



F. M_ax
M_üller

The six systems
of Indian
philosophy

New York
Longmans, Green and Co.
London and Bombay
1899

Ф. М а к с
М ю л л е р

Ш е с т ь с и с т е м
и н д и й с к о й
ф и л о с о ф и и

Перевод с английского

Академический Проект
Москва
2020

УДК 1/14
ББК 87
М11

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«Культура России»*

Мюллер Ф. М.

М11 Шесть систем индийской философии / Пер.
с англ. — М.: Академический Проект; Альма Матер,
2020. — 432 с. — (Серия «Концепции»)

ISBN 978-5-8291-3234-7

Эта книга принадлежит перу виднейшего немецко-английского филолога, индолога и мифолога, профессора Оксфордского университета Макса Мюллера (1823–1900) — одного из основоположников научного религиоведения, редактора первого в Европе издания Ригведы, переводчика Упанишад, Джаммапады и буддийских текстов, ученого, многие годы отдавшего изданию серии «Священные книги Востока» (более 50 томов). Научные труды самого Мюллера, посвященные главным образом индийской философии и языковедению, вопросам сравнительного изучения мифов и религиозных представлений разных народов, неизменно отличал «талант живого художественного изложения, благодаря которому самые сухие предметы делались интересными и увлекательными». В его последней большой работе «Шесть систем индийской философии» (1899) прослеживается развитие древней индийской философии начиная с периода, предшествующего Упанишадам, рассматриваются ее история в буддийский и ведический периоды, основные философские учения и общие идеи. На русский книга была переведена в 1901 году, и с тех пор она считается фундаментальным трудом по индийской философии и религии.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-3234-7

© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

Предисловие

Не без опасения я на склоне своих лет решаюсь предъявить моим сотоварищам по работе и всем интересующимся развитием философского мышления человечества некоторые из замечаний о шести системах индийской философии, накопившихся в моих записных книжках в течение многих лет. Еще в 1852 году я опубликовал свою первую работу относительно индийской философии в *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. Но другие занятия, в особенности работы по приготовлению полного издания Ригведы и обширного комментария к ней, не позволили мне в то время продолжать вышеупомянутую работу по индийской философии, хотя мой интерес к ней как к самой важной части литературы Индии и всемирной философии никогда не ослабевал. Этот интерес снова возгорелся с прежней силой, когда я заканчивал «Священные книги Востока» (тома I и XV), свой перевод упанишад, этих древних источников индийской философии, и в особенности философии веданты — системы, в которой, по моему мнению, человеческое мышление достигло своего апогея. Некоторые из других систем индийской философии тоже от времени до времени возбуждали любознательность ученых и философов в Европе и в Америке; в самой Индии произошло возрождение философских и теологических наук — хотя и не всегда в надлежащем направлении; и это возрождение, если только оно поведет к более деятельному сотрудничеству европейских и индийских мыслителей, может в будущем привести к очень важным следствиям. При подобных условиях появилось и неоднократно высказывалось желание относительно издания более общего, но охватывающего изложение шести систем, в которых вполне осуществилось философское мышление Индии.

В недавнее время превосходные работы профессоров Дейссена и Гарбе в Германии и д-ра Тибо в Индии дали новый импульс этим исследованиям, важным не только для санскритологов по профессии, но и для всех желающих познакомиться со всеми решениями вечных мировых вопросов, предложенными наиболее даровитыми человеческими расами. «Подобные исследования, — говорит один из выдающихся людей, — не составляют теперь любимого

конька немногих специалистов, а интересуют целые нации»*. Работа профессора Дейссена о Философии веданты (1883) и его перевод Веданты-сутр (1887); последовавшая за переводом Санкхьи-сутр профессора Гарбе (1889) его работа о философии санкхьи (1894) и наконец старательный и в высшей степени полезный перевод Веданты-сутр доктора Тибо в 34 и 38 томах священных книг Востока (1890 и 1896) отмечают новую эру в изучении двух наиболее важных философских систем древней Индии и поставили имена авторов этих произведений в первом ряду европейских санскритологов.

Издавая результаты моих собственных исследований индийской философии, я имею в виду не столько новое изложение положений каждой системы — изложение это сделано ясно и основательно известными авторами главных философских систем Индии, — сколько более подробный отчет о философской деятельности индийского народа с древнейших времен и указание на то, насколько тесно не только религия, но и философия обитателей Индии связана с их национальным характером. Такой взгляд в последнее время превосходно отстаивал профессор Найт из Университета св. Андрея**.

Такое богатое развитие философского мышления, какое мы видим в шести системах философии, могло иметь место только в такой стране, как Индия, обладающей известными физическими особенностями. В древней Индии едва ли могла иметь место суровая борьба за существование. Природа щедро давала людям необходимые средства существования, и люди, обладавшие немногими потребностями, могли жить там подобно лесным птицам и подниматься подобно им к синему небу, к вечному источнику света и истины. Какая другая забота могла быть у людей, которые, укрываясь от жары и от тропического солнца, искали убежища в тенистых рощах или в пещерах гор, кроме размышления о мире, в котором они появились неизвестно как и неизвестно почему? В древней Индии, поскольку мы знаем о ней из вед, навряд ли существовала какая-либо политическая жизнь; а стало быть, не было ни политической борьбы, ни муниципального честолюбия. В то время не существовало еще ни науки, ни искусства, на которые могла быть направлена энергия этой высокодаровитой расы.

* Слова вице-короля Индии (см. «Times», 8 ноября 1898).

** См. «Mind», т. V, № 17.

У нас, задавленных газетными известиями, парламентскими отчетами, ежедневными открытиями и рассуждениями о них, почти не имеется досуга для того, чтобы заниматься метафизическими и религиозными вопросами; напротив, эти вопросы составляли почти единственный предмет, на который древний обитатель Индии мог расходовать свою умственную энергию. Жизнь в лесу не была невозможностью при теплом климате Индии, и при отсутствии самых первобытных средств сообщений что было делать членам небольших поселений, рассеянных по стране, как не выражать удивление перед Вселенной, которое составляет начало всякой философии? Литературное честолюбие едва ли могло существовать в то время, когда еще не было известно само искусство письма, когда не было другой литературы, кроме устной и сохраняемой в памяти, развившейся до крайнего и почти невероятного предела благодаря старательной и выработанной дисциплине. В такое время, когда люди еще не могут думать об общественном одобрении или о личной выгоде, они больше думают об истине — и это объясняет вполне независимый и честный характер их философии.

Я давно уже желал более близкого ознакомления своих современников с результатами национальной индийской философии, возбуждения в них, если это возможно, симпатии к честным усилиям этой философии осветить темные проблемы существования как объективного мира, так и субъективного духа, знание мира коего составляет в конце концов единственное доказательство существования мира объективного. Положения каждой из шести систем индийской философии в настоящее время хорошо известны или легко доступны — более доступны, сказал бы я, чем даже положения главных философов Греции или современной Европы. Мнения творцов шести главных школ индийской философии дошли до нас в форме кратких афоризмов, или сутр, так что почти нет никаких сомнений относительно положения, занимаемого каждым из этих философов на великой арене мышления. Мы знаем, какое громадное количество труда израсходовано, и теперь еще расходуется, для точного определения взглядов Платона и Аристотеля, и даже взглядов Канта и Гегеля, относительно наиболее важных вопросов их философских систем. Даже по отношению к еще живущим философам часто имеются сомнения относительно точного значения их заявлений, относительно того, материалисты они или идеалисты, монисты или дуалисты, теисты или атеисты. Индусские философы ред-

ко оставляют нас в сомнении относительно подобных важных вопросов, и они никогда не допускают двусмысленностей, никогда не стараются скрывать своих мнений ввиду их возможной непопулярности. Капила, например, творец или герой философии санкхьи, прямо признает, что его система атеистическая (анишвара), без действующего, активного Бога, и несмотря на это его современники признавали его систему законной, т. к. она была последовательно логична и допускала, даже требовала, некоей трансцендентальной и невидимой силы — так называемой *пуруши*. Без *пуруши* не было бы эволюции *пракрити* (первобытной материи), не было бы объективного мира, не было бы действительности созерцателей, т. е. *пуруши* (духа). У нас названия обладают такой силой, что авторы систем, с очевидностью не допускающих активного Бога, тем не менее избегают названия атеистов — мало того, они пытаются ввести контрабандой в свои системы этого деятельного Бога, чтобы только избежать неприятного обвинения в атеизме. Это приводит к философской двусмысленности, если не к бесчестности, и часто мешает признанию Божества, свободного от всех оков человеческой деятельности и личности и, однако, одаренного мудростью, могуществом и волей. С философской точки зрения никакая теория развития, древняя или новая (в санскрите *паринама*), не может допустить творца, или правителя мира, и потому философия санкхьи без страха признает себя анишварой, т. е. безбожной, предоставляя другой философии — йоги (*yoga*) находить в старой системе санкхьи место для Ишвары, т. е. личного Бога. Любопытнее всего то, что такой философ, как Шанкара, — самый решительный монист, а защитник Браммы как причины всего описывается идолопоклонником, т. к. он видит в идолах, несмотря на всю их отвратительность, символы Божества, полезные, по его мнению, для невежественных, даже в том случае, если эти последние не понимают того, что скрывается за идолами, каково их истинное значение.

Всего более я преклоняюсь перед философами Индии за то, что они не пытаются обмануть нас относительно их принципов и последствий их теорий. Если они идеалисты, доходящие даже до нигилизма, они и говорят это нам; если они полагают, что объективный мир требует реального, хотя бы и не необходимо видимого или осязаемого субстрата, они никогда не боятся высказать это. Они идеалисты или материалисты, монисты или дуалисты, теисты или атеисты

открытые (*bona fide*), потому что у них любовь к истине сильнее всякой другой любви. Ведантист, например, бесстрашный идеалист и в качестве мониста отрицает реальность всего, кроме всемирного Духа, Браммы, который и объясняет весь мир явлений. Наоборот, последователи санхьи, хотя они тоже идеалисты и верят в невидимого *пурушу* (субъект) и в невидимую *пракрити* (объективную субстанцию), не оставляют нас в сомнении относительно того, что они атеисты и признают себя таковыми, поскольку дело идет о существовании активного Бога как творца и правителя мира. Они не желают ни на дюйм уклониться от избранной ими позиции. Прежде всего они рассматривают орудия знания, какими обладает человек. Эти орудия — чувственное восприятие, вывод и авторитет слова; и т. к. ни одно из этих орудий не может дать нам знания о Высшем существе как личном творце и правителе мира, то Капила ни разу не говорит о Нем в своих сутрах. И однако как строгий логик он не доходит до утверждения, что он может доказать несуществование такого Существа, а, подобно Канту, довольствуется утверждением, что он не может установить его существование при помощи обычных орудий доказываемого знания. Ни в одном из этих утверждений я не вижу, как видели другие, каких-нибудь следов умственной трусости, я вижу только желание оставаться в строгих границах знания, доступного для человека. Капила не аргументирует против возможности даже вульгарных богов, вроде Шивы, Вишну и всех иных, он только считает их *Ganyes varas* или *Karyes varas*, производными и временными богами (Сутра III, § 7, комм.); он признает даже за высшим Ишварой — Богом, творцом и правителем мира, как его постулируют другие системы или религии, только феноменальное существование, хотя при этом мы всегда должны помнить, что для него нет ничего феноменального, ничего ограниченно-го в пространстве и во времени, что в конце концов не основывалось бы на чем-нибудь реальном и вечном.

