематическое целое, чтобы защитить их от оппонентов и идейных противников.

По своей структуре «Веданта-Сутры» делятся на 4 главы (*adhya*ya), каждая из которых, в свою очередь, на 4 раздела (*pāda*). Главная цель первой главы — доказать, что все предписания и основоположения *упанишад* связаны с идеей высшего Брахмана. Вторая глава посвящена опровержению взглядов противников на природу мира и воплощенных душ; в третьей главе говорится о способах достижения освобождения, в четвертой — о самом освобождении как плоде знания.

Ввиду крайней лаконичности Сутр возникла необходимость более развернутого изложения их содержания, а тем самым и его интерпретации. Авторы комментариев (*bhāṣya*) на Сутры преследовали и иную цель: связать собственные взгляды с этим авторитетным источником. Комментаторы Сутр быстро разошлись в трактовке большинства важнейших доктринальных вопросов. Философские школы в рамках веданты варьируют от монизма Шанкары через систему Рамануджи, согласно которой мир и души считаются частями или атрибутами вечного Брахмана, — до теистического дуализма Мадхвы, где Брахман противопоставлен природе и живым существам.

Система Шанкары была хронологически наиболее ранней (VIII—IX вв. н. э.). Она носит название адвайта-веданты, иначе говоря, системы, трактующей о «не-двойственности». Цель учения Шанкары — доказательство тождества человеческой души и Брахмана, необходимости слияния с высшей реальностью, причем сам Брахман, по мнению адвайтиста, есть Знание (*vidyā*). Брахман достижим не посредством накопления суммы знаний, но в единовременном акте «схватывания» этого тождества, где отпадает разделение на объект познания, субъект и сам процесс познания⁴. Шанкара написал комментарии на все важнейшие *упанишад*ы и на «Бхагавадгиту», ряд других произведений⁵; ему приписывается также авторство компилюма «Сарва-даршана-сиддханта-санграха». Однако основным произведением Шанкары считается комментарий на «Брахма-Сутры», где положения адвайты изложены наиболее полно и последовательно.

Комментарий Шанкары на Сутры Бадараяны строится как развернутый диалог, в котором чередуются возражения воображаемого оппонента и ответы адвайтиста, использующего в качестве аргументов тексты *упанишад* и сами Сутры. Надо сказать, что Шанкара достаточно вольно обходится с высказываниями Бадараяны, позволяя себе известные натяжки в их тол-

² O. L a s o m b e, L'Absolu selon le Vedānta, P., 1966, стр. 19.

³ P. D e u s s e n, The System of the Vedānta, L., 1972, стр. 21.

⁴ Brahma-sūtra-samkara-bhāṣya, Varanāsi, 1964 (далее — BS), I, I, 4.

⁵ См. M. P i a n t e l l i, Sankara e la rinascita del brāhmanismo, Fossano, 1974 стр. 189—199

ковании; порой он дает даже две равновозможные интерпретации одной и той же сутры. Однако все его приемы явно подчинены общей задаче, оставляя впечатление глубокой внутренней цельности системы, ядро которой составляет речение шрути. Веданта Шанкары не просто апеллировала к авторитету священного писания, как это делали другие ортодоксальные школы индийской философии, она стремилась включить тексты *упанишад* в самую ткань своих построений, обосновать их целостность и единство.

Защищая свои идеи, Шанкара стремится предвосхитить все возможные вопросы и возражения идейных противников (прием, характерный для индийской философской литературы). Иногда адвайтист высказывает дополнительные аргументы от лица своих воображаемых оппонентов, самостоятельно развивая при этом логически неизбежные следствия; иногда выдвижение критического довода — не более чем литературный прием, который позволяет ему подробнее осветить неясное положение или перевести рассуждение в новое русло. В целом Шанкара предстает как вполне добросовестный полемист, и это часто помогает нам уточнить позицию его противников (поэтому, скажем, критика им локаяты дает драгоценный материал для реконструкции учения, тексты которого не дошли до наших дней).

Возражения противников адвайты, которыми особенно насыщена вторая — полемическая — глава комментария Шанкары, неоднородны по своему характеру. Когда Шанкара спорит с представителями ортодоксальных систем, последней инстанцией здесь служат сами священные тексты. Адвайтисту достаточно показать, что взгляды противника расходятся со свидетельством шрути. Более того, ему часто удается представить ключевые понятия ортодоксальных школ как более или менее удачные приближения к основным идеям адвайты. Так, Шанкара полагает, например, что правильное понимание и развитие положений санкхьи выявляет ее внутреннее сходство с ведантой⁶.

Однако наиболее непримиримые противники Шанкары — это приверженцы материалистической системы и двух «еретических» школ, не опиравшихся на Веды. Локаята, как известно, вообще отрицала достоверность свидетельства авторитета, а джайны и буддисты, обладавшие собственными священными книгами, считали, что этот источник познания занимает подчиненное положение и зависит от данных вывода и наблюдения. Естественно, что в борьбе с такими противниками должен меняться и стиль полемики. Используя оружие, владение которым противники ставили себе в особую заслугу, Шанкара обращает против неортодоксальных учений преимущественно доводы логики и здравого смысла. Его критика сосредоточена в основном на онтологических проблемах; это объясняется, вероятно, тем, что ведантист рассматривал «еретические» учения и локаяту как вполне оформленные и цельные системы, в которых гносеологические и этические вопросы зависят от онтологического обоснования.

В целом полемику Шанкары с его оппонентами можно довольно четко разделить на два уровня. Несмотря на свободное владение логической аргументацией, Шанкара признавал за нею лишь относительную ценность. Вместе с традиционной религиозной практикой, обыденным опытом и тому подобным она включалась адвайтистом в сферу *арагавидья*, или профанического знания. Такое рассуждение рассчитано на обычного, непредубежденного и необученного человека, «первого встречного». Именно к нему по преимуществу прибегает Шанкара в разделах комментария, специально посвященных отвержению взглядов локаятиков, джайнов и буддистов.

Однако по существу подобная критика составляет лишь нижний ярус действительной полемики; подлинный смысл возражений адвайтиста оста-

⁶ См. BS, II, II, 10.

нется нераскрытым, если не обращаться попутно к его собственному решению затронутых вопросов. Аргумент с точки зрения *āraṅavidyā* содержит иногда маловажные придирки, логические софизмы; некоторые подобные возражения Шанкары при более пристальном рассмотрении могли быть обращены против самой адвайты. Это и понятно, ведь главная цель такой критики — любой ценой разоружить противника, т. е. взять верх в споре. Подобные формальные аргументы не стоит слишком буквально принимать на веру; взвешивая их суть, надо делать поправку на контекст полемики. В противовес этому высший уровень рассуждения (*pāramārthika*) отражает существенные расхождения противоборствующих систем, он предполагает обращение к священным текстам и построение связной картины мира. Поэтому борьба с неортодоксальными школами скрытым образом присутствует и подразумевается в разных местах текста Шанкары, даже там, где противники его остаются неназванными. Такая двучленность полемических рассуждений сопоставима с представлениями адвайтиста о двух группах речений *упанишад*, которые выступают посредниками между человеческим сознанием и высшим знанием, тождественным Атману, и обеспечивают постепенное подведение к новому уровню реальности.

«Сарва-даршана-сиддханта-санграха», так же как компендиум Мадхавы — позднейшего последователя адвайта-веданты, открывается изложением взглядов локаяты. Философские системы, рассмотренные этими ведантистами, расположены, если можно так выразиться, по возрастающей степени истинности. Они композиционно сцеплены определенной проблемой, вопросом, оформленным как несообразность, обнаружившаяся в предшествующей системе, и который должен быть разрешен системой последующей. Трудно отделаться от впечатления, что локаята служит своеобразным оселком, на котором оттачивается полемическое мастерство ее противников: последовательно становясь на точку зрения каждой из систем, автор-ведантист, как по восходящим ступенькам, удаляется все дальше от локаяты. Естественно, что такое восхождение завершается для него абсолютной истиной веданты.

Как показывает композиция компендиумов, их авторы считали идеи локаятиков диаметрально противоположными собственным. И действительно, ведантистов можно с полным основанием отнести к числу главных идейных противников локаяты. Если материалисты стремились полностью вырвать человеческое мышление из-под власти традиции, то в задачу Шанкары как раз входило восстановление на новой основе былого величия брахманизма. «Три Веды — это лишь средство к жизни для тех, кто лишен разума и мужества», — полагали локаятики⁷ (СДСС, гл. II, шл. 14—15). Для веданты же тексты шрути — основной строительный материал и ядро учения. В своей критике локаяты Шанкара прямо выступил в защиту традиционных воззрений, свойственных всем ортодоксальным школам: «Если бы не существовало атмана, отличного от тела, — подчеркивает он, — предписания шаштр относительно плодов действия, (достижимых) в другом мире, не были бы ни для кого обязательными» (BS, III, III, 53). Поэтому, вполне сознавая опасность свободомыслия локаяты для традиционных этико-религиозных представлений и ценностей, Шанкара сосредоточил основное внимание на критике онтологических положений этой системы.

В первой сутре комментария Шанкары взгляды философов-материалистов прямо сближаются с представлениями обычных людей (*prakṛtā janāḥ*). Локаятики, отмечает ведантист, подобно необразованным миря-

⁷ Sarva-siddhānta-saṅgraha, ed. with an English translation by M. Rangācārya, Madras, 1909 (далее — СДСС).

нам считают, что тело и есть сознающий атман. Отсюда и название, под которым локаята была известна Шанкаре: *dehâtma-vâda* — учение о том, что душа не отличается от тела. В компендиуме Шанкары от лица локаяты приводится следующее высказывание: «Я сильный, молодой, старый... — такими характеристиками (наделяют) конкретное тело, (которое) и есть атман, нет другого, отличного от него» (СДСС, гл. II, шл. 6).

С точки зрения адвайты, телесные характеристики лишь временно накладываются на неизменную сущность атмана, затемняя его вечную природу. К числу этих характеристик относятся не только внешние, физические признаки, но и психические особенности личности: органы чувств и действия, манас — их интегратор, разум (*buddhi*), самосознание (*âhankâra*), — иначе говоря, все, что может быть каким-либо образом определено и тем самым объективировано. В Преамбуле к комментарию Шанкары говорится: «При неразличении сознательности и ее объекта они взаимно накладываются друг на друга... Таким путем при (их) соединении образуются естественные, принятые в мирской практике (выражения) типа „Это я“, „Это мое“, которые по существу своему ложны и отмечены Невеждением».

Для тех, кто по невежеству, продолжает Шанкара, придерживается бессознательно подобных взглядов, шрути предлагает путь постепенного восхождения от атмана, полагаемого как *âpâna* («состоящий из пищи», т. е. тело) через ряд последовательных ступеней к внутреннему атману (см. BS, I, 1, 13). И только для этих обычных людей, отождествляющих атман с телом, имеют смысл утверждения вроде «атман еще не найден, его следует искать», так как в действительности это внутренний свидетель всех актов восприятия, делающий возможным само познание (BS, I, I, 14). Такой путь в принципе открыт для всех людей, если, разумеется, они не принадлежат к варне шудр, которым запрещено читать Веды (BS, I, III, 34—38). П. Дойссен считал, что нежелание философов-ведантистов допустить шудру к изучению веданты, необходимым предварительным условием которого является чтение священных текстов, объясняется тем же приспособлением к национальным суевериям, которое заставляет ортодоксальных мыслителей выводить все свое знание из Вед⁸.

С точки зрения Шанкары, невежды находятся в куда лучшем положении по сравнению с философами-материалистами, которые упорствуют в своих заблуждениях. Взгляды локаятиков подвергнуты специальному разбору в третьей главе комментария Шанкары. По мнению индийских материалистов, сознание появляется при определенном сочетании неодушевленных первоэлементов. В локайте их насчитывалось четыре: земля, вода, жар и ветер, т. е. в отличие от ортодоксальных систем материалисты отрицали существование бесконечного эфира или пространства (*âkâśa*). Возникновение сознания локаятики сравнивали с появлением опьяняющей силы при брожении мелассы, которая в иных обстоятельствах ею не наделяется (BS, III, III, 53). Тот же пример, характеризующий воззрения локаятиков, приводится в компендиумах Мадхавы и Харибхадры, а также в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты. В компендиуме Шанкары рассматривается аналогичный случай, когда красный цвет появляется при соединении бетеля, орехов и извести (СДСС, гл. II, шл. 7). Таким образом, сознание, согласно локайте, выступает как некоторая сила или свойство, присущее телу и исчезающее после смерти.

Свое представление о природе сознания локаятики развивают, основываясь на данных непосредственного восприятия. Действительно, как свидетельствует обычный опыт, психическая деятельность продолжается до

⁸ Deussen, ук. соч., стр. 61.

тех пор, пока существует тело. В локайте чувственное восприятие (*pratyakṣa*) служит единственным источником достоверного познания (*pramāna*) и критерием действительного существования; материалисты отрицают достоверность логического вывода (*anumāna*) и свидетельства авторитета (*śabda*), принимаемых с различными дополнениями другими индийскими философскими школами. Отрицательное отношение локаятиков к выводу во многом объясняется тем, что в ортодоксальных системах логическое рассуждение часто применялось для обоснования сверхчувственных сущностей. Данные компендиума Мадхавы позволяют предположить, что локаятики осознавали гносеологические трудности, связанные с включением дедуктивного рассуждения в рамки эмпирической системы. По существу материалисты рассматривали логический вывод как полезный инструмент, который можно использовать, несмотря на его серьезные внутренние дефекты. Необходимым коррективом при этом должно было служить непосредственное восприятие.

Источники достоверного познания в адвайте перечислены Шанкарой в 12 главе его компендиума. Это восприятие, вывод, сравнение (*pramāna*), свидетельство священного писания (*āgama*), условное предположение (*arthapatti*), а также *abhāva* — заключение об отсутствии объекта на основании недоступности его восприятию. «Существуют шесть праман,— пишет Шанкара,— они относятся к тому, что называется сферой феноменальной практики (*vyavahārikanamāni*), и не применимы к Атману» (СДСС, гл. XII, шл. 85—86). На первый взгляд, Шанкара, подобно материалистам, указывает на недостаточность вывода. Однако подход ведантиста к этой проблеме совершенно иной, так как принципиально отличной была его исходная позиция. «Даже если кажется,— утверждает он,— что во многих областях (знания) рассуждение хорошо обосновано, при логическом рассмотрении Атмана нельзя избавиться от упрека в необоснованности, ибо невозможно знать эту глубокую сущность бытия (*bhāvāntaryam*) без традиции, связанной с освобождением» (BS, II, I, 14).

С проблемой достоверности такой праманы, как *āgama*, связано и отношение Шанкары к ценности шрути. С одной стороны, именно опираясь на священные тексты, Шанкара старается вернуть брахманизму его прежнее значение. Дж. Тибо справедливо замечает: «Философия Шанкары в целом стоит ближе к учению *упанишад*, чем даже к Сутрам Бадараяны»⁹. Вместе с тем, свидетельство авторитета, наряду с логическим исследованием, а также всей традиционной религиозной практикой, отнесено Шанкарой к сфере профанического знания, правомерного лишь до реализации тождества Атмана и Брахмана.

В эту же сферу попадает в адвайте и объект ритуального почитания — личный бог, бог-творец, наделенный множеством благих качеств (*saṅgī-abrahma, īśvara*). «Значит то, что Бог есть Бог (Ишвара), то есть его власть, всезнание, всемогущество и т. п., — зависит от ограничений (*upādhi*), чья природа — Неведение (*avidyā*), но в действительности ни одно из этих качеств не принадлежит Атману,... истинная сущность которого сияет сама по себе после удаления всех привходящих ограничений в высшем знании», — утверждает Шанкара (BS, II, I, 14). Таким пониманием Брахмана адвайта противопоставляет себя прочим ортодоксальным школам, для которых Ишвара или определенный атман (*piṅga*) выступают как высшая реальность. Однако своей трактовкой божества Шанкара полностью сохраняет за ним феноменальную реальность. С точки зрения адвайты, большинству людей, далеких до поры до времени от истинной сущности бытия, предстоит

⁹ G. T h i b a u t, Introduction to the Vedānta-Sūtra, SBE, vol. 34, L., 1968, стр. CXXVI.

пройти через множество перерождений, понести наказание или получить награду за свои поступки и испытать на себе власть справедливого бога. Адвайта всегда была достаточно терпима к традиционным религиозным верованиям, считая их неизбежной ступенью на пути к высшему Брахману. В религиозных вопросах принципиальное размежевание идет не между адвайтой и всеми ее противниками, как это представлялось Шанкаре¹⁰, но между последовательным атеизмом локаэты и спиритуалистическими воззрениями прочих систем.

Согласно адвайте, внешний мир стоит на той же ступени реальности, что и всеблаготворительный Ишвара; он подобен завесе или иллюзии (māyā), скрывающей неизменную сущность Брахмана. Неверным было бы полагать, что майя в адвайте полностью нереальна. «Невозможно, — пишет Шанкара, — чтобы то, что действительно воспринимается, было несуществующим» (BS, II, II, 28). Безначальная (anādi), ибо время имеет значение только с возникновением феноменального мира, неопределимая в категориях реального и нереального, — авидья (синонимичная майя) сохраняется как основа являющегося мира и единственная возможность для нашего опыта вплоть до возникновения высшего знания¹¹. Шанкара не отрицает достоверности чувственного опыта, он лишь иначе его интерпретирует: феноменальный мир нереален в том смысле, что было бы ошибочным приписать ему независимость и самодостаточность.

В пределах этого феноменального мира роль шрути в адвайте исключительна и невозможна другими источниками познания. Согласно Шанкаре, сущность атмана — это разумная сознательность (caitanya, vidyā), и у него, единого и единственного, нет ничего помимо нее — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Эта разумная сознательность реальна и, строго говоря, присутствует в любой форме нашего опыта («невозможно отрицать атман, — выдвигает Шанкара аргумент, подобный декартовскому, — ибо тот, кто пытается отрицать, и есть атман») ¹², но не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об этой основе сознания, мы были бы всякий раз вынуждены использовать ее же самое. Атман в адвайте — это основа всякого опыта и всякого суждения, именно поэтому он не может сделаться собственным объектом и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует¹³. Согласно Шанкаре, всякое содержание знания (и индивидуального сознания) представляет собой его объект — нечто внешнее и, значит, замещаемое. Оно может быть «снято»¹⁴ уже просто в силу того, что поддается объективизации. Этим объясняется невозможность *научить* пониманию Атмана и отнесение всех его возможных определений к стадии aparavidyā.

Тогда духовная работа, подготавливающая обычного человека к реализации сущности атмана, должна сводиться не к постепенному рациональному рассмотрению явлений, наращиванию категорий, — но к приближению, подведению с помощью застывших текстов мифологического характера к моменту, после которого становится возможным внезапный переход к истинному значению. Не случайно в ведантистских произведениях, цель

¹⁰ См. BS, I, III, 19.

¹¹ «До тех пор, пока знание (vidyā) единства с истинным Брахманом не достигнуто, ... все мирские (laukikāḥ) и религиозные (vaidikāḥ) действия оправданы» (BS, II, I, 14).

¹² BS, II, III, 7.

¹³ По словам Яджнявалкьи, «нет иного и лучшего определения Брахмана (а, значит, и Атмана), чем neti, neti — не то, не то» (Брах. Уп., II, III, 6).

¹⁴ Процедура, аналогичная по существу эйдетической и феноменологической редукции Гуссерля.

которых — установление тождества (*tādātmyaviṣayāḥ*) Атмана и Брахмана, такое большое место отводится метафорам, притчам, приемам обговаривания предмета без четкого называния и разграничения категорий. Свидетельству шрути придается такое первостепенное значение, поскольку аксиоматический характер откровения дает возможность как-то зацепиться за не уловимое иным способом бытие, чья природа — знание. Священные тексты сами по себе не приводят к нему, но они позволяют человеку держаться в близости, соседстве с этим бытием.

Таким образом, иерархия праман строится в два этапа с учетом главенствующего положения свидетельства священного писания. Под этим углом зрения и критикует Шанкара мнение локаятиков, не допускавших иных источников достоверного познания помимо непосредственного восприятия: «Последователь Брахмана исследует причину (мира) и прочее, основываясь на священной традиции, и ему не обязательно принимать каждую вещь в соответствии с восприятием, но оппонент, который... основывается исключительно на примерах восприятия (*dr̥ṣṭānta*), должен принимать все в соответствии с опытом — в этом разница» (BS, II, II, 37). Позиция локаятиков действительно уязвима в этом отношении, так как, отказавшись признать какой-либо критерий истинности, кроме пратьяхши, они поневоле должны были принимать *все* воспринимаемые явления (в том числе иллюзии и сновидения) как равноценные и однопорядковые. Несмотря на то, что на практике такое разграничение безусловно проводилось, налицо была известная непоследовательность, которой не замедлили воспользоваться идейные противники локаяты. Вачаспатимишра в своем комментарии на «Санкхьякарику» использует против материалистов тот же довод: «Как может для локаятика, отрицающего вывод, существовать способ познания, определяющий, пребывает ли человек в невежестве, сомнении или просто ошибается?»¹⁵.

В сутре, целиком посвященной опровержению взглядов локаятиков (III, III, 54), Шанкара вновь останавливается на гносеологических неувязках их системы. Он указывает, что в то время как некоторые свойства тела (окраска, форма и т. п.) доступны непосредственному восприятию, другие — например, память, интеллект, — внешне не наблюдаемы. Так как единственным критерием достоверного познания в локаяте служит пратьяхша, в принципе возможно, что, в противоречии с основным убеждением материалистов, после разрушения тела деятельность сознания продолжается в каком-либо ином теле. Это свидетельствует, по мнению Шанкары, о том, что локаятики не в состоянии теоретически опровергнуть представления ортодоксальных систем. Однако данный упрек Шанкары не вполне справедлив. Сознание всегда трактовалось материалистами как *свойство* тела, а с точки зрения локаяты (как, впрочем, и самого Шанкары) свойство не может существовать без своего носителя (*āśraya*).