И однако тут следует сделать известное различие. Капила смело признает себя атеистом, но он отнюдь не нигилист (настика). Он во всяком человеке признает душу, которую называет *пуруша* (буквально человек, или дух, или субъект), т. к. он полагает, что без такой силы, без такой бесконечной *пуруши пракрити* (первобытная материя с ее бесконечной потенциальностью) осталась бы навсегда мертвой, без движения и без мысли. Движения, развитие, изменения и разнообразия *пракрити* могут быть объясне-

ны только присутствием *пуруши* и его временным интересом к *пракрити*, так же как движения железа объясняются присутствием магнита. Все это движение, однако, только временное, и высшая задача философии Капилы состоит в том, чтобы заставить *пурушу* отвести свои взоры от *пракрити*, чтобы остановить его деятельность и возвратить ему (духу) его единство, уединенность, независимость и совершенное блаженство.

Чтобы мы ни думали о взглядах на мир, излагаемых в санкхье, в веданте и в других системах индийских философов, мы не можем не удивляться одному свойству этих систем — прямоте и полной свободе, с которой они разрабатывались. Как бы ни казался нам несовершенным в литературном отношении стиль, коим выражена эта философия, он представляется мне совершенством в смысле философской разработки. У нас не появляется ни малейшего сомнения относительно мнений, которых держится каждый из философов. Мы можем не понять развития и диалектического красноречия, с которыми излагают свои идеи Платон и Гегель, но всегда в состоянии оценить полную свободу, свежесть и прямоту, с которыми ищущий истины идет своей дорогой, не уклоняясь ни вправо, ни влево.

Всякий философ по самому существу философии должен быть еретиком, в этимологическом смысле этого слова, т. е. свободно избирающим даже тогда, когда он, подобно ведантистам, по той или другой причине преклоняется пред избранной им Ведой, как пред хранилищем откровенного авторитета.

Иногда замечали, что индийская философия только утверждает, но не доказывает, что она вся целиком положительная, а не аргументированная. До известной степени это может быть и верно, и в особенности относительно философии веданты; но следует помнить, что почти всегда первый вопрос, который ставится каждой индусской системой философии, — это вопрос о том, каким образом мы познаем? Давая таким образом первое место ноэтике (теории познания), мыслители Востока, по моему мнению, выше большинства философов Запада. Вообще говоря, они признают три законных орудия, посредством которых мы можем приобретать знание: восприятие, вывод и авторитет, но авторитет, свободно выбираемый или свободно отвергаемый. В некоторых системах такой авторитет есть откровение (шрути, шабда, веда), в других — это слова какого-нибудь признанного учителя (аптавачана). Поэтому-то

философы санхьи, признающие себя зависимыми только от размышления (манана), тем не менее могут принимать некоторые из заявлений веды так же, как они приняли бы мнения выдающихся людей (сишты), хотя при этом всегда с оговоркой, что даже Веда никогда не может сделать ложное мнение истинным. Такой же относительный авторитет признается за *смрити* (преданием), но и тут с оговоркой, что предание не должно противоречить *шрути* (откровению).

Подобное рассмотрение источников, авторитетов человеческого познания (праманы), конечно, должно составлять введение во всякую систему философии, и ясное понимание этого, кажется мне, составляет высокую заслугу индийской философии. Сколько бесполезных споров было бы устранено, в особенности между еврейскими, магометанскими и христианскими философами, если бы отводилось надлежащее место вопросу о наших законных или существенно возможных путях к знанию — о восприятии, выводе, откровении или каких бы то ни было иных путях.

Основываясь на таких изысканиях о доказательствах истины, индуские философы строили свои философские системы или свои различные понятия о мире, ясно указывая, что они признают за доказанное, и потом шаг за шагом подвигаясь от оснований до вершин их систем. Ведантист, указав причины, почему для него откровение (или веда) выше чувственного восприятия и вывода, по крайней мере для открытия высшей истины (парамартха), ставит *шрути* на место чувственного восприятия и признает за этим восприятием и выводом авторитет, ограничивающийся только пределами феноменального (вьавхарика) мира. Понятие о мире, выводимое из вед, и главным образом из упанишад, поистине удивительно. Оно едва ли могло быть достигнуто внезапной интуицией или вдохновением, оно предполагает продолжительную подготовку метафизического мышления, не нарушаемого никакими посторонними влияниями. Все существующее признается Единым, т. к. если допустить существование чего-либо, кроме абсолютного Единого, или Высшего существа, если бы рядом с Единым мог существовать Второй, то он составлял бы границу того, что постулируется как безграничное, так что понятие Единого было бы самопротиворечащим. Тут для индийского философа появляется такой вопрос: каким образом при существовании только Единого возможна множественность в мире, каким образом возможны постоянные изменения в нашем опыте? Индийский философ знает, что абсолютная и неопределимая сущность,

именуемая им Брахманом, не могла получить импульса к изменению ни от себя самой, ибо она совершенна, ни от других, ибо она Едина, без Второго.

Что же может сказать философ об этом разнообразном и вечно изменяющемся мире? Он может сказать только одно, а именно: мир нереален и не может быть реальным, что следует признать результатом незнания (авидьи), — не просто индивидуального незнания, а незнания, нераздельного с человеческой природой. Это незнание, хотя и в высшей степени нереально, существует, но может быть уничтожено знанием (видьей), т. е. знанием, доставляемым ведантой; и т. к. все, что может когда-либо быть уничтоженным, не может считаться реальным, то и это космическое незнание должно быть рассматриваемо не как реальное, а только как временное. Нельзя сказать, что оно существует, нельзя сказать и того, что оно не существует; совершенно так же, как и наше обыкновенное невежество не может иметь притязаний на абсолютную реальность и постоянство, хотя мы временно и страдаем от него. Невозможно определить *авидью*, так же как невозможно определить и Брахмана, с тем, однако, различием, что первое может быть уничтожено, а второй никогда. Потому, согласно веданте, мир явлений, вызываемый подобно миражу в пустыне, имеет реальность только в Брахмане. Но следует при этом помнить, что воспринимаемое нами никогда не может быть абсолютным Брахманом, а только извращенным его изображением; совершенно так же, как луна, которую мы видим разнообразной и колеблющейся в ее постоянно изменчивых отражениях на волнующейся поверхности моря, не есть реальная луна, хотя и получает свои феноменальные свойства от реальной луны, пребывающей неизменной в ее отдаленности. Что бы ни думали о подобном взгляде на космос, этот космос, следует помнить, включает и нас самих так же, как и то, что мы называем объективным миром, — очевидно, что к нему нельзя применить нашего термина «нигилизм».

Существует только одно реальное бытие — Брахман; но оно невидимо, и его истинные свойства не воспринимаемы никакими чувствами; без него ничто, существующее в нашем знании, не может существовать: ни наше я, ни то, что в нашем познании есть не наше.

Это одно понимание мира — понимание веданты; иное понимание санкхьи, которая признает наши восприятия восприятиями чего-то субстанционального — *пракрити*

(потенциальности всех вещей) и рассматривает воспринимающую личность как вечно индивидуальную, не признавая ничего, кроме этих двух сил; своим соединением, или отождествлением, они создают то, что мы называем миром, а своим различием, или разделением, производят конечное блаженство, или абсолютность.

Эти два взгляда на мир и другие, менее важные, излагаемые другими системами индийской философии, составляют реальный объект того, чем вначале хотела быть философия, т. е. объяснением мира. Такая определяющая идея дает даже догадкам Фалеса и Гераклита место среди исторических представителей развития философского мышления рядом с Платоном и Аристотелем, Декартом и Спинозой. Я требую почетного места в этой Валгалле для представителей веданты и санкхьи. Разумеется, можно определить смысл философии таким образом, чтобы исключить даже таких людей, как Платон и Спиноза, и наоборот, включить всех ботаников, энтомологов или бактериологов. Название, конечно, не важно, но важно определение. И если до сих пор никто, не прочитавший и не изучавший произведения Платона и Аристотеля, Декарта и Спинозы, Локка, Юма и Канта в оригинале, не называл себя философом, то, я надеюсь, настанет время, когда человек, не знакомый, по крайней мере, с двумя главными системами древней индийской философии — ведантой и санкхьей, — не будет признаваться за философа. Президент, как бы могуществен он ни был, не именуется Его Величеством, почему же наблюдатель, собиратель и анализатор, каковы бы ни были их сведения, будет именоваться философом?

Обыкновенно никто лучше автора не может знать недостатков его книги, и я могу сказать поистине, что не многие настолько сознают дефекты моей Истории индийской философии, как я сам; мою работу нельзя назвать историей, т. к. в ней почти совершенно отсутствует хронология. Я имел намерение в моей книге дать только изложение некоторых выдающихся пунктов шести признанных систем индийской философии. Я не имею притязаний на полноту; наоборот, если я и имею какое-либо притязание на похвалы, то только за попытку выпустить то, что казалось мне менее важным и не могущим возбудить сочувствие читателя-европейца. Если мы желаем, чтобы наши друзья полюбили наших друзей, мы не рассказываем о всех их хороших качествах, а останавливаемся на двух-трех наиболее хороших сторонах их характера. Это я и пытался сделать для

моих старых друзей — Бадараяны, Капилы и других. Но даже и при этом невозможно было избежать повторений при изложении каждой из шести систем, потому что во всех них много общего, с небольшими видоизменениями; чем более я изучал различные системы, тем более признавал верность мнения Виджнянабхикшу, что за разницей между шестью системами кроется общий фонд того, что можно назвать национальной или народной философией, огромное озеро философских мышления и языка, далекого от севера в этом далеком прошлом, из коего каждый мыслитель мог черпать то, что было ему нужно. Потому я не буду удивлен, если ученые-санскритологи осудят меня за большие упущения, а изучающие философию скажут, что в моей книге слишком много по одному и тому же вопросу, обсуждаемому шестью различными школами. Я сделал, что мог, — может быть, и многое, — и буду считать себя вознагражденным, если мне удастся возбудить интерес к так долго пренебрегаемой сокровищнице философского мышления и если моя работа как можно скорее будет заменена более полным и более охватывающим исследованием индийской философии.

Один из моих друзей, туземец Индии, у которого я спросил о различной степени популярности различных систем философии в Индии в настоящее время, сообщил мне, что единственная система, которую можно назвать живой в настоящее время, есть веданта с ее разветвлениями — Адвайта, Мадхва, Рамануджа и Валлабха. Он пишет, что веданта, смешанная с религией, сделалась новой верой и теперь во всех сектах можно найти ученых пандитов, которые изучили и могут излагать по крайней мере главнейшие сочинения, как то: Упанишады, Брахма-сутры и комментарии Ачарьи и Бхагавадгиты. Изучаются также и менее важные трактаты, например Паннадаши и Йога-вашиштха. Пурвимианса изучается в южной Индии, но не в других частях страны, хотя иногда и приносятся еще дорогие жертвы. В последнем году в Бенаресе была совершена *агнишитома*.

Из других систем только у ньяи есть последователи, особенно в Бенгалии, но изучаются обыкновенно не древние сочинения, а позднейшие полемические трактаты.

Вайшешика забыта так же, как и йога, и сохраняются они только в чисто практической и выродившейся форме.

Можно опасаться, что даже и эти небольшие остатки философского изучения исчезнут через 25–30 лет, т. к. современная молодежь, даже принадлежащая к ортодоксаль-

ным брахманским семьям, не занимается философией, не встречая поощрений таких занятий.