Ссылаясь на обычный человеческий опыт, ведантист проводит различие между свойствами тела и характеристиками сознания: «Сознание может отсутствовать, пока тело еще существует (скажем, сразу после смерти)» (BS, III, III, 54). Тем самым Шанкара обращает внимание на то, что локаятики не в состоянии выявить качественное своеобразие уровня материальной организации, порождающего свойство сознательности. Материалисты не могут, по мнению Шанкары, раскрыть действительную природу сознания, потому что они не признают иных принципов, кроме четверки неодушевленных первоэлементов (*jadabhūta*). Наконец, согласно

¹⁵ Комментарий на 5-ю карикку, см. G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*, Roma, 1971 (Opera minora), стр. 95.

Шанкаре, будучи производным от элементов, сознание не могло бы само непосредственно их воспринимать¹⁶.

Следует заметить, что противопоставление «свойств тела» «свойствам атмана» служит указанием на то, что Шанкара ведет здесь рассуждение на уровне феноменального знания; недаром для подтверждения своих слов он ссылается на обычный опыт, который принимается и локаятой. С точки зрения высшей истины (paramārtha) психические свойства личности также считаются характеристиками «относительно тела» (СДСС, гл. XII, шл. 45), поэтому не менее ложно и отождествление этих свойств с бескачественным атманом. «Так происходит, — пишет Шанкара в преамбуле к комментарию на «Брахма-Сутры», — известное всем наложение (adhyāsa) характеристик на атман; оно безначально и бесконечно, ибо вечно проявляется в мире и способах его восприятия».

В сутре, направленной против локаятиков, переход от эмпирического уровня рассуждения, когда Шанкара был занят в основном вскрытием внутренних непоследовательностей во взглядах материалистов, к основным онтологическим положениям адвайты, принципиально несовместимым с локаятой, формально помечен введением слова upalabdhi. Оно переводится обычно как «восприятие», однако здесь подразумевается не чувственное восприятие, как один из способов достоверного познания, но сама способность к восприятию, тождественная атману. «Собственная сущность восприятия — это и есть наш атман, — утверждает Шанкара, — так установлена у атмана отличная от тела природа; а вечность атмана основана на (вечности) восприятия, поскольку сущность его едина» (BS, III, III, 54).

Роль, которую играет тело, объясняется с точки зрения адвайты его вспомогательными функциями, подобно тому как, скажем, наличие зажженного светильника способствует восприятию, но не вызывает его. Более того, наличие тела даже не является абсолютно необходимым: при его бездействии (например, во время сна со сновидениями) имеют место различные ощущения. Строго говоря, и здесь Шанкара не вполне корректен в критике локаяты: даже согласно адвайте, во сне со сновидениями продолжается деятельность телесного органа — манаса, основанная на прошлых впечатлениях.

Буддист Шантаракшита и его комментатор Камалашила расширили этот последний аргумент против локаяты («Таттвасапграха», шл. 1929)¹⁷. Они указали, что после кажущихся перерывов (обморок, сон без сновидений) сознание восстанавливается без всякого ущерба, хотя для локаятиков, учитывая полное бездействие органов чувств и т. п., такое возобновление деятельности сознания должно быть эквивалентно новому рождению. Однако, как свидетельствует обычный опыт, единство сознания при этом не нарушается. А вот что говорит о глубоком сне без сновидений (susupti) Шанкара: «Если атман не обоняет, не вкушает, не разговаривает, не слышит, не думает, не чувствует, не сознает — все же он познающий, хоть и не знает этого, ибо нет для него перерыва в сознании... но в этом сне нет другого вне его самого, нет другого — отличного от него, кого он мог бы познать» (BS, IV, III, 21).

Основное возражение Шанкары против локаяты коренится в принципиальном различии ее онтологических положений и взглядов веданты. По мысли локаятиков, сознание возникает как свойство определенной комбинации материальных элементов. Лишенное внутренней самостоятельности,

¹⁶ По мнению Шанкары, действие, направленное на свой источник, не может быть помыслено неппротиворечиво (см. BS, III, III, 54: «ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться»).

¹⁷ Tattvasangraha by Santarākṣita with the commentary of Kamalaśīla, Sanskrit text, ed. by E. K r i s h n a m a s a r ū a, Baroda, 1926.

сознание редуцировалось индийскими материалистами к механической сумме функций органов чувств. По мнению Шанкары, в рамках такой распадающейся совокупности элементов невозможно обоснование единства сознания. В адвайте единство атмана покрывает собой все живые существа, подверженные перерождениям. Атман, входящий в них как внутренняя душа (*jīva*), принципиально чужд каким бы то ни было характеристикам и потому изначально самоотчужден. Он един, поскольку множественны только его отражения, зависящие от ограничений авидьи. «Данный текст, носящий название *śāgīraka* (то есть повествующий о воплощенной душе), — предупреждает Шанкара, — направлен против тех, кто противится полной реализации единства атмана» (BS, I, III, 19).

В компендиуме Шанкары, главы которого сцеплены между собой ключевыми вопросами, третья глава открывается критикой локайты джайнами. Согласно их учению, счастье и страдание не могут составлять собственной природы (*svabhāva*) атмана, так как они преходящи; однако они служат указанием на невидимую силу (*adr̥ṣṭa*), которая на основании должных и недолжных поступков в прошлых рождениях формирует дальнейшую судьбу индивида (см. СДСС, гл. III, шл. 3). Представление об атмане, отличном от тела, подверженном перевоплощениям и могущем освободиться от сансары, не может быть обосновано данными непосредственного восприятия; они вводятся в джайнскую систему благодаря положениям священного писания и логическим аргументам: «С помощью восприятия, вывода и Писания видят ясно видимое и невидимое люди, положившиеся на Писание джайнов (*ārhatāgama*)» (СДСС, гл. III, шл. 6).

В системе джайнов выделено семь категорий (*padārtha*), но основными считаются только две из них — *jīva* (душа) и *ajīva* (неодушевленные предметы), остальные только указывают на связи этих двух классов (см. BS, II, II, 33). Все души делятся на свободные (совершенные — *siddha*) и связанные (*baddha*) — СДСС, гл. III, шл. 7. Связанные сансарой души занимают определенное положение в иерархии живых существ сообразно числу органов чувств, которыми они наделены. Все дживы изначально вечны и всеведущи, однако могут загрязняться тонкой материей (*karma*), налипающей на них в соответствии с прошлыми действиями. Размер дживы определяется телом, в котором она находится.

По своим взглядам на природу реальности джайны занимают срединное положение между адвайтой и буддистами; они выступают против представления, согласно которому реальна лишь основа, чьи качества (следствия) суть иллюзорные и изменчивые явления, — но одновременно отрицают и отождествление мира с конгломератом исчезающих бесследно качеств, лишенных постоянного носителя. Как пишет С. Дасгупта, «решение, предложенное джайнизмом, является примирением крайностей ведантизма и буддизма на базе обычного чувственного восприятия»¹⁸.

Попытка объединить постоянство вещи с ее изменчивостью привела джайнов к представлению об относительности (*anekāntatva*) всех суждений о действительности. По их мнению, любые определения реальности истинны с какой-то обособленной точки зрения (*paṇa*) и в ограниченном смысле. Поэтому всякое утверждение должно быть дополнено словом «*syād*», т. е. «может быть», «возможно» (BS, II, II, 33). Таким способом джайны стремятся исчерпать все возможные высказывания о реальности, выдвинутые в других системах, претендуя на роль носителей всеобъемлющего знания, которое в своем синтезе снимает односторонность ограниченных точек зрения противников. Хотя этот подход был плодотворным для собственно логических построений, в области онтологии он не позволил джайнизму пойти

¹⁸ S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, vol. I, Camb., 1951, стр. 175.

далее констатации противоречий, открытых восприятию. По мысли архатов, когда при рассмотрении вещи возникает твердая уверенность в том, что она наделена разнородной природой (*anekātma*), такое знание не может быть отвергнуто как простое сомнение (*saṃśaya*) (см. BS, II, II, 33).

Этот тезис встречает энергичный отпор со стороны ведантиста. Шанкара указывает, что при таком подходе неопределенной становится и природа знания самих джайнов. Ни одно сообщение не может считаться авторитетным, если способы познания, его объекты, субъект, а также результат познания полагаются принципиально лишены однозначных характеристик. Более того, категории, введенные джайнами, имеют в их системе четкую словесную форму, которой должно соответствовать некоторое содержание; если только архаты не согласны мириться с их произвольным толкованием, эти категории не могут быть неопределимыми (*naīsam rādārthānam avaktavyatvaṃ sambhavati* — BS, II, II, 33). Неоднозначное сообщение не может сделаться основой обычной человеческой практики, а все предписания, касающиеся должных или недожных поступков и возможности освобождения, поневоле утрачивают свою непреложность. «Если в этом учении, — пишет Шанкара о джайнизме, — небо или освобождение существуют и не существуют, являются (одновременно) вечными и не вечными, то вследствие подобной неопределенности невозможно действие (направленное к их достижению)» (BS, II, II, 33).

Подводя итог своей аргументации по этому вопросу, ведантист указывает, что невозможно одновременное соединение таких противоположных качеств (*viruddhadharma*), как реальность и нереальность (*sadasattva*) и тому подобное в одном и том же носителе (*dharmin*). Действительно, на уровне феноменального существования, где господствует отношение субстанции и ее качеств (*dharma-dharmin-bhāva*), в адвайте неуклонно соблюдается закон исключенного третьего. Однако хорошо известно, что сам Шанкара, опираясь на различные тексты *упанишад*, давал разные, часто взаимоисключающие определения Брахмана, авидьи, природы души и т. п. Значит ли это, что его подход к сверхчувственным сущностям по сути своей тождествен релятивизму джайнов? Ни в коем случае. Ядро адвайты составляет положение о том, что атман по своей природе лишен всяких характеристик¹⁹, однако адвайта противостоит джайнизму прежде всего потому, что она сумела организовать и объединить противоречивые высказывания (*принципиально неизбежные* в суждениях об атмане) в строго иерархичную последовательность, у подножия которой расположены речения шрути, относящиеся к феноменальному уровню знания.

Адвайта создавалась как завершение Писания, его разъяснение и непротиворечивое истолкование; Шанкара считал возможным примирить все речения священных текстов. Поэтому тексты, которые идут вразрез с главными положениями адвайты, рассматриваются Шанкарой как *anuvāda*, то есть повторяющие нечто, изложенное и объясненное в другом контексте. Эти высказывания нельзя понимать в прямом (*mukhya*) смысле, они занимают более низкое, подчиненное положение, но также служат метафорическими (*aupacārika*) приближениями к действительной сущности своих объектов. «Последующая часть текста, — говорит Шанкара в начале комментария на «Брахма-Сутры», — излагается для того, чтобы показать, что хотя Брахман и един, в *упанишадах* говорится о нем как о цели медитации и знания либо с помощью, либо без помощи его отношения с ограничивающими привходящими (*upādhi*)» (BS, I, I, 11). Отношение Шанкары к двум группам священных текстов (*pāramārthika* — «с точки зрения высшей исти-

¹⁹ Способность к восприятию, сознательность — это не свойство души, но ее собственная природа (см. BS, II, III, 29).