Хотя и можно пожалеть, что старый метод философского изучения вымирает в Индии, но мы должны приветствовать новых ученых, которые, изучив европейскую философию, посвятили себя почетному делу ознакомления всего мира со своей национальной философией. Я надеюсь, что моя книга будет полезна для таких ученых, указав им, в каком направлении они лучше всего могут помочь нам в наших попытках отвести надлежащее место таким мыслителям, как Капила и Бадараяна, в ряду выдающихся философов Греции, Рима, Германии, Франции, Италии и Англии. Может показаться, что энтузиазм туземных ученых в некоторых случаях заводит их чересчур далеко и что смешение философской пропаганды с религиозной и теософской — смешение, как утверждают, неизбежное в Индии, — всегда опасно. Но такие журналы, как «Пандит», «Брахмавадин», «Свет Истины» и в последнее время Журнал общества буддийских текстов, оказали очень важные услуги. Нам необходимы тексты, переводы и всякие данные, могущие уяснить хронологию индийской философии. Этот труд не должен ограничиться санскритскими текстами. На юге Индии существует философская литература, в которой хотя и заметны ясные следы санскритского влияния, но которая содержит в себе и оригинальные туземные элементы, чрезвычайно важные для истории. К несчастью, до сих пор только немногие ученые принялись за изучение дравидийских языка и литературы; молодые ученые, жалующиеся, что в санскритской литературе теперь уже нечего изучать, нашли бы полное вознаграждение за свои труды в этой сфере. Как много может быть сделано изучающими тибетскую литературу для поддержания изучения индийской философии, доказано в последнее время трудами Сарат-Чандра-Даса и Сатиш-Чандра-Ахарья-Видьябхушана и их друзей.

В заключение изъявляю признательность Гугу, переводчику Вайшешика-сутр и автору «Философии упанишад», просмотревшему корректуру моей книги. В семьдесят шесть лет у человека не могут быть такие глаза и память, какие у него были в двадцать шесть, и тому, кто в своей молодости часто оказывал подобную помощь старшим и своим сверстникам, позволительно обращаться за помощью к младшим.

Введение

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФЫ

В большинстве стран история философии нераздельна с историей философов, а в Индии мы обладаем достаточным материалом для изучения происхождения и роста философских идей, но навряд ли имеем какие-либо данные для изучения жизни и характера людей, создавших и поддерживавших философские системы этой страны. Их дело осталось и живет до настоящего времени, но от самих философов не осталось ничего, кроме их имен. Невозможно даже с какой-либо достоверностью определить время, когда они жили. В Греции с самых древних времен простейшие взгляды на мир и на человеческую судьбу, даже народные поговорки, правила нравственности и мирские мудрости, мудрые изречения всякого рода, хотя бы в них не было ничего оригинального и личного, всегда цитировались как изречения известных личностей или, по крайней мере, приписывались отдельным лицам, как, например, семи мудрецам, что давало им известное историческое освящение. Мы имеем некоторое представление о том, кто был Фалес и Платон, когда и где они жили и что они делали; а о Капиле (предполагаемом основателе философии санхьи), о Патанджали (основателе йоги), о Готаме и Канаде, о Бадараяне и Джаймини мы не знаем почти ничего; да и то, что знаем, не основано на современных и достоверных показаниях. Жили ли эти индийские философы в одно время и в одном месте, были ли они друзьями или врагами, были ли одни из них учителями, а другие учениками — все это нам неизвестно, и нет никаких шансов, чтобы мы узнали об этом больше того, что нам известно в настоящее время. Мы читаем, что Фалес увещевал царя Креза, нам рассказывают, что Эмпедокл закончил свою жизнь, бросившись в кратер Этны; мы знаем, что Сократ выпил яд и что Анаксагор был другом Перикла; но мы не имеем никаких данных для установления связи имен древних индийских философов с каким-либо историческим собы-

тием, с какой-либо политической личностью или с какой-нибудь эпохой, предшествующей эпохе Будды.

Совершенно верно, что всякое литературное произведение, прозаическое или поэтическое, предполагает индивидуального автора, что ни одна поэма не создается сама собой и ни одна философская система не вырабатывается всем народом. Но с другой стороны, ни один поэт не создал сам себя, ни один философ не бывает обязан всем самому себе. Они вырастают уже на готовой почве, они дышат в интеллектуальной атмосфере, созданной не ими.

Индусы, по-видимому, сознавали такую зависимость личностей от всех предшествующих им и окружающих их людей гораздо сильнее, чем греки, которые в тех случаях, когда они не находили индивидуального автора, прибегали к мифологическим и божественным личностям, чтобы иметь, так сказать, пьедестал, имя и авторитет для всякой великой идеи и всякого великого изобретения древних времен. Индусы довольствуются тем, что дают нам мысли и предоставляют нам самим искать их antecedентов (предшественников).

ШРУТИ И СМРИТИ

Индусы разделяли всю свою древнюю литературу на две части, в действительности обозначающие два периода: *шрути*, т. е. слышанное, что не было делом одного человека или какой-либо личности (человеческой или божественной), и *смрити*, т. е. воспоминаемое, которое всегда признавалось делом личности (человека или бога). Шрутам (или шрути) впоследствии получило значение откровения, как мы понимаем это слово; а смритам (или смрити) охватывало все, что признавалось имеющим только человеческий авторитет, так что если происходит столкновение между *шрути* и *смрити*, то последнее (предание) должно было сразу уступить *шрути* (откровение).

Любопытно, однако, отметить, что откровенная литература индусов, например гимны Ригведы, в позднейшее время приписывалась отдельным семьям, даже отдельным поэтам, хотя некоторые из имен этих поэтов очевидно выдуманные. Но даже эти фиктивные поэты не считались создавшими или составившими поэмы, а только видевшими их, когда они были открыты им высшей силой, обыкновенно называемой Брахманом, или Словом. То, что мы называем философией в ее систематической форме, с индийской точки зрения не есть откровение (*шрути*), а принадлежит к *смрити* (предание). Мы обладаем ею в старательно составленных и систематически

разработанных учебниках, в кратких изречениях (сутры), и в метрических *кафиках*, приписываемых авторам, о которых нам ничего не известно, и сопровождаемых обширными комментариями или отдельными трактатами, составляющими якобы результат непрерывной традиции, идущей с очень древнего времени, восходящей до сутр или даже до брахманского периода; в теперешней их форме они, несомненно, произведения средневековых или новых писателей. В сутрах система философии полна и разработана до мельчайших подробностей. Нет ни одного философского вопроса, который не был бы ясно и прямо изложен в этих кратких сутрах. Стиль сутр, хотя и несовершенный с литературной точки зрения, был бы бесценным в других философских системах, вроде систем Гегеля или Платона. Мы бы тогда всегда знали, с чем имеем дело, и мы не услышали бы тогда о философе, на своем смертном одре объявившем, что никто не понял его, не знали бы враждебных школ, ссылающихся на одного и того же учителя. Для всякого, внимательно читавшего сутры, одно должно быть совершенно ясным: они составляют конечный результат продолжительного изучения философии — изучения, которым занимались люди в течение целых веков в лесах и пустынях Индии. Идеи, общие всем системам индийской философии, значительное количество технических терминов, общих во всех системах или свойственных одной системе, не оставляют никакого сомнения по этому предмету. Нельзя сомневаться и в том, что в течение долгого времени философское мышление Индии воплощалось в том, что я называю литературой мнемонической. Письмо для литературных целей было не известно в Индии до появления буддизма; даже на буддийских соборах, установивших священный канон (Трипитака), мы не слышим ничего о бумаге и чернилах, а только об устном или даже музыкальном изложении. Само название собора было *сангхика* или *махасангхика* (пение хором), и различные части канона не были записаны, а заучивались отдельными личностями. Если возникал спор относительно истинного учения Будды, то он не решался ссылкой на какие-нибудь рукописи, а обращались к кому-нибудь из членов сангхи, знавшему текст наизусть. В настоящее время утверждают, что южный канон был записан только в первом веке до н. э., около 80-го года, при царе Ваттагамани. В этом отношении ничего не может быть яснее, как запись в летописях Цейлона: «До этого времени мудрые монахи передавали тексты Трипитаки устно, а также и *аттхакатхи* (комментарии). В это время монахи, заметив упадок сущности (а не рукописей), собрались и, чтобы закон

мог сохраниться долгое время, заставили записать его в книгах». Нам трудно представить себе подобное положение дел, но если мы желаем составить надлежащее представление об умственном состоянии Индии в добуддийские времена, нам нужно приучаться к идее, что тогда все, что можно назвать литературой, было только мнемоникой, сохраняемой особой и строгой образовательной дисциплиной и, конечно, подвергавшейся всем неизбежным случайностям устной традиции. Этот период мнемоники был в философии таким же, как и в других отраслях литературы, и если нам приходится начинать изучение индийской литературы с сутр, то и эти последние должны рассматриваться как конечный результат продолжительной и непрерывной философской деятельности, передаваемой только на память.

ПЕРИОД УПАНИШАД С 700 ГОДА ДО НОВОЙ ЭРЫ

Если сутры представляют готовые извлечения из различных систем философии, то должен был существовать период, предшествовавший сутрам, в котором мы усматриваем нечто вроде роста, жизни и борьбы в индийской философии — этот период есть последняя стадия ведийского периода, представление о котором мы получаем из упанишад.

Этот период самый ценный для понимания раннего развития индийского философского мышления, хотя в нем было мало или совсем ничего в смысле систематической философии, как мы понимаем это слово. Подобно тому как мы чувствуем присутствие электричества в воздухе и предвидим бурю, так, читая упанишады, мы чувствуем, что в душе индусов существует философия и что скоро воследуют гром и молния. Я пойду даже дальше и скажу, что для того, чтобы иметь возможность объяснить то, что кажется нам простыми проблесками мышления, простыми догадками истины, мы вынуждены признать продолжительное знакомство с философскими вопросами до того времени, когда появились известные нам упанишады.

ПЕРИОД, ПРЕДШЕСТВУЮЩИЙ УПАНИШАДАМ

В упанишадах мы встречаем слишком много специальных терминов: *брахман*, *атман*, *дхарма*, *рита*, *йога*, *миманса* и многие другие, чтобы было возможно предположить, что они были продуктом одного дня или одного поколения. Если бы

даже позднейшие системы философии не ссылались так часто на упанишады как на источник, мы сами легко могли бы усмотреть, что все эти системы философии можно проследить до далеких вершин, откуда они взяли свое начало, хотя они и текут, подобно Гангу и Инду, в различных направлениях. Подобно тому как Индия орошается не только Гангом и Индом, но и многими другими реками и ручьями, берущими начало в снежных горах на севере, дух индусов получал свою пищу через многие каналы, берущие свое начало из огромного резервуара религиозного и философского мышления, последние остатки которого мы видим в упанишадах и первоначальные источники которого утрачены навсегда.

Если бы, как некоторые полагают слишком поспешно, можно было найти семена и зародыши у современных диких племен, ничего бы не могло быть приятнее этого для историка философии; но до тех пор, пока эти племена не классифицированы по их языку, мы должны предоставить другим подобное рискованное предприятие. В настоящее время мы должны довольствоваться теми зародышами мышления, какие мы находим в упанишадах и в архивах языка, доходящих до более ранних времен и даже дальше фольклора кхондов, билей и колей.

Правда, что в тот отдаленный период, памятники которого суть упанишады, философия еще не была отделена от религии; но древняя религия, по крайней мере у народов арийской речи, по-видимому, всегда была не только первой религией, но также и первой философией как расы, овладевшей Индией, так и рас, овладевших лучшими странами Азии и Европы. Если цель философии открыть причины вещей (*rerum cognoscere causas*), то чем же было создание первых мифологических богов, как не попыткой объяснить причины света, огня, зари; дня и ночи, дождя и грома, постулируя для каждого из этих явлений деятелей и назвав их *Дьяус* или *Агни* (свет или огонь), *Ушас* (заря), *Ашвини* (день и ночь), *Индра* (небесный бог) и назвав их всех *дева* (светлые) или *dii* (боги)? Таковы первые источники идеи о божестве, какие бы притоки они впоследствии ни принимали. Конечно, от того отдаленного периода, в котором произошло это раннее развитие языка, мышления, религии, закона, морали и философии, не сохранилось никаких литературных памятников. Кое-где мы можем открыть слабые следы в языке, указывающие на движения древних гигантов. Но относительно Индии, где имеется так мало данных, могущих служить для нас руководством в наших исторических исследованиях,

чрезвычайно важно помнить, что был такой отдаленный период рождающегося мышления и что если в позднейшее время мы встречаемся в различных системах (как религии, так и философии) с одними и теми же идеями и словами, то из этого мы не должны делать поспешного вывода, будто они были заимствованы одной системой у другой, не должны забывать, что существовал древний резервуар мышления, из которого все могли черпать и пить.

Принимая во внимание незначительность наших исторических сведений относительно умственной и общественной жизни Индии в разные времена ее истории, необходимо собрать старательно все имеющиеся данные прежде, чем пытаться изучать индийскую философию в ее дифференцировавшихся системах. Многие из этих данных могут представляться хаотическими, но нам необходим этот хаос, чтобы понять следовавший за ним космос.

УМСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В некоторых главах брахман и упанишад мы видим картину общественной и умственной жизни Индии в то древнее время, картину, по-видимому, оправдывавшую мнение, что Индия всегда была нацией философов. Картина богато развитого мышления в этой стране, даваемая нам этими священными книгами, может с первого взгляда показаться фантастической и почти невероятной; но из того, что обитатели древней Индии, изображаемые нам хотя бы только преданием, отличаются от греков, римлян и нас самих, еще не следует, чтобы мы не имели верного отчета о том, что действительно существовало когда-то в стране пяти или семи рек. Почему эти рассказы непременно выдуманы, когда они представляются народу правдоподобными? Очевидно, что они не выдуманы, как, по-видимому, воображают некоторые, для того чтобы импонировать нам, европейским ученым и иным людям, на две тысячи лет раньше. Мнение, что древние народы желали импонировать нам, что они желали казаться древнее, чем они были в действительности, героичнее, просвещеннее, просто нелепо. Они ведь совсем не думали о нас, они не обращались к потомству. Такие идеи о потомстве свойственны только позднейшему времени, да и то мы часто удивляемся, что такой местный, чтобы не сказать провинциальный, поэт, как Гораций, так много думал о будущих веках. Мы не должны позволять подобным мыслям об обмане и подлоге искажать нашу веру и уменьшать наш интерес к древней истории. Древние народы думали гораздо более о себе

самих, чем о народах отдаленного будущего. Если то, что древние рассказывают о своем времени или о прошлом, не бывшем для них особенно отдаленным, кажется нам невероятным, то мы все-таки сперва должны попытаться понять это, насколько возможно, прежде чем признаем эти рассказы невозможными или намеренным обманом. То обстоятельство, что в очень древние времена цари, дворяне и мудрецы Индии занимались философскими вопросами, несомненно, представляется нам странным, т. е. энергия европейцев, даже в наиболее отдаленном известном нам прошлом, всегда была направлена на цели или практические или умственные, и первые в древнее время значительно преобладали. Но почему не был бы возможен другой образ жизни в стране, которая давала без больших усилий со стороны ее обитателей в изобилии все, необходимое для поддержания жизни, в стране, защищенной с трех сторон морем, а с четвертой почти непроходимыми горными твердынями, в стране, в течение тысяч лет почти свободной от войн, кроме войны с варварскими племенами, так называемыми сынами почвы? Во всяком случае для вдумчивого и умного народа, появившегося на этой планете неизвестно как и неизвестно почему и при этом не задавленного борьбой за существование, не было нелепой и преждевременной проблемой спросить себя, кто они, откуда они появились и какое их назначение на земле.

Потому мы читаем в начале Шветашватара-упанишад: «Откуда мы явились? Почему мы живем и куда мы уходим? О вы, знающие Брахмана, скажите нам, по чьему велению мы пребываем здесь в страдании или в наслаждении? Нужно ли считать время, или природу, или необходимость, или случай, или элементы причиной, или причина Тот, который именуется Пуруша, человек, т. е. верховный дух?»*

КШАТРИИ И БРАХМАНЫ

Можно подумать, что все это обуславливалось возвышенным влиянием умственной аристократии (брахманов), которую мы видим в Индии с самых древних времен до настоящего времени. Но это отнюдь не так. Так называемые кшатрии, или военное дворянство страны, играли почти такую же деятельную роль в умственной жизни страны, как и брахманы. Факт в том, что в первые периоды в древней Индии мы имеем дело с двумя, а не с четырьмя кастами и с их многочисленными подразделениями.

* См. Анугита, гл. 20. — SBE, VIII.

Термин *каста* оказался самым неудачным и вводящим в заблуждение, и чем меньше мы будем употреблять его, тем более мы будем способны понять истинное положение общества Индии в древнее время. *Каста*, несомненно, слово португальское; около середины шестнадцатого столетия португальские моряки называли так некоторые из подразделений индийского общества, казавшиеся им странными. Раньше это слово употреблялось для обозначения чистокровной, несмешанной расы. В 1613 году Пурхас говорит о тридцати отдельных кастах баниан (Vanig). Спросить, что означает в Индии каста, было бы все равно, что спросить, что означает каста в Англии или что означает в Португалии фетиш (feitico). В действительности же нам нужно определить, что означали такие индийские слова, как *варна* (цвет), *джати* (родство), и такие слова, как *sapindatva* (или *saman-odakatva*), *кула* (семья), *готра* (раса), *правара* (происхождение); иначе мы настолько же мало поймем общественную организацию древней Индии, как африканский фетишизм или северо-американский тотемизм. Каждое иностранное слово должно пониматься в его туземном значении, а если мы его употребляем для научных целей, то должны точно определить его. Иначе всякое общественное отличие мы будем называть кастой, всякого быка тотемом и всякого идола фетишем.

В Индии жили, с одной стороны, арийские пришельцы, а с другой — туземцы. Первые именовались *арьи*, или *арии*, т. е. возделыватели покоренной ими земли; вторые, покорные своим завоевателям, были *шудры*, или *дасы* (рабы), тогда как туземные расы, остававшиеся до самого конца враждебными арийцам, не признавались принадлежащими к политическому обществу*. Арийцы в Индии, подобно другим народам, дифференцировались естественным путем на умственную (жрецескую) аристократию — брахманов и боевую (правлящую) аристократию — кшатриев; большинство населения оставалось просто *вис*, или вайшьи, т. е. хозяевами, земледельцами, а позднее купцами и рабочими. До самого конца три крупных общественных подразделения — брахманы, кшатрии и вайшьи — обладали общими привилегиями и обязанностями. Первоначально всех их называли одинаково — дваждырожденными, и всем им не только был открыт доступ к знанию вед, но все они были обязаны получить это знание и пройти три или четыре

* Так, мы читаем уже в Махабхарате: «Три свойства присущи трем кастам: темнота (мрак) — шудрам, страстность — кшатриям и высшее свойство (доброта) — брахманам» (Анугита. — SBE, VIII).

ашрамы (стадии жизни). Так, в Махабхарате мы читаем: «Порядок *вананфрастх* — мудрецов, живущих в лесах и питающихся плодами, корнями и воздухом, — предписывается для трех дваждырожденных (классов); порядок хозяев предписывается для всех» (Анугита. — SBE, VIII). Разделение на ариев и дасов обуславливалось происхождением, а разделение на брахманов, кшатриев и вайшьев первоначально обуславливалось, по-видимому, только занятиями, хотя вскоре и могло сделаться наследственным. Брахманы должны были заботиться о благосостоянии душевном, кшатрии — о благосостоянии политического общества, государства, а вайшьи первоначально составляли недифференцированную народную массу, предававшуюся обычным занятиям первобытной цивилизации. Теперь нас не занимает позднейшее разделение индийского общества, описанное Ману и сохранившееся в различных формах до настоящего времени; такой строй общества, о котором говорят нам такие термины, как *варна* (цвет) и *джати* (род), давно уже был забыт даже во времена Ману, и в настоящее время засыпан тяжелыми наслоениями мусора. Но и эта куча мусора должна быть просеяна, и, по моему мнению, к этой работе и приступили такие ученые, как Райсли и другие.

В древнее время ни кшатрии, ни вайшьи не исключались из участия в религиозной и философской борьбе, по-видимому, занимавшей Индию гораздо более оборонительных или наступательных войн. Женщины также принимали участие в философских прениях. Кшатрии никогда не отказывались от своего права принимать участие в обсуждении великих вопросов жизни и смерти и иногда отстаивали это право с большой энергией и достоинством. В конце концов сильная реакция против главенства жрецов исходила от них; мы не должны забывать, что Будда был кшатрий, принц Капилавасту, и с политической и социальной точек зрения его оппозиция была направлена главным образом против привилегии учительства и принесения жертв, на которую претендовали как на свою исключительную ответственность брахманы, и против непогрешимости и божественности, приписываемых ими их ведам.

ПОКАЗАНИЯ УПАНИШАД, ДЖАНАКА, АДЖАТАШАТРУ

Возвратимся к умственной жизни Индии в древние ведийские времена или по крайней мере во времена, описываемые в упанишадах; там мы читаем о древнем царе Джанаке, слава которого во времена составления упанишад была

далеко распространенной (Кауш.-уп., IV; Бр.-уп., II). Он был царем Видехи, столицей его была Митхила; дочь его Сита в позднейшее время описывается как знаменитая жена Рамы (Рамапурватап.-уп.). В упанишадах он описывается, однако, не великим полководцем и завоевателем, не храбрым рыцарем, победителем в рыцарских турнирах. Он описывается человеком, принимавшим участие в метафизических рассуждениях, председательствующим на собраниях философов, выдающимся мудрецом своего царства, другом Яджнявалкьи, одного из знаменитейших философов — учителей периода упанишад. Совершая великую жертву*, этот царь определяет день *брахмодьи* (диспута), в котором принимают участие такие философы, как Яджнявалкья, Ашвала; Дртабхага и даже женщины, например, Гарги, дочь Вачакну (Бр.-уп., III). Царь обещает победителю в этом диспуте награду в тысячу коров с десятью *надами* золота, прикрепленными к их рогам. Когда Яджнявалкья требует этих коров как награду своей высшей мудрости, другие присутствовавшие тут брахманы предлагают множество вопросов, на которые он должен ответить, чтобы доказать свое превосходство. И он отвечает на эти вопросы. Первый вопрос такой: как человек, приносящий жертву, освобождается этим от оков смерти? Затем следуют такие вопросы: т. к. смерть поглощает весь мир, то кто божество, которое поглотит смерть? Что делается с жизненным духом, когда человек умирает? Что не оставляет человека в час его смерти? Что делается с человеком после того, как его речь после смерти ушла в огонь, его дыхание в ветер, его глаза в солнце, его духи в луну, его ухо в пространство, его тело в землю, его атман в эфир, волосы его тела в траву, волосы его головы в деревья, его кровь и семя в воды? Куда ушли потомки царя Парикшита? Что такое душа? Что содержат миры? Кто управляет всем и, однако, отличен от всего? Я не буду, конечно, утверждать, что Яджнявалкья ответил на эти и другие вопросы так, чтобы его ответы казались нам удовлетворительными. Для нас важно то, что подобные вопросы вообще предлагались, что они составляли предмет общественного обсуждения в такое давнее время, предшествующее установлению в Индии религии Будды, в V в. до н. э., и что ответы Яджнявалкьи удовлетворяли его современников. Нет другой страны в мире, кроме разве Египта, в которой происходили бы подобные диспуты в такие

* Кауш.-уп., IV; Бр — ул., Ш.