ны» и *vyāvahārika* — «с точки зрения феноменальной практики») четко просматривается в его полемике с джайнами по вопросу о протяженности души.

Убеждение джайнов в ограниченном размере дживы Шанкара относит ко второму (после релятивизма) серьезному недостатку (*doṣa*) их системы. Архаты считали, что джива обладает размерами тела (*śarīra-parimāna*), заполняя тело собою и освещая его как лампа. Однако Шанкара показывает, что в силу такой зависимости от тела, душа, которая меняется при перевоплощениях, окажется не всеведущей и не вездесущей, и, значит, не сможет считаться вечной (*nitya*), поскольку, по мнению адвайтиста, не вечно то, что подвержено изменениям (см. BS, II, II, 34). Наконец, как отмечает Шанкара, джайны вообще не сумели удовлетворительно объяснить, каким образом в перерождении душа способна занимать новое тело, отличное по размеру от первоначального. Возможно, пишет ведантист, душа в системе джайнов обладает какими-то частями (*aṃśa*), которые могут сжиматься или расширяться, — или же может меняться количество этих частей. В любом случае, продолжает он, «нельзя избежать противоречия ввиду подверженности (души) изменениям» (BS, II, II, 35). И даже если джива изменчива сама по себе, сокращаясь или растягиваясь «как кусок кожи», остается неясным, где искать источник ее постоянного обновления, — ведь несмотря на свою способность занимать пространство, душа нематериальна (*abhautika*) и не может черпать свою субстанцию из элементов (*bhūteṣu*) (BS, II, II, 35).

По мысли джайнов, отмечает ведантист, освобожденное состояние души — это ее вечное состояние, которое постоянно и не подвержено изменениям. Но если в нем проявляется подлинная сущность души, то значит такова ее действительная природа, и все другие — воплощенные — состояния дживы должны ей соответствовать. Поэтому учение джайнов о природе души явно непоследовательно с точки зрения веданты; Шанкара указывает также на его противоположность *упанишад* (см. BS, III, I, 1). Ошибочные представления джайнов о душе обусловлены, по мнению Шанкары, их общей установкой на неопределенность высказываний о реальности (BS, II, II, 35). Адвайта же, которой тоже знакомы разноречивые толкования природы атмана, приходит к однозначной и последовательной концепции человеческой души благодаря установлению иерархии соответствующих священных текстов.

Атман, входящий как внутренняя душа во все существа, часто упоминается в *упанишадах* как атомарная субстанция (*anu*). Вместе с тем, с точки зрения высшей истины, джива вечна, бездеятельна и бесконечна (*vibhu*) по своей природе, а представление о ее атомарном размере вызвано либо трудностью осознания атмана, либо его соединением с феноменальными ограничениями. Согласно учению Шанкары, только «благодаря соединению с буддхи считается, что душа вообще обладает протяженностью» (BS, II, III, 29). По существу даже бесконечность и вездесущность дживы нельзя понимать как ее содержательные определения, но только как не-конечность во времени и пространстве. «Хотя один и тот же Атман скрыт во всех существах, — объясняет Шанкара, — в шрути так говорится об этом неизменном и вечно однородном Атмане: существует разница в степени проявления его блаженства и силы, проистекающая от градации сознаний, которыми он обусловлен» (BS, I, I, 11). Существование священных текстов разных ступеней объясняется различным уровнем подготовленности слушателей, поэтому сами тексты имеют разную значимость.

Вопрос о протяженности души выходит, таким образом, за рамки частных разногласий и отмечает собой линию принципиального размежевания онтологических положений адвайты и джайнизма. Шанкара не случайно

сближает представление джайнов об изменчивой природе души с отрицанием буддистами постоянного атмана (см. BS, II, II, 35). Обе эти системы, отталкиваясь от эмпирических посылок, отвергли концепцию сверхприродной онтологической реальности, изначально противопоставленной всему остальному миру. Благодаря признанию разнородности и внутренней активности мира для них отпадает необходимость настаивать на существовании бога-творца. Надо сказать, что этим не исчерпываются точки соприкосновения двух учений. По существу логически попытка джайнов приписать вещам все возможные определения тождественна доктрине мадхьямиков, согласно которой ни одна характеристика не может иметь отношение к реальности. Впрочем, несмотря на предположения, выдвинутые относительно возможного исторического родства этих систем и их общего источника²⁰, большинство ученых сейчас разделяет мнение об их самостоятельном и независимом возникновении. Сходство буддизма и джайнизма объясняется общей почвой, которая их взрастила. В отличие от локаяты, оба эти учения испытали значительное влияние традиционных представлений, с которыми они пытались вести борьбу. Как справедливо отмечает Г. М. Бонгард-Левин²¹, сам факт того, что доктрина кармы и освобождения выступала для них не как дань ортодоксальным воззрениям, но как естественная общечеловеческая установка, указывает на глубокую укорененность традиции. Нельзя сказать, что полемика Шанкары с этими учениями была менее решительной, чем критика им локаяты. Представляется, что именно благодаря некоторым общим исходным позициям он рассматривал их как серьезных противников, достойных подробного разбора и критики (отвержение локаяты, например, вообще вынесено им за пределы полемической главы комментария и проводилось, так сказать, по ходу дела, в связи с изложением взглядов адвайты на атман).

В комментарии на «Брахма-Сутры» Шанкара упоминает три системы буддистов — сарвастиваду, виджнянаваду и шуньяваду. Рассматривая их в таком порядке, ведантист не ставил перед собой задачу раскрыть историческую эволюцию буддизма; в данном случае его менее всего интересовали вопросы хронологии или имена основных противников. Три системы выступают как три возможные интерпретации первоначального учения Будды. При взаимосталкивании трех буддийских доктрин как синхронных и равновозможных неизбежно проявляется противоречивость их основных положений, что, впрочем, объясняется Шанкарой чисто психологически: враждебностью Будды ко всем живым существам, которых он стремился любой ценой ввести в заблуждение (BS, II, II, 32), или разницей в способностях ближайших учеников Татхагаты (BS, II, II, 28). Компендиум, приписываемый Шанкаре, дает сводку идей буддистов, начиная изложение с концепции шуньявады и отличая в рамках сарвастивады позиции вайбхашиков и саурантиков.

Как указывает адвайтист, буддисты разделяются на школы в соответствии с интерпретацией ими реальности: «Одни говорят, что все существует (sarva-asti, отсюда название: сарвастивада), другие — что существует только сознание (vijñāna), иные же полагают, что все есть пустота (śūnya)» (BS, II, II, 18). Общая же характеристика, прилагаемая Шанкарой ко всем буддистам, происходит от слова «vināśa» — «уничтожение», «отсутствие»; она отличает ядро этого учения — тезис о несуществовании атмана как самостоятельной реальности. Поэтому буддизм определяется веданти-

²⁰ A. Barth, Les religions de l'Inde, P., 1879, стр. 148—150.

²¹ Г. М. Бонгард-Левин, Индия эпохи Маурьев, М., 1973, стр. 238.

стом как «*vaiṇāśika-mata*», что может быть весьма приблизительно передано по-русски как «отрицающее учение» или «учение о несуществовании». По словам «Сарва-даршана-сиддханта-санграхи», «во всех четырех (школах) буддистов (существует) единство в суждении об атмане, они разнятся друг с другом ввиду различного (подхода) к феноменальному существованию» (СДСС, гл. IV, часть 4, шл. 5).

Как было сказано, для сарвастивады «все существует», т. е. с ее точки зрения феноменальный мир есть собрание, совокупность (*samudāya*, *samūhīti*) равноправных элементов. Шанкара отмечает, что эти элементы принадлежат к числу первостихий и их производных (*bhūta-bhautika*), а также психических состояний (*citta-catta*). По сути дела в буддизме нельзя вообще противопоставлять два класса реальных явлений. Феноменальный мир, открытый непосредственному восприятию, согласно буддизму однороден в том смысле, что все его составляющие находятся на одной и той же ступени реальности. Когда буддисты используют традиционное представление о предельных атомах (*paramāṇu*), образующих материальные элементы (*bhūta*), они делают это не ради развертывания натурфилософской картины мира, но для того, чтобы отождествить исчезающе малые частицы с соответствующими качествами. С такой точки зрения атом земли не является носителем качества твердости, постоянства, но сам есть не что иное, как источник ощущения твердости; атом воды тождествен свойству текучести и т. д. Все буддистские школы отрицали возможность существования постоянной субстанции, которая могла бы служить носителем (*āśraya*) качеств. Признание предельных атомов (чье существование конструируется рассудком на основании данных непосредственного восприятия) явно не имело для буддистов иного значения, кроме морально-практического: рассматривая природу, в том числе и собственное тело, как конгломерат атомов, человек причулся, так сказать, отстраненно смотреть на все эти природные явления.

Согласно учению буддистов, все элементы — компоненты мира — ментальны (*kṣaṇika*), поэтому, с другой стороны, феноменальный мир можно рассматривать как бесконечно разнородный. Дискретные объекты, просуществовав мгновение, становятся причиной соответствующих им восприятий, «ведь объектность — это способность служить причиной», — говорится в компендиуме Шанкары от лица саутрантиков (СДСС, гл. IV, ч. 3, шл. 7). Подобно тому как лес виден только издали, а вблизи он оказывается скоплением деревьев, — то, что представляется нам единым объектом благодаря синтезирующей деятельности рассудка, в действительности является конгломератом обособленных моментальных частиц, которым соответствуют такие же мимолетные психические состояния. В сарвастиваде все элементы феноменального мира моментальны, обусловлены (*samskṛta*) и могут быть отнесены к пяти группам (*skandha*).

Шанкара перечисляет пять скандх буддистов. Это *rūpa* — т. е. форма, вид («скандха рупы — это соединение наличных материальных элементов (*bhūta*)» — СДСС, гл. IV, ч. 4, шл. 12), *vedanā* — ощущение (приятного, неприятного и безразличного), *saṃjñā* — образ, идея (которых насчитывается шесть видов — в соответствии с числом органов чувств), *samskāra* — способность и готовность воспринимать мир в рамках определенных мысленных конструкций («скандхой самскарсы называется соединение внутренних предрасположенностей (*vāsanā*)» — СДСС, гл. IV, ч. 4, шл. 11) и *viññāna* — самосознание («поток состояний сознания называется здесь скандхой виджняны» — СДСС, гл. IV, ч. 4, шл. 10). В комментарии на «Брахма-Сутры» Шанкара пишет, излагая учение сарвастивады: «соединившись, эти (скандхи) образуют внутреннее сознание (*adhyaṭma*) как источник всей феноменальной практики» (BS, II, II, 18). Иными словами, всякое единство.

которое представляется нам непреложным, — будь то отдельный предмет или наше собственное целостное „я“, — согласно сарвастиваде должно рассматриваться как соединение дискретных моментальных частиц — предельных атомов или элементов, составляющих скандхи.

Представление буддистов о возникновении комбинаций (*samudāya*) и служит отправной точкой для критики их Шанкарой. По мнению ведантиста, такое соединение не может осуществиться без целенаправленной деятельности некоторой сознательной причины. Шанкара указывает, что если активность бессознательных частиц, спонтанно соединяющихся в объекты, независима от какого-либо внешнего агента, то логично предположить, что она является незатухающей (BS, II, II, 18). В этом случае остается лишь согласиться, что способность к действию изначально присуща этим элементам. Однако такой вывод прямо противоречил бы основоположениям индийской религиозной традиции (и намерениям самих буддистов), где упор делался на стремлении к освобождению.

При рассмотрении полемики Шанкары с буддистами по вопросу о возможности комбинаций элементов сразу бросается в глаза, что он переводит рассмотрение из области психологии и гносеологии в онтологический план. В действительности же для буддистов объединение элементов лишь воображаемо (*kalpita*) и является результатом деятельности рассудка (*manas*). Как сказано в компендиуме Шанкары при изложении взглядов вайбхашиков, «пятеричное разделение в виде действия, субстанции, качества, рода и имени создается воображением лишь вследствие иллюзорного (*bhṛānta*) видения; оно составляет сущность телесного (явления)» (СДСС, гл. IV, ч. 4, шл. 17).

Согласно сарвастиваде, сущность дискретных явлений, образующих «внешний объект» (*bāhyārtha*), в том, что они эффективны, т. е. вызывают соответствующие восприятия; в этом смысле все элементы суть причины (*hetu*). И прошлое оказывается реальным не потому, что оно продолжает существовать в настоящем в каком-то измененном, преобразованном виде, — но лишь как значимость, как указание на обусловленность настоящего. Восприятие обозначается в буддизме традиционным термином — *grāhaṇa* («схватывание»), однако в сарвастиваде речь идет по существу о контакте объекта и органа чувств. При этом попеременно пульсируют причинно обусловленные — объект (*grāhya*), инструмент восприятия (*grāhaka*) и состояние восприятия.

Шанкара говорит, что величайший порок доктрины буддистов заключается в отрицании постоянного субъекта: «И даже если было бы возможно целое (*samudāya*) как объект вкушения, то согласно вашему допущению все равно не существует постоянного вкушающего» (BS, II, II, 19). Действительно, отличительная черта буддизма — это отказ от традиционного разделения сознания между вечным атманом и «внутренним органом» (*antahkāraṇa*). Для вайбхашиков сознание сфокусировано в манасе, который понимается как шестой орган чувств, координирующий деятельность прочих. Это поток моментальных, но причинно связанных состояний сознания (*citta*, *vijñāna*), по отношению к которому все явления — физические и психические — являются объектами (*viśayāḥ*). Манас опосредованно воспринимает внешние объекты, используя в качестве бессознательных инструментов органы чувств; можно сказать, что в некотором смысле он одухотворяет операции восприятия, сопровождая их в виде смутного самосознания (*svasaṃvedana*). Кроме того, у манаса есть свой собственный объект — сами состояния восприятия и психические действия (*buddhi*, *saṃjñā*). В компендиуме Шанкары говорится по этому поводу: «Буддхи — это составное сознание, инструментом же (восприятия) является манас» (СДСС, гл. IV, ч. 4, шл. 16).

Как видим, в вайбхашике атомарный и мгновенный манас берет на себя часть функций традиционного атмана²². Вместе с тем, он служит своеобразным мостиком, переброшенным от непосредственного восприятия к собственно конструирующей деятельности рассудка. В соответствии с концепцией моментальности, в каждый следующий момент времени манас непременно становится «другим», отождествляясь с различными психическими состояниями. Поэтому Шанкара упрекает сарвастивадинов в том, что в их системе «вкусение должно существовать только ради вкушения, без того, кто мог бы его добиваться. Тогда и спасение будет только ради спасения, и нет сверх этого желающего спастись» (BS, II, II, 19). По существу данный аргумент ведантиста можно истолковать следующим образом: для буддизма невозможно спасение как некоторая онтологическая реальность, если угодно, как единственная подлинная реальность, но существуют лишь разновременные состояния сознания, равно действительные и различающиеся только по своим отличительным признакам, — когда *наряду* с «вкусением» появляется и «спасение», удовлетворяющее соответствующим характеристикам. Популярное буддистское сравнение личности с ожерельем из бусин, которое лишено нити, т. е. основы (атмана), уязвимо в том отношении, что без нити исчезает и представление о *переходе* как преодолении границы между низшим и высшим состоянием. Эмпирический манас — элемент среди прочих элементов (dhātu), — отождествим с состояниями сознания, следовательно, по мысли Шанкары, он не может быть подлинным субъектом, *ради которого* эти состояния возникают.

Доводы ведантиста здесь попадают в цель. Попытка соединить эмпирический и феноменологический подход с традицией кармы и освобождения неминуемо оказывалась внутренне противоречивой. Однако уже в сарвастиваде намечен дальнейший путь развития буддизма — благодаря тому, что скандха виджняны занимает особое положение среди остальных скандх. Все они полагаются зависимыми от сознания, иначе говоря, если vijñāna является синонимом citta (мысль, состояние сознания), то три прочие «психические» скандхи — vedanā, samjñā и saṃskāra — относятся к числу производных ментальных феноменов (caitta). Даже скандха рупы до некоторой степени обусловлена виджняной, поскольку именно последняя обеспечивает узнавание чувственных данных в качестве объектов. Виджнянавада, которая отказалась от представления о шестом органе чувств (его место в таблице элементов заняло эмпирическое «я» — «запятнанный» — klišṭa — манас) и включила в свою систему «чистое сознание» — citta-mātra, по существу сделала шаг навстречу традиционному представлению об атмане.

В рамках сарвастивады попытка обойти противоречие, к которому приводило сочетание традиционных представлений с эмпирическими посылками самой системы, нашла свое выражение в разделении элементов бытия на обусловленные (saṃskṛta) и потому вечные, и независимые, постоянные (asaṃskṛta). К числу последних относились так называемые pratisaṃkhyā-nirodha (прекращение посредством сознания), apratisaṃkhyā-nirodha (угасание)²³, а также акаша (эфир, пространство). В противоположность остальным три эти сущности понимаются как ahetuja, т. е. беспричинные,

²² Здесь уместно вспомнить о концепции санкхьи, в которой манас (орган ощущения приятного и неприятного) вместе с буддхи (способностью суждения) и аханкарой (чувство своего «я») образуют «внутренний орган» (antahkaraṇa). Пять индрий и внутренний орган сами по себе бессознательны и приобретают сознание, освещаясь светом атмана, так что интроспекция объясняется по аналогии с внешним восприятием.

²³ «Преобразование посредством сознания» в буддизме отождествляется с нирваной. «Угасание» — это невосприимчивость элементов ввиду отсутствия условий (pratyāya), а не благодаря высшему знанию.

необусловленные. Нюанс, который вносят в понимание этих элементов саутрантики, связан с тем, что, согласно их учению, реальность элементов выводима (anumeyata) из модификаций сознания. В компендиуме Шанкары утверждается от лица саутрантиков, что «элемент акаша... — это предельный атом, поэтому он должен быть просто понятием (prajñaptimātra)» (СДСС, гл. IV, ч. 3, шл. 5), то же самое справедливо и по отношению к двум видам прекращения. Вступая в полемику с буддистами по поводу этих трех элементов, Шанкара избирает своим противником именно саутрантика: «Они (т. е. буддисты) полагают, что данные три (сущности) нереальны (asat), суть простое отсутствие (abhāva) и не могут быть определены (nirupākhya)» (BS, II, II, 22). Согласно интерпретации Ф. Щербатского, «прекращением (nirodha) являются два вида вечной пустоты, которые наступают после истощения всех сил Вселенной»²⁴. По его мнению, прекращение здесь равносильно равновесию и покою всех элементов — именно поэтому оно не может быть описано ни как тождественное скандхам, ни как отличное от них (т. е. позиции вайбхашиков и саутрантиков в данном случае одинаково возможны).

Шанкара указывает, что два эти рода прекращения в том виде, как они представлены у буддистов, явно непоследовательны. Они не могут наступить в рамках причинно-следственной связи явлений, так как отличительная черта прекращения — это его необусловленность причиной. Нет прекращения и внутри отдельного существования, поскольку «невозможна гибель существующих (явлений) без остатка и возможности узнавания» (BS, II, II, 22). Поскольку прекращение определяется буддистами как *abhāva* (отсутствие, несуществование), оно не может, по мнению Шанкары, появиться ни при каком изменении элементов бытия.

Pratisaṃkhyānirodha, или нирвана, — это высшее благо в учении буддистов. Она равносильна уничтожению коренного неведения (*mūlājñāna*), т. е. прекращению авидьи. Как известно, высшее знание адвайты, тождественное Атману, также связано с исчезновением авидьи; однако последняя понимается как вселенская сила (*śakti*), которая зависит от Брахмана и порождает индивидуальные характеристики каждой души. В системе Шанкары освобождение наступает не просто по причине истинного знания, оно само есть это Знание, существовавшее прежде творения, приближенно говоря, оно не только цель, но и причина. В сарвастиваде освобождение — лишь один из элементов бытия, желанный исход для отдельного существования. Но если освобождение происходит от истинного знания, оно не может рассматриваться как беспричинное (*aḥetiya*), если же оно наступает само по себе, то отсюда «должен следовать вывод о бессмысленности указания Пути (освобождения)», — отмечает адвайтист (BS, II, II, 23).

Как в адвайте, так и в буддизме часто подчеркивается глубокое внутреннее родство представлений о пространстве и освобождении. В буддийской практике медитации поощрялось отождествление пустого пространства (*ākāśa*) с нирваной как одно из вспомогательных средств достижения освобождения; акаша при этом полагалась вечной и одновременно неопределимой (*nirupākhya*). Саутрантики называли акашей чистое отсутствие (*abhāva*) или лишенность препятствия (*niravarāṇa*). В комментарии Шанкары обычная метафора бескачественного Брахмана — это образ бесконечной акаши, которая кажется разделенной и разграниченной благодаря вмещающим ее глиняным горшкам (см. BS, I, I, 5; II, I, 13 и т. д.). Понятно, что весь пафос аргументации Шанкары обращен против представления об акаше как о простом отсутствии. Хотя эта сущность и отнесена адвайтистом к числу принципиально неопишуемых, она, тем не менее, реальна. В

²⁴ T. S t c h e r b a t s k y, *Buddhist Logic*, vol. II, Leningrad, 1932, стр. 92.