древние времена. Ни Менелай, ни Приам не председательствовали на таких собраниях, ни Ахилл, ни Улисс не отличались на них. Мы не имеем оснований сомневаться в том, что эти диспуты происходили публично и в присутствии царя. Кроме того, в одном месте (Бр.-уп., III, 2, 13) прямо говорится, что двое диспутирующих — Яджнявалкья и Артабхага — удалились в уединение, чтобы прийти к соглашению по одному вопросу, который, по их мнению, не подлежал публичному обсуждению.

Знаем ли мы хоть одну страну, кроме Индии, где в такое древнее время происходили такие религиозные конгрессы, где цари давали награды победителям в подобных религиозных турнирах.

Одно из изречений Джанаки осталось навсегда знаменитым в индийской литературе, и оно заслуживает этого. Когда его столица — Митхила — была разрушена пожаром, он отвернулся и сказал: «Митхила горит, но не сгорело ничего, что есть мое».

Любопытна еще одна особенность: на таких публичных собраниях не только царь давал награду победителям, но побежденным иногда угрожала потеря головы*. И это была не пустая угроза, она была исполнена, как рассказывают (Бр.-уп., III, 9, 26), по отношению к Шакалье. Если мы будем сомневаться в подобных утверждениях, то почему же верим в историю Муция Сцеволы или в самоубийство Лукреции? Я не верю потому, что случаи эти не совершенно параллельны.

Кроме таких публичных диспутов, сообщается о частных конференциях, в которых Яджнявалкья просвещал своего царственного покровителя Джанаку; рассказывается, что он получил всякого рода подарки и что, наконец, царь отдал ему все свое царство, даже сам подчинился ему, как раб. Мы можем считать это преувеличением, но не имеем права считать это простой выдумкой, потому что вряд ли можно было выдумать подобные вещи, если бы они представлялись индусам столь же невероятными, как представляются нам (Бр.-уп., IV, 4, 23).

Правда, что в упанишадах мы находим также рассказы о философских диалогах между богами и людьми; так Каушитаки-упанишада (III) рассказывает о диалоге между Индрой и Пратарданой, между Санаткумарой, типическим

* Я перевел vipat — to fall of, а не to burst; винословное — to make fall of, т. е. отрезать.

божеством войны, и Нарадой, представителем брахманов, между Праджапати, Индрой и Вирочаной, между Ямой, богом смерти, и Ничекетой.

Но хотя это, конечно, и выдумки, какие мы всегда находим в древнее время, из этого не следует, чтобы собрания индийских мудрецов, на которых председательствовали цари, тоже выдуманы. Все воображаемое имеет какое-нибудь фактическое основание.

У нас есть отчет о другом диспуте между царем Аджаташатру и брахманом Балаки, и тут снова царь поучает брахмана, а не наоборот.

АДЖАТАШАТРУ*

Аджаташатру был царем Каши (Бенарес) и жил, вероятно, позднее Джанаки, т. к. он ссылается на его славу, как широко распространенную. Когда он убедил Балаку в недостаточности сведений, которые хотел передать ему ученый и гордый брахман, то этот последний признал себя его учеником**.

Я не имею, однако, в виду отрицать того, что первоначально отношения между царями и мудрецами древней Индии были такие, какими они изображаются, например, в деле царя Джанашрути и брахмана Райквы, презрительно отвергавшего все дружеские предложения царя, так что последний наконец предложил ему не только золото и земли (деревни Райквапарна в стране махавришей), но и свою дочь, чтобы добиться его дружбы и поучений. Хотя первоначальные отношения между брахманами и кшатриями могли быть такими и оставались такими до времени книги законов Ману, но, очевидно, что каста воинов с очень раннего времени производит независимых мыслителей, способных поспорить с жрецами и удержать свою позицию и бывших даже выше их в одном отношении, как утверждают источники, и именно в их познании Атмана (я). В Майтри-упанишаде мы читаем о царе Брихадратхе, оставившем свое царство, удалившемся в лес и получившем поучение от мудреца Шакаянья, имя которого было, может быть, первым намеком на шакьев и их потомков в Индии. Понятно, что царственный ученик со временем сам становится мудрецом и учителем.

* Кауш.-уп., IV, 2; Бр.-уп., II.

** См. также диалог между Санаткумарой и Нарадой (Чх.-уп., VII, 2,1).

Потом в Чхандогья-упанишаде (V, 11) мы видим, что несколько знаменитых брахманов приходят к царю Ашвапати Кекаи и делают его учениками. Они обсуждают вопрос, что такое наше я и что такое брахман, и на этот вопрос царь отвечает лучше, чем кто-либо из брахманов.

БУДДИЙСКИЙ ПЕРИОД

Оставляя период, литературным памятником которого были упанишады, и обращаясь к последующему периоду, отмечаемому появлением и ростом буддизма, мы не находим какого-нибудь внезапного изменения в умственной жизни страны, изображаемой в священных сочинениях буддистов. Хотя и имеется основание предполагать, что их священный кодекс, оригинальный текст Трипитаки, относится к третьему веку до н. э., что он был установлен и прочитан — хотя и не записан — в царствование Ашоки, но мы, во всяком случае, знаем, что он был записан в первом веке до нашей эры и потому с уверенностью можем признать данные им описания верной картиной того, что происходило в Индии в то время, когда буддизм медленно, но верно заменял религию вед, даже в ее последних отраслях, в упанишадах. Мне кажется фактом чрезвычайной важности то, что буддисты во время составления их сутт были знакомы с упанишадами и сутрами и, во всяком случае, с очень любопытными названиями этих литературных произведений. Мы не должны, однако, предполагать, что тотчас же по возникновении буддизма ведизм исчез в Индии. Индия — страна громадная, и ведизм мог продолжать процветать на западе в то время, когда буддизм одерживал свои замечательные победы на востоке и на юге. Мы не имеем причины сомневаться, что некоторые из позднейших упанишад были составлены много позже того, как царь Ашока покровительствовал буддийскому братству. Если принять во внимание, что Будда умер около 477 года до н. э., мы будем не особенно далеко от истины, считая учения, которым он придал форму и жизнь, представленными первоначально одной из школ мышления, распространенных в Индии в период упанишад и впоследствии сделавшихся источником того, что называли в Индии шестью великими системами философии.

Будда, однако, — если только мы можем сохранить это имя за юным принцем Капилавасту, действительно оставившим свой дворец и сделавшимся нищим, — не довольствовался «бучением философии, он хотел создать новое

общество. Он хотел заставить людей удалиться от мира и жить жизнью воздержания и созерцания в пустынях или в монастырях. Описание жизни этих буддийских монахов и даже мирян-буддистов, в том числе и царей и знати, может показаться нам с первого взгляда столь же невероятным, как и прежние описания упанишад.

ПРАСЕНАДЖИТ И БИМБИСАРА

Мы читаем в Трипитаке, священном кодексе буддистов, о царе Прасенаджите из Кошалы, пришедшем к Будде и почтительно присевшем раньше, чем осмелился задавать ему вопросы (Самьютта-никая, III, 1, 4). Мы читаем также о царе Бимбисаре из Магадхи, оказавшем тоже почтение бедному монаху раньше, чем задавать ему вопросы и делать ему предложения. Vante, или Господь, — таково имя, которое давали главные государи Индии этим нищим — последователям Будды.

БРАХМАДЖАЛА-СУТТА

Если мы хотим получить представление о громадном богатстве и разнообразии философского мышления, со всех сторон окружавшего Будду, мы не можем сделать ничего лучшего, как рассмотреть одну из многих сутт, или проповедей, сказанных будто бы самим Буддой и составляющих теперь часть буддийского канона — например, Брахмаджала-сутту*.

Мы слишком часто воображаем, что верующие в веды и последователи Будды составляли объединенные корпорации, соединяемые и поддерживаемые общепринятым символом веры. Но это навряд ли было так, и мы читаем в Брахмаджала-сутте, что даже из учеников, следовавших за Буддой, некоторые, например Брахмадатта, говорили за Будду, поддерживая его учения и его учеников, а другие, например Шунья, открыто говорили против Будды, учения и учеников. Хотя и существовало определенное различие между брахманами и шраманами, т. е. буддистами, относительно обыденной жизни и их внешних обрядов, но Будда постоянно обращался и к тем и к другим, в особенности при обсуждении философских вопросов. Слово *брахман* часто употребляется им для простого обозначения высо-

* Мы имеем теперь превосходный перевод этой сутры Риса-Дэвид-са. Прежние переводы Гогерли и Гримбло (Sept Sutta Palis, 1876) были для своего времени очень почтенными работами, но теперь они заменены переводами Риса-Дэвидса.

кого общественного положения, он даже сам называет человека, выдающегося по знанию и по добродетели, «истинным брахманом». Мы часто употребляем слово *брахман* в двух смыслах, которые следовало бы различать как название члена высшей касты и как название человека, принадлежащего к трем кастам дваждырожденных арийцев, состоявших под духовным управлением брахманов.

Мы должны отделаться от представления, будто брахманы и буддисты жили всегда во вражде и разделили между собой всю Индию. Их взаимное отношение первоначально не особенно отличалось от отношений между различными школами философов, например между ведантой и санкхьей, которые, будучи отличны одна от другой, редко воспламенялись взаимно религиозной ненавистью.

В Брахмаджала-сутте, т. е. в сети Браммы, которой якобы уловлены все философские теории, как рыбы ловятся сетью, мы видим слабые следы некоторых из философских школ, которые мы будем рассматривать дальше. Будда упоминает не менее, как о шестидесяти шести таких школах, со многими подразделениями, и претендует на знакомство со всеми, хотя он стоит выше их всех.

«Есть некоторые шраманы и брахманы, — говорит Будда*, — признающие, что и мир и душа вечны**. Они утверждают, что могут припомнить бесконечную последовательность прежних рождений, прежних имен, происхождений и прежних жилищ. Душа, утверждают они, вечна, и мир, не порождая ничего нового, постоянен, как вершина горы. Живые существа изменяются, но они существуют вечно.

Существуют другие шраманы и брахманы, признающие вечность одних вещей и не признающие вечность других. Они утверждают, что душа и мир частью вечны, а частью нет. По их мнению, эта мировая система пройдет, и тогда появятся существа, перерожденные в мире света (абхассара), составляющие только дух, питающиеся радостью, излучающие свет, движущиеся по воздуху и пребывающие в славе в течение долгого времени. Далее следует любопытный рассказ о том, как люди начинают верить в личное Высшее Существо, или в обыкновенного Бога. Когда начала развиваться мировая система, говорят они, появился дворец Браммы, но он был пуст. Тогда некое существо упало из мира света и начало жить во дворце Браммы. Пребывая там

* Брахмаджала-сутта, перев Риса-Дэвидса, 26.