этом можно убедиться, утверждает ведантист, поскольку акаша служит носителем качества звука (*śabda*), точнее, условием его распространения (BS, II, II, 24), а «обычная практика (отношения) качества к его носителю предполагает (их) реальность» (BS, II, II, 24). Пытаясь обосновать представление об акаше как о некоторой реальной положительной сущности (*bhāvagūṛa*). Шанкара обращается и к речениям *упанишад*, и даже к Писанию своих противников. «Ибо в учении буддистов, — отмечает он, —... так сказано: На чем основан ветер?.. — Ветер основан на акаше» (BS, II, II, 24). В космологической картине, которая развернута адвайтой, акаша сотворена Брахманом и служит, в свою очередь, источником прочих элементов. В рамках феноменального мира акаша дает наилучшее метафорическое приближение к сущности Брахмана; хотя реальность акаши не абсолютна, она сообщается миру Брахманом через посредничество его оборотной стороны — авидьи.

Согласно учению буддистов, моменты бытия взаимно определяют друг друга. Обычно при перечислении их насчитывают двенадцать (см. BS, II, II, 19), при этом один — *saṃskāra* (предрасположенность) — относится по традиции к прошлому рождению, два — *jāti* и *jarāmaraṇa* (рождение и старость-смерть) — к будущему воплощению, а остальные — к настоящему. Благодаря сцеплению моментов бытия посредством причинной зависимости отпадает необходимость введения сверхприродной души (*атмана*) и вместе с тем сохраняется в неприкосновенности доктрина кармы. Авидья (неведение) считается главным звеном этой цепи, определяющим собою остальные. «Когда эта последовательность, начиная с Неведения, — пишет Шанкара от лица сарвастивады, — непрерывно вращается подобно водяному колесу, так что (ее составляющие) взаимно определяют друг друга, силою обстоятельств возникает целое» (BS, II, II, 19). Однако Шанкара спешит возразить, что даже если все эти элементы обуславливают друг друга, предыдущее (*pūṅva*) будет служить лишь причиной возникновения последующего (*uttara*), но при этом не станет более ясным источник возникновения целого — т. е. самого колеса. «Аналогично, — утверждает ведантист, — когда говорят о появлении частей горшка, предполагают, что существует некий иной агент этого действия (помимо самих частей). Значит, когда говорят о появлении горшка, в качестве порождающей причины подразумевают горшечников. Однако рассуждая о появлении горшка, обычно не видят в это время горшечников, создавших его, — видят только то, что уже создано (ими)» (BS, II, I, 18).

Для Шанкары проблема появления авидьи, раскручивающей колесо феноменального существования, равнозначна истории творения мира богом. Перед адвайтистом стояла трудная задача: примирить утверждения шрути о Брахмане как причине мира с провозглашением его неизменности²⁵. Разрешить это противоречие помогла концепция *vivartavāda* — весьма своеобразный вариант саткарьявады (учения о причинности, согласно которому следствие предсуществует в причине до акта творения). Согласно этой концепции, Брахман есть основа иллюзорно являющейся вселенной, многообразные свойства которой лишь «накладываются» (*adhyasyate*) на него. «Имя и форма (*nāmarūpa*), — пишет Шанкара, — которые составляют семена всего феноменального существования и образуются Неведением, как бы неразличимы от всеведущего бога, они не могут быть определены как реальные или нереальные и упоминаются в шрути и смрити как сила (*śakti*) Ишвары, называемая майей, или как пракрити. Но всеведущий бог отличен от них... Поэтому, подобно тому как пространство разделено

²⁵ «Ведь не существует изменения природы для лишнего частей, неразделенного» (BS, II, III, 17).

привходящими ограничениями (*upādhi*) в виде горшков и прочего, бог определяется именем и формой — созданиями Неведения» (BS, II, I, 14). Таким образом, модификации, следствия Брахмана в действительности суть лишь некоторые слова, названия, а изменения для него нет вовсе. Шанкара интерпретирует высказывание Чханд. Уп. (VI, I, 4) о металлических изделиях — модификациях (*vikāra*) металла в качестве *vācāgambha* (берущих начало в речи), подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они — суть этот металл. «Следствие — только словесная форма, оборот речи», — говорит он в комментарии на «Брахма-Сутры» (II, I, 14). Согласно адвайте, мир является посредством наложения многообразных качеств и понятий на неопределимую сущность, обладающую бесспорной реальностью, — подобно тому как прозрачное стекло окрашивается посторонним предметом, который виден сквозь него. Такое замутнение и делает стекло для нас воспринимаемым, явным. «Это наложение, определяемое таким образом, мудрые называют авидьей, а утверждение истинной природы того, что есть (т. е. Атмана) путем отделения (того, что накладывается на Атман), они называют Знанием (*vidyā*)» (BS, I, I, 1). В этом смысле источник мира и душ, тот субстрат, который в отличие от Брахмана изменяется, эволюционирует, случается, — есть майя, авидья²⁶.

Трактовка адвайтистом причинности как непреложного сохранения основы (которая с точки зрения высшей истины полагается вообще неизменной — т. е. не менявшейся) прямо направлена против буддизма. Хотя учение о причинной зависимости, вне всякого сомнения, составляло стержень и общее достояние всех буддистских школ, само это учение, фигурировавшее под названием *pratītya samutpāda* — «зависимое, обусловленное происхождение», — понималось весьма нетрадиционно. «Вот постулат сторонника моментальности, — пишет Шанкара, — при возникновении последующего момента предыдущий момент исчезает» (BS, II, II, 20). Такого рода причинность легче всего понять как функциональную зависимость. Следствие при этом не «порождается» причиной, поскольку при его возникновении нет передачи, «переливания» субстанции, по существу нет вообще какого-либо сцепления двух последовательных моментов бытия.

Для Шанкары же «невозможно возникновение следствия, которое не было бы окрашено собственной природой его причины» (BS, II, II, 20). В первом разделе второй главы комментария, где отношение причины и следствия разбирается в связи с основными положениями адвайты, Шанкара утверждает: «Хотя (все) лишено различий и не существует до (возникновения), для творца имеется некоторая преимущественная склонность (*atiśaya*) в молоке, а не в куске глины... Но тогда благодаря существованию такой преимущественной склонности в предыдущем состоянии, уничтожается учение асаткарьявада (о том, что следствие не предсуществует в причине) и упрочивается учение саткарьявада» (BS, II, I, 18). Как видим, формально это рассуждение направлено против вайшешиков, однако его положения в равной степени применимы и к буддизму. Разумеется, буддист мог бы возразить, что преимущественная склонность должна быть истолкована здесь как стечение условий, делающее возможным появление следствия. Но следует учесть, что суть возражений Шанкары не исчерпывается только изложением постулатов, характерных для учения об эволюции — *pariṇāmanavāda*, близкого устремлениям санкхьи. Как указывал Ф. Щербатский, представления о причинности в санкхье и буддизме

²⁶ Позднейшие последователи адвайты обычно различали майю — творческую силу бога, посредством которой появляется мир, и авидью — свойство индивидуального сознания — неведение души, которое сохраняется до ее освобождения. Шанкара использует эти термины как равнозначные, что помогает ему в полемике с буддистами перевести рассуждение из психологического в онтологический план.

полярно противоположны и потому взаимно дополнительные: в первой игнорируются качества, и развитие предстает в виде постоянного изменения самого субстрата (*prakṛti*), во втором же качества, лишённые основы, скачкообразно пульсируют, точнее — попеременно случаются. Шанкара со своей концепцией причинности стоит вне этой дуальности, в определенном смысле объединяя противоположные стороны двух своих противников. Эволюция (*paridāma*) допущена им в сферу авидьи, но основа мира — это неизменный Брахман, реальность которого сообщается и этой сфере как его собственной оборотной стороне: «Аналогично тому как Брахман — (то есть) причина, никогда не прекращает существования во все три времени, — вселенная, которая является следствием, никогда не разлучается с существованием во все три времени. Но существование едино. Таков дополнительный довод неразличения следствия и причины» (BS, II, I, 16).

Шанкара показывает, что для буддистов «подкладкой» мира стало небытие, отсутствие (*abhāva*), которое «вспучивается» последовательно наступающими моментами (*kṣaṇa*); он прав, когда говорит, что «недопущение постоянной и продолжительной причины влечет за собой (признание) возникновение сущего и не-сущего» (BS, II, II, 26). Однако аргументы, выдвинутые ведантистом против такой концепции, действительны лишь на уровне эмпирического знания. «Если бы сущее рождалось от не-сущего, — рассуждает он, — то допущение определенных причин стало бы бессмысленным, поскольку небытие лишено характеристик» (BS, II, II, 26). В этом случае, отмечает Шанкара, любые следствия могли бы появиться где угодно, что противоречит обычному опыту (см. BS, II, II, 20—21).

Подобный аргумент легко обратить и против учения самого Шанкары, в чем, впрочем, адвайтист отдавал себе отчет. «Если бы следствие появлялось от неизменной причины, то что угодно возникало бы где угодно — ввиду тождества (причины), — пишет он от лица сарвастивады (BS, II, II, 26). То, что лишено характеристик, равным образом может быть названо *bhāva* или *abhāva*; реальность его только постулируется адвайтистом — *благодаря обращению к священным текстам*. Вероятно, именно поэтому проблема причинности в адваите рассмотрена Шанкарой в разделе, посвященном Брахману как действующей и материальной причине мира. И когда Шанкара говорит, что словами «возникновение» и «уничтожение» определяются два состояния, называемые «начало» и «конец», вещи, пребывающей посредине (BS, II, II, 20), это можно рассматривать не только как возражение против доктрины моментальности, но и в более широком аспекте — как свидетельство о степени (или ступени) реальности феноменального мира (*sadasadanirvacanīya* — неопределимого в категориях реального и нереального). По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины до творения, с точки зрения различия состояний следствие считается несуществовавшим до творения». И далее: «Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до проявления в именах и формах» (BS, II, I, 17).

С трактовкой причинности непосредственно связано и отношение качества к его носителю (*dharma-dharmin-bhāva*). Буддисты отрицают реальность подобного отношения; по их мнению, субстрат тождествен своим качествам, сводим к ним, а единственная реальность — это самобытные элементы (*svalakṣaṇa*), которые на мгновение появляются из небытия и уходят туда же. В адваите связь качества и его носителя распространяется на все элементы феноменального мира. Вот слова Шанкары, которые кажутся прямо обращенными против положений буддистов, хотя сказаны они

в ином контексте: «Ведь у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы качественность» (BS, II, III, 29). Отношение *субстанция-качество* в адвайте рассматривается как более частное применение отношения порождения (*причина-следствие*). Тем самым это отношение опять-таки связано с творением мира Брахманом, которое в данном случае толкуется не как *временное* событие (что само по себе, как указывает Шанкара, представляет лишь уступку здравому смыслу), но как *временное* качественное определение Брахмана через феноменальные характеристики. Поэтому в системе Шанкары провозглашается: «Разумная сознательность составляет собственную природу души, так же как свет и тепло — (это собственная природа) огня. Ибо здесь не существует разделения на качество и его носителя» (BS, II, III, 29).

Неизменная основа эмпирических определений — это сам Брахман, его постоянным присутствием и объясняется, по мнению Шанкары, факт тождества субъекта восприятия и памяти: «И как могло бы возникнуть убеждение, — пишет он, — я (ранее) увидел то и вижу это (сейчас), если бы не было единого видящего (*drāstr*) прежде и потом?» (BS, II, II, 25). Сарвастивадин, признающий лишь реальность моментальных качеств, объясняет такое положение «подобием» (*sārdra*), точнее — координацией последовательных психических состояний. Для Шанкары установление общего субъекта предшествующего и последующего моментов происходит благодаря признанию единой природы атмана — его способности к восприятию (*anubhava*), его сознательности (*caitanya*, *jñāna*). «Возможно, — говорит адвайтист, — порой и появляется сомнение относительно внешнего объекта... — „та ли это (вещь) или подобная ей?“. Но никогда не бывает сомнения относительно воспринимающего (субъекта): „я ли это или только подобный мне?“, поскольку ощущается определенное тождество: „я, который вчера увидел, — сегодня вспоминаю“. Поэтому учение отрицающих (атман) непоследовательно» (BS, II, II, 25).

Разбирая аргументы буддистов в поддержку доктрины моментальности, Шанкара рассматривает возможность передачи усилия (*vyāraṅga*) от причины к следствию, т. е. от более раннего момента к более позднему (см. BS, II, II, 20). Если считать, указывает он, что при этом предыдущее мгновение продолжает длиться до наступления последующего, то причина и следствие окажутся одновременными (BS, II, II, 21), т. е. разница между ними исчезнет.

Это возражение ведантиста любопытно тем, что в определенном смысле такому положению соответствовали воззрения школы виджнянавада. Симультанными в ней стали источник ощущения и само это ощущение, т. е. содержание и акт познания, *poema* и *poesis*. Их одновременность означала, что остался лишь один момент (ведь в буддизме все последовательные моменты разнородны, и, значит, одновременное считается тождественным). Шанкара пишет, излагая посылки виджнянавады: «Кроме того, по правилу совместного восприятия происходит неразличение объекта и (его) осознания, так как оба они не могут быть восприняты порознь. А такого не происходило бы, если бы по сущности они были различны... Также и поэтому внешнего объекта не существует» (BS, II, II, 28).

В рамках самого буддизма виджнянавада была естественным развитием его эмпирических и сенсуалистических основ. Однако вместе с тем эта школа стала вехой на пути сближения буддизма с основными положениями традиционной философии. В самой адвайте можно найти немало точек соприкосновения с виджнянавадой²⁷ что, впрочем, не мешало Шанкаре вести активную критику последней.

²⁷ Ср., например, слова Шанкары о виджнянаваде: «Согласно этому учению, посредством наложения на сознание внутренних форм происходит вся мирская практика,

Виджнянавада сохранила только одну из пяти реальных скандх буддизма — скандху сознания (*viññāna*). «Нераздельна ведь сущность сознания, (но) смутно видящими различаются как бы отдельные: воспринимаемое (*grāhya*), воспринимающий (*grāhaka*) и восприятие (*saṃvitti*)», — читаем мы в компендиуме Шанкары от лица йогачар (СДСС, гл. IV, ч. 2, шл. 4). Виджняна у буддистов — термин многозначный, он может относиться как к конкретным психическим состояниям, так и к чистому сознанию, личному характеристик. Виджнянавадины в основном принимают таблицу элементов сарвастивады, однако все ее составляющие считаются производными от сознания. Поэтому и любой внешний объект (*bāhyārtha*) в виджнянаваде рассматривается как порождение сознания. У восприятия, объясняют буддисты, непременно должно быть допущено сходство (*sādhya*) с объектом, так как оно всегда появляется в виде определенного восприятия — будь то явление сознанию столба, стены или любого другого объекта чувств. «Но при таком допущении образ предмета (объясним) исходя из одного лишь (со)знания, — продолжает йогачар — воображаемый оппонент Шанкары, — поскольку (эти образы) заключены внутри (сознания) и представление о реальном существовании внешнего объекта бесполезно» (BS, II, II, 28). Ввиду того, что объекты даны нам лишь в восприятии, «экономнее» мыслить их тождественными восприятию, не задаваясь целью узнать, что порождает ощущения, — коль скоро практическая задача, стоящая перед буддистской философией — это перестройка в определенном направлении сознания человека.

Для опровержения этого тезиса буддистов Шанкара использует сутру Бадараяны (II, II, 28), которая звучит следующим образом: «Нет несуществования (объектов) — в силу восприятия». Действительно, восприятие не только создает для нас образ предмета, но и является одним из достоверных источников познания (*pramāna*). На уровне феноменального существования в адвайте оправданы все способы правильного рассуждения, действительно шесть праман и вполне осмысленна вся мирская и традиционная религиозная практика (см. BS, II, I, 14). «Лишь применимость или неприменимость праман может однозначно решить вопрос о возможности или невозможности существования», — пишет Шанкара (BS, II, II, 28); впрочем, такая проверка осуществима только на уровне эмпирической действительности, где «все обычные люди (*laukikāḥ*) воспринимают колонну, стену и тому подобное именно как объекты восприятия» (BS, II, II, 28).

По мысли Шанкары, нелогично и утверждение буддистов о несуществовании объекта на основании его сходства с собственным восприятием, так как трудно вообще вообразить сходство с чем-то, никогда не существовавшим. «Ведь и сами (буддисты) воспринимают отображения внешнего, как это свойственно всем людям, но (тем не менее) пытаются отрицать внешний объект, используя корень „vat“ («подобно») в словосочетании „подобно внешнему“. А иначе зачем бы им говорить „подобно внешнему“?» — отмечает ведантист (BS, II, II, 28).

С точки зрения виджнянавады, все человеческие восприятия подобны восприятиям во сне, иначе говоря, они иллюзорны. Йогачары пронизировали над представлениями вайбхашиков, которые, также признавая однородность всех восприятий, вынуждены были предположить, что сновидениям соответствуют реальные объекты. Продолжая вести рассуждение на уровне профанического знания, Шанкара указывает, что характеристики сна и бодрствования различны, поскольку объект, воспринятый

связанная со способами познания, его объектами и результатами» (BS, II, II, 28) и почти буквальное повторение этого положения в адвайте (BS, II, III, 30).

в сновидениях, иллюзиях и т. п., может быть устранен как неподлинный после пробуждения (см. BS, II, II, 29)²⁸. Интересно отметить, что термин, обозначающий иллюзию, волшебство в комментарии на эту сутру — слово «*śāṅ*». Будучи ключевым в данном рассуждении, оно позволяет перевернуть аргументацию адвайтиста и связать ее с другим уровнем реальности. В иной связи Шанкара пишет буквально следующее: «До реализации тождества Атмана и Брахмана все действия могут быть истинными как действия во сне до пробуждения» (BS, II, I, 14). отождествление адвайтистом сна и бодрствования с точки зрения высшей истины подтверждает, что в данном случае логическое исследование (*tarka*) играет у него вспомогательную роль и подчинено более общей задаче.

Доктрина майи в адвайте имела своим аналогом представление виджнянавады о предрасположенности (*vāsanā*). В комментарии Шанкары, в разделе, посвященном буддизму, *vāsanā* означает, как правило, тенденции, которые складываются до рождения и благоприятствуют определенным видам восприятий. «Известно, что многообразие знания обусловлено одними лишь тенденциями, ибо... допускается существование разнородного знания, вызванного тенденциями даже в отсутствие объекта например, во сне и т. п.), но нельзя допустить разнородность знания, исходя из (одних) объектов в отсутствие тенденций», — рассуждает йогачар в комментарии Шанкары (BS, II, II, 28).

Адвайтист возражает на это, что без допущения существования объектов сами тенденции оказались бы лишены источника. «И даже если они безначальны, — продолжает Шанкара, — этот бесконечный регресс будет лишены основания, как слепец, (ведомый) другим слепцом, а обычная человеческая практика окажется подорванной» (BS, II, II, 30). Остережемся только толковать этот аргумент буквально. Для Шанкары источник активности человека — это авидья, «ибо то, что душа выступает как деятель и вкушающий, обусловлено Неведением» (BS, II, III, 40). Таким образом, условием деятельности души должен быть весь сотворенный мир: инструменты (*kaṅga*) души, т. е. индрии, буддхи и т. п. (чья активность, кстати, продолжается и во сне), внешние объекты, прошлая карма и так далее. Сам по себе процесс феноменальной практики безначален, однако он зависит от позволения личного бога — Ишвары, который «следит за всякой деятельностью, пребывая во всех существах, создателя (*sākṣin*), уделяющего сознание всем... Освобождение также происходит от осознания, которое наступает по его милости» (BS, II, III, 41). Выступая персонализацией безличного процесса кармы, Ишвара распределяет плоды действия в соответствии с прошлыми усилиями людей, подобно тому как дождь только проявляет то, что уже заложено в растениях (см. BS, II, III, 42).

Несмотря на сходство функционирования авидьи в адвайте и формирования внутренних тенденций в учении буддистов, бесконечный регресс причинно-следственных связей феноменального мира разрывается ведантистом не потому, что он основан на реальных объектах, но благодаря идее творения. Знак помогает осознать, что процесс этот не самовластен по своей природе, значит, должен иметь конец. При этом собственная активность и личный выбор человека ничуть не обесценены тем, что Брахман изначально пребывает в нем как внутренняя душа и неизменная основа. По словам Шанкары, «усилие действующего агента имеет смысл, преобразуя причину в состояние следствия. Ведь сказано уже, что каждое отдельное

²⁸ «Ведь для пробудившегося может быть устранен объект, воспринятый во сне: „Ложно мое восприятие общения с великими людьми, ум мой был погружен в сонливую неподвижность, от этого и возникло подобное заблуждение“, — так (он говорит после пробуждения)» (BS, II, II, 29).

следствие несет в себе сущность причины (kāraṇasyātmabhūta), а то, что не пребывает в причине заранее, — недостижимо» (BS, II, I, 18). Поэтому все, что требуется от души, — это прийти к осознанию своей сущности как вечно бездеятельного атмана²⁹. Буддистов же вообще не интересует, как складывалась причинно обусловленная цепь ментальных состояний; имея дело с *данными* состояниями, которые обременены прошлыми тенденциями, их учение претендует на указание пути выпадения из кармы.