** Это подобно Сасватаваде.

долгое время в совершенной радости, оно сделалось недовольным и пожелало других существ. И вот другие существа, совершенно подобные первому, пришли из мира света. Но первое пришедшее существо начало думать, что оно есть Брама, Высший, Правитель, Господь всех, Творец и Зиждитель, Древний деньми, Отец всего сущего и всего, что будет. Он считал другие существа созданными им, т. к. они появились, лишь только он пожелал их. Да и сами эти существа думали, что он должен быть Высшим Брамой, т. к. он был первым, а они явились после него; они думали, что этот Брама должен быть вечным, пребывающим навсегда, а пришедшие после него непостоянны, изменчивы и ограничены продолжительностью их жизни.

Этот Брама напоминает одну из ишвар санкхьи и других философий, отличающих Брамму мужского рода от Браммы среднего рода. Так, говорится, что некоторые боги проводят свою жизнь в чувственных наслаждениях и лишаются своей божественности, а другие, воздерживающиеся от таких наслаждений, остаются неизменными, постоянными и вечными. Существуют также боги, исполненные зависти настолько, что тело их становится слабым, а дух безумным. Они тоже лишаются своей божественности, в то время как другие, свободные от таких грехов, остаются неизменными, постоянными и вечными.

Наконец, некоторые шраманы и брахманы пришли к заключению, что глаз, ухо, нос, язык и тело составляют непостоянное *я*, тогда как сердце, или дух, или сознание составляют *я* постоянное и потому всегда остающееся неизменным и вечным.

Далее существуют мыслители, именуемые *антанантиками*, признающие бесконечность и конечность мира. Они утверждают или то, что мир конечен, или что он бесконечен, что он бесконечен в высоту и в глубину, но конечен в боковых направлениях, или, наконец, что он ни конечен, ни бесконечен».

Дальнейшее описание различных теорий, защищаемых шраманами или брахманами, по-видимому, относится к теории, называемой *сьядвада*, утверждающей, что не может существовать, или может не существовать. Философы, утверждающие это, называются скользкими угрями. Они не признают различия между добром и злом, они не хотят утверждать существования или несуществования другого мира, существования или несуществования случая в мире, не признают, чтобы что-либо было результатом и возна-

граждением, или не есть ни то, ни другое, не говорят, что человек живет после смерти или не живет.

На основании некоторых из сутт представляется, что и сам Будда часто не желал рисковать положительным ответом на некоторые из великих вопросов философии и религии. И действительно, он часто был агностиком по тем вопросам, которые он считал находящимися вне власти человеческого разума; Махавира, основатель джайнизма, держался таких же взглядов, часто прибегая к агностицизму (агнанавада)*.

«Потом есть шраманы и брахманы, утверждающие, что все — и мир, и душа — случайно и беспричинно, т. к. они помнят, что раньше они не существовали, а теперь существуют, или посредством логики доказывают, что душа и весь мир появились без причины.

Далее есть шраманы и брахманы, защищающие учение о сознательном существовании после смерти, но они не согласны между собой по некоторым вопросам относительно этого сознательного существования.

Некоторые утверждают, что сознательная душа после смерти имеет форму; а другие — у нее нет формы; третьи — она имеет и не имеет формы; четвертые — она ни имеет, ни не имеет формы. Некоторые говорят, что она конечна, другие — бесконечна, или и то и другое, или ни то ни другое. Некоторые говорят, что она имеет один способ (модус) сознания, другие, что она имеет различные способы сознания; некоторые утверждают, что ее сознание ограниченное, а другие, что оно неограниченное. Наконец, утверждают, что душа после смерти счастлива или несчастлива, или и то и другое, или ни то, ни другое.

Есть и такие, которые говорят, что душа после смерти бессознательна, и в этом состоянии она или имеет форму или не имеет ее, что она конечна или бесконечна, или и то и другое, или ни то, ни другое.

Потом есть шраманы и брахманы, которые учат о полном уничтожении всех живых существ. Их аргументы различны и в общих чертах приводятся к некоторым из учителей Будды, например к Аларе Каламе, Уддалаке и другим. Они защищают доктрину счастья в этой жизни и утверждают, что полное спасение возможно здесь на земле. Так, когда душа пребывает в совершенном наслаждении пятью чувственными удовольствиями, это и есть, по их мнению,

* M.M. Natural Religion.

высочайшая нирвана. Против такого положения, однако, обыкновенно возражают, что чувственные радости преходящи и всегда предполагают страдание и что поэтому высочайшая нирвана состоит в подавлении всех чувственных радостей и во вступлении в первую *джхану*, или *дхьяну*, т. е. состояние блаженства, порождаемого замкнутостью, за которым следует размышление и созерцание. Против такого мнения опять-таки возражают, что подобное счастье предполагает рассуждение и поэтому грубо и что высочайшей нирване можно достигнуть только тогда, когда побеждено всякое рассуждение, когда душа вступила во вторую *джхану*, т. е. состояние радости, порождаемое ясностью без рассуждения, состояние внутреннего спокойствия. Но даже и это состояние не удовлетворяет истинного буддиста, т. к. всякое чувство радости грубо и истинная нирвана может состоять только в полном отсутствии всякого желания радости и во вступлении в третью *джхану* — состояние ясное и полное мысли. Но и этого мало, и это должно быть превзойдено. Само размышление духа о заботе и радости признается грубым, и конечная нирвана достигается только в четвертой *джхане* — состоянии самообладания и полного душевного равновесия».

Это извлечение может дать понятие о разнообразии философских мнений в Индии во времена Будды и даже до него. Брахмаджала-сутта утверждает, что все размышления о прошлом и будущем включены в эту сутту о сети Браммы, утверждает, что существуют шестьдесят две теории, распределяемые на два разряда, поскольку они занимают или прошлым или будущим души: душа по-видимому, всеми ими признается существующей.

Любопытно то, что в конце концов все эти теории, хорошо известные Будде, осуждаются им, как исходящие от ошибочных чувственных восприятий, производящих желание, привязанность, а потому и воспроизведение, существование, рождение, болезнь, смерть, грусть, плач, страдание, горе и несчастье, тогда как только один Будда может подрезать корень всякого заблуждения и несчастья и дать истину, приводящую к истинной нирване.

И, однако, думается, что философское учение самого Будды сначала не особенно отличалось от учения других школ, процветавших в Индии до него и при его жизни; мы можем часто заметить ясные следы далекого родства между буддизмом и шестью ортодоксальными системами философии. Подобно потокам, берущим начало из одного ис-

точника, они орошают ту же страну, и нет доказательств, чтобы одно течение мышления было заимствовано из другого, как это часто предполагали именно о буддизме, в его отношении к философии санкхьи, известной нам из карик и сутр.

Хотя Брахмаджала-сутта и не входит в подробности, которые можно узнать из других сутт, она во всяком случае указывает, как много было тогда философских школ и насколько отличались одни от других в некоторых весьма существенных пунктах.

МАХАБХАРАТА

Если мы сравним теперь одно из многочисленных мест в Махабхарате, где описываются философские секты, процветавшие в то время в Индии, мы будем поражены громадным, почти буквальным сходством между их утверждениями и теми, о которых мы читали в Брахмаджала-сутте. Так, в Анугите (гл. 24) мы читаем: «Мы замечаем различные формы набожности, как бы противоречивые. Некоторые говорят, что набожность остается после того, как тело разрушено; другие говорят, что это не так. Некоторые говорят, что все сомнительно, а другие, что сомнения нет. Некоторые говорят, что постоянный принцип непостоянен, а другие, что он существует, а третьи, что он существует и не существует. Некоторые говорят, что он одноформенный или двойной, а другие, что он смешанный. Некоторые брахманы, знающие Брахмана и понимающие истину, полагают, что он есть единый; другие, что он отличен, а третьи, наконец, что он многообразен. Некоторые говорят, что время и пространство существуют, а другие, что это не так. Некоторые заплетают волосы, а другие чисто выбриты и без всякой покрывки». Это последнее могло относиться только к последователям Будды, в какое бы время ни была составлена Махабхарата. «Некоторые стоят за омовение, другие против него; Некоторые — за принятие пищи, а другие за пост. Некоторые восхваляют деятельность, а другие спокойствие; некоторые восхваляют конечное освобождение и различного рода наслаждения; некоторые желают богатства, а другие нищеты».

Комментатор Нилакантха относит все эти замечания к некоторым сектам, известным нам из других источников. «Некоторые утверждают, — говорит он, — что я существует после гибели тела; другие — *локайты* и *чарваки* — утверждают противное. Все сомнительно — так думают

сатъявадины (съядвадины?); ничего нет сомнительного — так говорят *тайфтихи*, великие учителя. Все непостоянно — говорят *таркики*; все постоянно — говорят *мимансаки*; ничто не существует — говорят *шуньявадины*; нечто существует, но только на один момент — утверждают сугаты (буддисты). Знание едино, но *я* и *не-я* — два различных принципа — говорят *йогочары*; они смешаны — утверждают *удуломы*; они суть едино — таков взгляд почитателей Брахмана; они отличны — говорят другие *мимансаки*, которые утверждают, что специальные акты суть причина (всего); они многообразны — говорят атомисты; время и пространство существуют — говорят астрологи. Древние философы говорят, что это не так, т. е. что видимое нами не имеет реального существования; отказ от омовения есть правило *Naishthika* брахмачаринов*; омовение есть правило домохозяев».

Таким образом, и брахманские и буддийские источники говорят нам о существовании большого числа религиозных и философских сект в древней Индии.

БУДДА

Среди этого водоворота философских мнений выделяется фигура Будды, обращая на себя наше внимание не столько как учитель новой философии, сколько как проповедник нового благовестия для бедных. Я не могу не думать, что именно выдающаяся личность Будды, более чем его учение, дало ему огромное влияние на современников и на многие поколения после его смерти.

Существовал он или нет, таким как его описывают сутты, во всяком случае должен был существовать человек, и не просто одно имя, но действительная сила в истории Индии — человек, составивший новую эпоху в развитии индийской философии и еще более в развитии индийской религии и этики. Его учение должно было оказывать то же действие, как плотина среди вздувшегося потока. И это неудивительно, если мы припомним, что Будда был принц или вельможа, оставивший весь внешний блеск, присущий его положению. Ему незачем было быть могущественным государем, как полагали некоторые, но он принадлежал к царственному дому, и кажется, что этот дом не имел над собой государя. Подоб-

* Не говорится ли тут о торжественном омовении, которое было первым шагом к состоянию *грихастхи* (независимому домохозяйству)?

но некоторым философам упанишад, он был кшатрием, и тот факт, что он сделался народным учителем и религиозным реформатором, привлекал внимание как общественная аномалия в глазах народа. И действительно, мы видим, что одно из главнейших обвинений, выставляемых против него в позднейшее время, состояло в том, что он имел дерзость изъять претензию на привилегию быть учителем — на привилегию, всегда признаваемую принадлежащей только брахманам по рождению. И т. к. эти брахманы всегда были не только учителями народа, а также и советниками государя, то и Будде цари того времени не только покровительствовали, но и советовались с ним. Любопытно, что один из этих царей имел имя Аджаташатру — имя, известное нам из упанишад. Он — сын Вайдехи, принцессы Видехи — отправляет двух своих министров, по рождению брахманов, к Будде, чтобы посоветоваться с ним, что ему нужно делать. Некоторые ученые предполагают, что это тот самый Аджаташатру, царь Каши (Бенареса), который, как мы видим в упанишадах, привел в смущение брахмана Балаки (Кауш.-уп., IV); по мнению других, Аджаташатру, т. е. «без врага», должен считаться, так же как Деванаприя, общим царским титулом, а не собственным именем*. Как бы то ни было, совпадение поразительно и требует дальнейшего объяснения. Во всяком случае, мы видим: как в упанишадах, так и в Трипитаке цари являются друзьями и покровителями такого философа, как Будда, задолго до того времени, когда его признали основателем новой религии; они принимали выдающееся участие в общественных собраниях, созываемых для обсуждения великих вопросов религии и философии или впоследствии для установления канона религиозных текстов. Наиболее известный из таких царей Бимбисара (царь Магадхи) и Прасенаджит (царь Кошалы).

В этом отношении существует несомненная непрерывность между упанишадами и первыми проявлениями буддизма; если некоторые из положений и терминов буддистов одинаковы с положениями и терминами индусских философских школ, то это настолько же легко объяснить, как и связь санскрита и пали. Буддийский монах, очевидно, имел предшественниками *паривраджаку* — бродячего нищего упанишад (Бр.-уп., III). Имя Будды, просвещенного и пробужденного, едва ли можно понять без прежнего употребления в ведах корня *будх*; название *бхикшу* (нищий) — без

* SBE, XI прим.

слова *бхикши* (просить милостыню) в упанишадах. Правда, что слово *нирвана* встречается только в позднейших упанишадах, но это доказывает только то, что они были составлены позже времени Будды, и в то же время указывает, что старые упанишады — добуддийские. *Параджати* (высшая цель) заимствована из упанишад, а может быть, и *чакравартана* (вращать колесо)*, взято из того же источника.

Но хотя в буддизме и упанишадах есть много общего, указывающего на далекое прошлое, буддизм в его практической деятельности произвел полный общественный переворот в Индии. Хотя он и не уничтожал касты, как предполагают некоторые, он повел к смешению классов, раньше строго отделявшихся. Всякий, какова бы ни была его порода, мог пристать к буддийскому братству, если его репутация была безупречна и если он обладал полными гражданскими правами. Он мог сделаться бродячим монахом (паривраджака) без той предварительной дисциплины, которая требовалась от брахманов. Раз он делался членом сангхи, он освобождался от всех семейных обуз и мог питаться добровольными дарами (бхикша). Хотя цари и дворяне, принявшие учение Будды, и не были обязаны делаться нищенствующими и присоединяться к братству, они могли делаться покровителями, мирянами-сочувствителями (упасака), каковыми и были вышеупомянутые цари и богатые люди, вроде Анатхапиндики. Когда буддийские монахи появлялись в деревнях и городах, их принимали, по-видимому, с щедрым гостеприимством; прибытие самого Будды с шестьюстами или более учеников было вообще поводом для больших торжеств, публичной проповеди, публичных обсуждений и других развлечений менее духовного характера.

Действительно, если можно судить по указаниям Трипитаки, вся Индия во времена Будды снова погрузилась в вопросы религиозные и философские. Старое изречение, что индийцы — нация философов, никогда не казалось столь верным, как во времена великих буддийских соборов, происходивших в Раджагрихе, в Вайшали и позже в новой резиденции царя Ашоки, в Паталипутре.

Этот Ашока, подобно древнему Джанаке, горячо инте-

* Ср Анугита (гл. 27): «Вы личность, пригодная для вращения такого колеса, ось коего есть Брахман, а спицы — понимание, и которое не оборачивается назад и задерживается свойством добродетели (goodness), как его окружности».

ресовался делом этого собора. Может быть, было бы чресчур смелым утверждать, что он сделал буддизм государственной религией. Ашока только распространил свое покровительство, раньше ограничивавшееся только брахманами, и на новое братство, основанное Буддой, но в Индии никогда не было ничего, соответствующего европейским Защитникам Веры (*Defensor Fidei*).

Можно, конечно, сказать, что авторитеты, на которые мы ссылаемся при описании умственного состояния Индии во времена этих соборов, даже собора Ашоки (242 г. до н. э.), односторонни и преувеличены; но обращаясь к Махабхарате, которая в древнейших ее составных частях во всяком случае может быть отнесена к тому же буддийскому периоду, мы получаем совершенно такую же картину. И у брахманов, и у буддистов мы встречаем огромное разнообразие философских и религиозных мнений, представителями которых были школы и секты, борющиеся друг с другом, но не преследованиями, а серьезной аргументацией.

ОТЧЕТЫ ГРЕКОВ

Скучные отчеты греков о том, что они видели в Индии во времена завоевания Александром Великим и позже, не отличаются от того, что мы узнаем из туземных источников. Ничто не поражает греков так, как философское настроение, по-видимому, охватывающее всю эту таинственную страну. Когда Мегасфен*, посланник Селевка Никатора при дворе Чандрагупты (Сандрокотта), описывает то, что он видел в Индии в третьем веке до н. э., он рассказывает о гимнософистах, живших на горах и в равнинах, обитавших в рощах у городов с невысокими изгородями. «Они живут, — пишет он, — просто, спят на постелях из шкур или ветвей. Они воздерживаются от животной пищи и чувственных наслаждений и проводят время в слушании серьезных речей и в сообщении своих знаний желающим слушать их». Так называемые *sarmanas*, о которых упоминает Мегасфен, вообще признаются обозначающими шраманов, членов буддийского братства, живших, по-видимому, в сильных дружеских отношениях с брахманами. По крайней мере ничто не указывает на какую-нибудь личную вражду между ними, как бы они ни расходились в религиозных и философских мнениях. Его *hylobioi* (обитатели лесов), вероят-

* *M'Crindle. Ancient India, 1877.*

но, были брахманские *ванапастхи*, члены третьей *ашрамы*, которые должны были жить в лесах на известном расстоянии от их деревень, предаваясь аскетизму и созерцанию, как их описывают упанишады. Даже если бы их имя ничего не говорило нам, нам ясно говорят, что они жили в лесу, питаясь травой и дикими плодами, и носили платье, сделанное из древесной коры (валкала) *. Они имели сношения с царями, которые, подобно Джанаке и Аджаташатру, Прасенаджите и Бимбисаре или в позднейшее время царю Харше, советовались с ними о положении дел через посланников и которые через них поклонялись своим богам. Климент Александрийский, повторяя все это, прибавляет, что в Индии есть философы, следующие учению Бутты, которого они чтут как бога за его чрезвычайную святость. Это первое упоминание о Будде, потому что Климент не мог иметь тут в виду никого другого. О нем не упоминают спутники Александра, хотя имеются древние монеты, указывающие на греческое влияние, с изображением и именем *Boddo*. Рассказывают также, что эти философы проявляли твердость как в деятельной работе, так и в вынесении страданий, оставаясь в течение целых дней без движения в одном положении.

БУДДИЙСКИЕ ПИЛИГРИМЫ. СЮАНЬ-ЦЗАН

Несколько веков позднее мы имеем другой независимый источник сведений относительно умственного состояния Индии, и его указания вполне согласуются с тем, что мы до сих пор узнали об Индии как родине философов. Начиная с четвертого века нашей эры, т. е. в то время, когда началось возрождение санскритской литературы и национальной независимости, китайские буддисты, отправлявшиеся в Индию, как в Святую Землю, описывают нам положение страны, как они видели ее. Приходившие раньше, например Фа-сянь, видели буддизм, процветавший в пятом столетии; приходившие позже, в шестом и седьмом веках, были уже свидетелями очевидных признаков его упадка. Наиболее видным из таких китайских пилигримов был Сюань-цзан, посетивший Индию между 629 и 445 годами; его путешествие переведено моим покойным другом Станиславом Жюльеном. Нельзя сомневаться в достоверности его показаний, хотя его наблюдения иногда и могли быть оши-

* Климент Александрийский прибавляет, что они не живут в городах, ни даже в домах (Строматы, I).

бочными. Он описывает буддийские монастыри, рассеянные по всей стране, школы и наиболее знаменитых учителей, чтения которых он посещал, и их общественные собрания, в особенности собрания, происходившие при дворе Siladitya-Харшавардхана (610–650), обыкновенно называемого Шрихарша из Каньякубджи. Этот царь, о котором рассказывают, что он завоевал пять Индий, по-видимому, в душе был буддист, хотя он защищал и покровительствовал всем сектам одинаково — и последователям вед, и последователям Будды. Рассказывают, что никому не позволялось есть мясо в его владениях и что убивший живое существо наказывается смертью*. Он построил много госпиталей и монастырей и содержал на свой счет много буддийских монахов. Ежегодно он собирал брахманов из разных царств и заставлял их в своем присутствии обсуждать наиболее важные пункты учения Будды. У каждого из диспутантов была отдельная кафедра, и сам царь присутствовал, чтобы судить об их учености и хорошем поведении. В это время Сюань-цзан сделался выдающимся санскритским ученым и буддийским теологом, изучал буддийские сочинения у самых знаменитых учителей того времени и был приглашен царем присутствовать в одном из этих больших собраний на южном берегу Ганга. Там собирались двадцать царей, из которых каждый привел шраманов и брахманов. Был построен большой лагерь, и каждодневно щедрая милостыня раздавалась шраманам. Это, по-видимому, возбуждало гнев некоторых из присутствующих брахманов. Они попытались поджечь лагерь и великолепные здания, воздвигнутые царем. Когда им это не удалось, они наняли убийцу убить царя. Царь избежал опасности и простил покушавшегося на убийство, но изгнал из своего царства многих брахманов. Это дает нам первое представление о том, что такое были в то время религиозные преследования, возбуждаемые или буддистами или брахманами. Рассказы об этих преследованиях, может быть, и преувеличены, но совершенно отрицать их нельзя. Сам Сюань-цзан, кажется, принимал деятельное участие в этом религиозном конгрессе, и я думаю, что именно о нем упоминают под его санскритским именем «Мокшадева» или знаток «Трипитаки». Сделав все возможные оговорки, необходимые, когда мы имеем дело с описаниями энтузиастов, мне кажется все-таки, что остается достаточно для указания того, что со времен упанишад до времени пребы-

* Memoires sur les Contédes Occidentales.

вания Сюань-цзана в Индии один господствующий интерес охватывал всю страну — интерес к величайшим вопросам человечества здесь, на земле. В других странах люди интересовались больше всего своими национальными героями, восхваляемыми в эпических поэмах за их храбрость и хитрость, а Индия под влиянием своих ведических поэтов, большинство которых принадлежало к жрецам, а не к воинам, оставалась верной своему национальному характеру. Ее цари окружали себя мудрецами, а не воинами, да и весь народ развивал в себе любовь к религиозным и философским вопросам — любовь, сохранившуюся века и не исчезнувшую даже до настоящего времени. Конечно, называя народ Индии нацией философов, мы не думаем отрицать того, что у воинского класса были свои популярные герои и что их подвиги также возбуждали интерес народа. Индия достаточно обширна для многих фаз мышления. Мы не должны забывать, что даже в ведических гимнах Индра, самый популярный из богов, был воином. Две великие эпические поэмы свидетельствуют, что поклонение героям врождено людям и что в древности мужчина и даже женщина ставили мускулы выше мозга. Но даже у эпических героев есть некоторый оттенок грусти; величайший из них Арджуна является в то же время и восприемником высшей мудрости, сообщенной ему Кришной, как это описано в Бхагавадгите.

Сам Кришна, герой Бхагавадгиты, был по происхождению кшатрий, и его считали воплощением божества. Любопытно, что в санскритском языке нет слова для обозначения эпической поэмы. *Итихаса* относится скорее к содержанию, чем к поэтической форме того, что мы называем эпической поэмой, и, как это ни странно, индусы называли свою Махабхарату книгой закона (драхмашастра)*, и до известной степени она удовлетворяла этому назначению.