Возможность такого освобождения заложена, по мнению йогачар, в природе сознания (vijñāna). Основной их тезис сводится к тому, что сознание является самосветящимся (svayamprakāśa) и самоочевидным (svayamsiddha), т. е., подобно лампе, освещает не только объект, но и самое себя (см. BS, II, II, 28). Такая точка зрения по существу не отличается от позиции адвайтиста, что признает и Шанкара. Хотя ведантист и выступал против представления о том, что сознание может быть направлено на себя, однако, по его мнению, «как только появляется сознание, более нет никакого желания узнать его свидетеля (sākṣin), и поэтому нет оснований опасаться бесконечного регресса (который оказался бы неизбежным, если бы сознание схватывалось только чем-то отличным от собственной природы или другим сознанием)» (BS, II, II, 28). «Свидетель» сознания, отличный от других компонентов познавательного акта, — это атман; по сути своей лишенный характеристик. Только такое сознание (или знание — jñāna), «подобное свету, разлитому в пространстве, который не воспринимается только в силу отсутствия объектов, могущих быть освещенными, но не потому, что сам он не существует» (BS, II, III, 18), является самосветящимся и самодостаточным. Но нельзя, согласно Шанкаре, утверждать то же о виджняне буддистов, «вследствие предположения о различающих (характеристиках) сознания в виде возникновения, уничтожения и моментальности» (BS, II, II, 28).

Даже общее вместилище сознания (ālaya-vijñāna), которое буддисты рассматривают как основу и источник тенденций, лишено постоянной формы; оно растет и меняется вместе с изменениями конкретных ментальных состояний разных существ, кроме того, оно моментально. Алая-виджняна, по мысли Шанкары, не может даже служить основой сансары, так как «в отсутствие единого связующего, стягивающего три времени, или неизменного свидетеля всех объектов, невозможна мирская практика памяти, узнавания и прочего» (BS, II, II, 31). Если же алая-виджняна будет признана постоянной, тем самым уничтожится основная отличительная черта буддизма — доктрина моментальности, а сама алая-виджняна приблизится к традиционному представлению об атмане. На деле ближе всего к атману стоит двадцатый элемент в таблице виджнянавады — так называемое «чистое сознание» (citta-mātra), однако Шанкара не упоминает о нем в своем комментарии.

Что касается шуньявады, то это учение едва удостоилось двух предложений в тексте ведантиста. Как пишет Шанкара, «не предпринимается какой-либо попытки его отвержения, поскольку оно противоречит всем способам достоверного познания» (BS, II, II, 31). Значительно полнее эта школа представлена в «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе». «Нет реального (sat), нет нереального, нет реального и нереального, и нет отличного от этих двух», — заявляет в компендиуме мадхьямик (СДСС, гл. IV, ч. I, шл. 7). И далее: «Установлено, что сущность есть пустота (śūnyam tattvam iti sthitam), (поскольку она лежит) вне сферы четырех возможностей»

²⁹ «Если бы деятельность была присуща душе по ее собственной природе, джива не могла бы освободиться от этого, как огонь не может лишиться тепла» (BS, II, III, 40).

(СДСС, гл. IV, ч. I, шл. 10). В принципе подобное толкование может быть сближено с представлением адвайты об Атмане-Брахмане, лишенном всех определений, так как отсутствие (*abhāva*) понимается в шуньяваде именно как невозможность приписать реальности какие-либо различия. Как сказано в компендиуме Шанкары от лица шуньявады, «у атмана нет родовых и индивидуальных характеристик, и значит, он не существует; (отсюда) следует (вывод) об отсутствии объектов, и даже сознания не существует» (СДСС, гл. IV, ч. I, шл. 17—17 1/2). Это положение сопоставимо со словами Шанкары: «Тот, кто видит в Атмане, который есть блаженство, хотя бы маленькое отличие от невозможности быть определенным, не свободен от страха сансары» (BS, I, I, 19).

В системе мадхьямиков было выдвинуто учение о двух аспектах реальности, которое подхватила адвайта. Шанкара пишет в своем комментарии: «Брахман известен в двух аспектах: в одном — как наделенный ограничениями благодаря различным характеристикам вселенной, которая является производением имени и формы, и в другом — как лишенный всех характеристик и противоположный (первому)» (BS, I, I, 12). Возможно, нежелание Шанкары разбирать подробно воззрения шуньявады в какой-то степени объясняется близостью теоретических положений обеих систем. Однако сам Шанкара воспринимал мадхьямиков (как и представителей прочих буддистских школ) в качестве своих основных противников. Ведантист убежден, что право говорить о бесплодности всех определений появляется лишь после перехода на новый уровень реальности. «Без достижения иной сущности, — предостерегает он мадхьямика, — нельзя отрицать феноменальную практику, устроенную в соответствии со всеми способами достоверного познания» (BS, II, II, 31). Человек, который воспринимает предметы естественным образом, но произвольно толкует свои восприятия, «уподобился бы тому, кто ест и говорит: я не вкушаю и я не насыщаюсь» (BS, II, II, 38). Поэтому уровень *paramārtha* непременно предполагает предварительное восхождение к высшей сущности, которое с точки зрения адвайтиста принципиально неосуществимо без обращения к речениям *упанишад*.

Итак, мы подробно рассмотрели полемику Шанкары с неортодоксальными школами. Настало время подвести итоги. В чем же суть всей этой многообразной аргументации, где основа действительного расхождения систем? Ответ, вероятно, покажется, тривиальным: хотя на первый взгляд спор ведется на чисто логических основаниях, зерно его составляет обращение Шанкары к священным текстам. Вот как преломляется установка ведантиста на речения шрути в его полемике с каждой из неортодоксальных систем:

1. Материалисты утверждают, что атман есть тело, или собрание индрий и т. п. Тезис Шанкары гласит: *существуют тексты упанишад*, они говорят об атмане как противоположном всему, что может быть объективировано. Атман — это чистое сознание, которое никогда не может обернуться на самое себя, он принципиально несказуем, невыразим. *Функция священных текстов уникальна*: они дают возможность приблизиться к атману, не научить ему, но подвести обычных людей вплотную к этой сущности бытия, постепенно снимая одну за другой все характеристики (начиная с тела), которыми первоначально ее наделяют.

2. Джайны согласны, что существует атман, отличный от тела; есть и невидимая сила (*adr̥ṣṭa*), организующая для него все новые воплощения; возможно спасение от круга перерождений. Однако, по их мнению, реальность внутренне противоречива, так что равным образом справедливы ее противоположные определения. Поэтому и освобожденная (*siddha*) душа остается познающей, деятельной (в потенции) и протяженной.

Шанкара признает, что в священной традиции веданты также имеются разные, зачастую противоположные определения души и мира. Тем не менее, согласно Шанкаре, противоречивость текстов является лишь кажущейся, *так как все тексты можно разделить на две группы — paraṁāthika и vyavahārika — в зависимости от уровня подготовки слушателей.* Разумеется, в абсолютном смысле ни одно слово не может иметь отношения к атману, но все же в адвайте «установлено, что речения, трактующие Брахмана как лишенного всех определений, имеют большую ценность, чем те, которые говорят о нем как о наделенном качествами» (BS, IV, III, 14). Если же возникает сомнение, к высшему или низшему атману относится то или иное знание, то «вопрос этот должен быть разрешен, исходя из контекста высказываний» (BS, I, I, 11). Тексты низшего уровня, отмечает Шанкара, имеют метафорический смысл; в них говорится о творении мира, о деятельной природе души, ее определенной (минимальной) величине и тому подобном.

3. Наконец, бросается в глаза удивительное сходство теоретических положений шуньявады и адвайты Шанкары. В работе мы отвлеклись от проблемы исторического влияния буддизма на веданту, нас интересовало просто их взаимное противостояние, точнее, то, как его представлял себе Шанкара. Мадхьямики утверждали, что подлинной реальности не могут быть приписаны определения, что спасение возможно именно на пути снятия всех характеристик сознания и т. п. Те же тезисы, почти буквально, повторяет и адвайта. И все-таки Шанкара рассматривал буддистов как своих основных противников, считая глубоко чуждым своей системе учение, которое может быть интерпретировано как род психотехники.

Ключевое изречение, проливающее свет на полемику Шанкары с буддистами, гласит: «Ни одно из речений писания не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно постоянно присоединяться к ранее установленным, даже если (последние) сами по себе лишены противоречий и образуют целое» (BS, II, III, 17). Поэтому, согласно Шанкаре, *вторая группа текстов (vyavahārika) не менее важна, чем первая,* — т. е. должны быть полностью приняты высказывания шрути о творении, которое начинается как «игра» (līlā) бога (см. BS, II, 1, 33), об источнике авидьи и т. п. Только благодаря существованию таких текстов человек, который находится на пути к освобождению, имеет возможность ухватиться за нечто внешнее по отношению к самому себе, за нечто, бывшее во времени (пока это время имеет для него значение).

Благодаря текстам, которые имеют лишь метафорическое значение и все же должны быть приняты серьезно и целиком, человек может рассматривать свой путь к спасению как путь к тому, что уже есть и было — до него, — а не просто как перестройку и повышение уровня своего сознания. По словам Шанкары, «первопричина (mūlakāraṇa) производит все следствия, вплоть до последнего, подобно актеру составляя первые слова всей феноменальной практики» (BS, II, I, 18), т. е. Брахман прежде всего должен быть понят как источник мира. Только на высшей ступени (когда путь уже закончен) можно утверждать, что «в этот Атман нет и не может быть вхождения» (BS, IV, III, 14). Лишь после качественного перехода сознание раскрывает свою сущность самосветящегося и самоочевидного, поэтому тезис буддистов, согласно которому сознание всегда проявляется таким образом, с точки зрения Шанкары явно недобросовестен и основан на смешении различных уровней восприятия.

Именно на примере полемики Шанкары с неортодоксальными системами — главными противниками ведантиста — становится очевидным, что тексты шрути не представляют собой какого-то чужеродного привеска к адвайте, не являются данью времени или «национальным суевериям». Не-

обходимость обращения к ним, укорененность в этих текстах были обусловлены внутренними закономерностями самой системы Шанкары, ее основными теоретическими положениями.

Н. В. Исаева

THE POLEMICS OF SANKARA AGAINST UNORTHODOX DOCTRINES
IN THE COMMENTARY ON THE «BRAHMA-SUTRAS»

N. V. Isayeva

Vedānta, the philosophical school one of whose founders was the Indian philosopher and religious leader Śaṅkara (8th — 9th cc). formed the theoretical foundation of renewed Brahmanism. The system of Śaṅkara is known as *advaita-vedānta*, i. e. a system concerned with «non-duality»; its aim is to prove the oneness of the human spirit with the higher Brahman. Among the most irreconcilable opponents of *advaita* were the unorthodox teachings of *lokyāta* (ancient Indian materialism) and two 'heretical' systems, Buddhism and Jainism. Śaṅkara's attack on these opponents, in the commentary on the *Brahma-sutra* (his principal work), is carried on at two levels. At the lower level the argument is pursued from the standpoint of logic and common sense, with which the second (polemical) chapter of the commentary is saturated. But the real meaning of the *advaitist's* criticism is revealed only by study of his own answers to the questions touched upon at this level. The higher level of reasoning (*paramārthika*) reflects the essential difference between the systems. According to Śaṅkara, this level presupposes, as a basic necessity, study of the sacred texts and construction of a coherent picture of the world. Śaṅkara's reading of the *śruti*, which is the core of his polemic against the unorthodox schools, is angled differently for each of the schools he criticises. It is just this example of polemical argument which plainly shows that orientation on the sacred texts is immanent in the theoretical structure of the *advaita* system.