ЦАРЬ ХАРША

Если рассказы Сюань-цзана об умственном состоянии Индии во времена его посещения и пребывания при дворе Харши покажутся нам чересчур украшенными настроением буддийского жреца, нам достаточно будет обратиться к истории Харши, написанной по-санскритски Баной, чтобы убедиться в верности рассказа Сюань-цзана. Несомненно, что он смотрел на Индию глазами последователя Будды, но и Бана, не буддист, описывает различные школы и учи-

* См. Дальман. Махабхарата.

телей, последователей Будды или вед, живущих, по-видимому, в полном мире и повинующихся велениям одного государя. Естественно, что они обсуждают свои разногласия и обмениваются мнениями о вопросах, в которых они согласны или не согласны, но мы слышим очень мало или совсем ничего о насильственных преследованиях с той или другой стороны или об отлучениях и убийствах. Сам царь, друг и покровитель Сюань-цзана, терпел в своем царстве и буддизм, и брахманизм, и мы не можем с уверенностью сказать, к которой из религий он склонялся более в душе. Например, он почтил мудреца по имени Дивакара, бывшего по рождению и воспитанию брахманом, но принявшего учение Будды, не подвергаясь, по-видимому, за это никакому неудовольствию со стороны царя и его друзей. В Харшачарите* царь, окруженный свитой, изображался вступающим в большой лес. Приблизившись к жилищу святого, царь оставляет свою свиту и, окруженный только немногими из своих воинов, идет пешком. На некотором расстоянии от жилища святого человека царь видит большое количество буддистов из разных провинций, лежащих на подушках, сидящих на скалах, отдыхающих в рощах, лежащих в чаше или в тени лесов или скрюченных у корней деревьев — это богомольцы, умершие для всякой страсти: джайны в белых одеждах (шветамбары), нищенствующие (бхикшу или паривраджаки); последователи Кришны (бхагаваты), изучающие теологию (брахмачарины), аскеты с выщипанными волосами, последователи Капилы (санкхьи), локаятики (атеисты), последователи Канады (вайшешики), последователи упанишад (ведантийцы), верующие в Бога как творца (наййики), исследователи металлов (?), изучающие юриспруденцию, изучающие пураны, адепты жертв, требующих семь жрецов, адепты грамматики, последователи панчаратров и другие; все они верно держатся своих положений, взвешивают и придумывают возражения, возбуждая сомнения, разрешают или спорят, обсуждают и объясняют темные вопросы учений — все это, по-видимому, в полном мире и согласии.

И я снова спрашиваю, о какой другой стране мы имеем подобный отчет, и притом отчет всегда, из века в век, одинаковый? Описываемая жизнь может казаться нам очень странной, даже невероятной, но уж это наша вина, что мы забываем о совершенно различных условиях умственной

* Вана. Харшачарита (пер. Коуэлла и Томаса).

жизни Индии и других стран. Мы не способны понять умственной жизни вне городов, дворцов, школ, университетов, музеев и всего прочего. Но настоящая жизнь Индии проходила не в городах, а в деревнях и в лесах. Нужно помнить, что даже в настоящее время города в Индии исключение и что громадное большинство населения живет в деревнях и в прилегающих к ним рощах. Древние мудрецы тут могли на свободе размышлять о проблемах жизни, о всем, что близко человеческому сердцу. Если они не были философами, называйте их мечтателями, но они мечтали о том, без чего навряд ли стоило бы и жить.

Понимание этого положения дел представляется мне необходимым, как приготовление к изучению индийской философии, бывшей делом скорее всего народа, чем немногих даровитых личностей. Насколько мы можем проследить историю мышления в Индии — от времени царя Харши и буддийских пилигримов до описания Махабхараты, до показаний греческих пришельцев, до подробных отчетов буддистов в их Трипитаке и, наконец, до упанишад и гимнов вед, — мы везде видим ту же картину общества, в котором преобладают духовные интересы, заслоняющие собой интересы материальные, мир мыслителей, нацию философов.

Веды

Если после этих предварительных замечаний мы обратимся к действительным зачаткам философии в Индии, мы найдем их очень мало дифференцированными от религии и задолго до того времени, когда окончательно совершился роковой разрыв между религией и философией, — одним словом, мы найдем их в ведах.

Произошли довольно курьезные недоразумения относительно этих, тогда только что открытых остатков древней литературы, если только их можно назвать литературой, т. к. вначале они не имели ничего общего с *littera scripta*. Никто никогда не сомневался в том, что в ведах мы имеем древнейший памятник арийского языка и арийского мышления, сохранившийся чуть ли не чудом до нашего времени в течение длинной ночи веков, главным образом при посредстве устного предания. Но ввиду того, что веды, конечно, древнее всякой иной арийской литературы других стран, люди пришли к торопливому заключению, что они уяснят нам начало всех вещей и что мы найдем в гимнах Ригведы «песни утренней звезды и крики сынов божиих». Когда разочаровались в этих ожиданиях и оказалось, что некоторые из этих древних гимнов чрезвычайно просты (иногда представляют общее место) и что в них очень мало красоты или новых истин, тогда наступила реакция, как это всегда бывает после чрезмерного энтузиазма. Тогда на гимны вед начали смотреть пренебрежительно и даже намекали, что они, может быть, просто подлог подозрительных личностей, брахманов или пандитов Индии. В конце концов историческая школа победила, и теперь историки понимают, что в ведах мы имеем дело не с тем, что, по мнению европейских философов, должно было быть, а с тем, что есть и что было, — не с тем, что прекрасно, а с тем, что истинно и исторически реально. Если гимны вед просты, естественны и часто общее место, они дают нам очень полезный урок, что древнейшие религиозные стремления арийских завоевателей Индии были просты и естественны и часто, с нашей точки зрения, ординар-

ны; и этот урок стоит усвоить. Как бы мы ни смотрели на веды, они для нас единственный и бесценный руководитель, открывающий нам могилы мышления, более богатые останками, чем царственные могилы Египта, и более древние и первобытные по мышлению, чем самые старые из гимнов вавилонских или аккадийских поэтов. Если мы признаем, что они относятся ко второму тысячелетию до нашей эры, мы, вероятно, будем недалеко от истины, хотя мы не должны забывать, что эта дата только конструированная и что от простого повторения она не сделается положительной. Может быть, очень смело назначить 2000 лет до н. э. или даже 5000 лет как минимум древности ведических гимнов, но что мы выигрываем от такой смелости? Подобные утверждения безопасны, поскольку не могут быть опровергнуты, но они не могут быть и доказаны, т. к. нет никаких современных им данных с которыми мы могли бы связать их. Когда я утверждаю, что ведические гимны древнее и первобытнее древнейших вавилонских и аккадийских гимнов, я хочу и могу этим сказать только то, что в них менее следов прогрессивной цивилизации, чем в гимнах, разобранных нами в клинообразных надписях, где упоминается о таких вещах, как каменные храмы, золотые идолы, алтари, скипетры и короны, города, библиотеки и общественные сады. В этих древних месопотамских гимнах встречаются идеи, которые привели бы в смущение поэтов вед, вроде того, например, что главный бог именуется царем блаженства, светом человечества и т. д. В ведах мы напрасно искали бы таких развитых идей, как «святое писание уст глубины», «бог чистых гор», «ты будешь известен в небесах, и ангелы склонят свои главы», «я наполняю свои руки горой алмазов, бирюзы и кристалла», «ты подобен крепкой бронзе», «ты смешал бронзу и свинец» или «пространное небо — жилище твоих легких». Все это, может быть, и очень старо, но в развитии человеческого мышления подобные идеи указывают на стадию, еще не достигнутую поэтами вед. В этом отношении вавилонские гимны, какова бы ни была их древность, новее позднейших гимнов Ригведы, хотя признаю, что именно этот факт, т. е. прогрессивная цивилизация в такое древнее время, выражением которой были вавилонские гимны, делает их столь интересными для историка. Я не говорю тут о философских идеях, т. к. теперь мы знаем,

что они не имеют возраста и могут принадлежать любому веку.

Какова бы ни была древность ведических гимнов, относятся ли они к 1500 или 15000 году до н. э., они занимают единственное и особое место во всемирной литературе. Они говорят нам кое-что о развитии человеческого духа, о развитии, следов которого мы не находим нигде в другом месте. Как бы мы ни судили о них с эстетической точки зрения — а в них, конечно, очень мало поэтических красок, — для историка и психолога они будут всегда иметь особую ценность, большую, чем ценность древнейших надписей, т. к. каждый стих, даже каждое слово представляет подлинный документ истории величайшего из царств, царства человеческого духа, как он проявлялся в Индии во втором тысячелетии до н. э.

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА БОГОВ ВЕД

Начнем с самых простейших зачатков. Что может быть проще простого убеждения, что правильно повторяющиеся явления природы предполагают известных деятелей? Поэты вед, одушевленные таким убеждением, говорят не только о дожде (*indu*), но и подателе дождя (*Indra*), не только об огне и свете, но и подателе огня и света, о светящем и жгущем, о *Дьяусе* (Зевс) и *Агни*. Им казалось невозможным, чтобы солнце и луна вставали каждый день, делались сильнее или слабее каждый месяц или каждый год, и при этом за ними не было управляющего ими деятеля. Мы можем смеяться над подобными явлениями, но они были естественны, да и теперь не так-то легко было бы доказать отрицание такого взгляда на мир. Одного из таких деятелей называли *Савитар* (оживляющий) как отличный и вместе с тем нераздельный от *Сурьи* (небесного) — солнца, греческого Гелиоса. *Сома* — от того же корня *su* — был также сначала оживляющим, т. е. дождем, т. к. тогда полагали, что лучи посылают дождь и росу, и, наконец, оживляющим напитком, употребляемым для жертвенных целей и приготовляемым из растения, называемого *сомой* (оживителем) и известного брахманам и последователям Зороастра раньше их разделения. Таким образом, и у религии и у мифологии ведических мудрецов было философское основание, заслуживающее нашего внимания; если мы хотим понять зачатки не только индийской мифологии и религии, но и индийской философии. «Никто не может и не должен в будущем гово-

рить об этих вещах, не зная Ригведы», — справедливо замечает Дейссен*.

Процесс, от которого первоначально зависело само существование богов, олицетворение или деятельность, приписываемая великим явлениям природы, более или менее неясная в других религиях, в Ригведе совершается, так сказать, при свете дня. Боги ведических и вообще всех арийских народов были деятелями, предполагаемыми за великими явлениями природы. Это было зачатком философии, первым применением закона причинности, и в этом мы должны признать единственное истинное решение загадок индоевропейской мифологии, а также арийской философии. Что могло существовать до этих богов, об этом мы можем только догадываться; мы не можем видеть этого собственными глазами, а создание *Дьяуса* (света и неба), *Притхиви* (земли), *Варуны* (мрачного неба), *Агни* (огня) и других ведических божеств не требует ни гипотезы, ни индукции. Небо (*Дьяус*) существовало, видимо, деятельное, потому должен был существовать и деятель, именуемый *Дьяус*. Утверждение, что этой арийской теогонии предшествовал период фетишизма или тотемизма, совершенно произвольно. Во всяком случае его незачем опровергать, пока оно не доказано. Возможно, что название неба как деятеля (существительное мужского рода) появилось раньше, а название объективного неба (существительное женского рода) после.

ТРИ КЛАССА ВЕДИЧЕСКИХ БОГОВ

Нам известно теперь, каким вполне простым процессом ведические арийцы удовлетворяли свои первые стремления к причинам, как они создали своих богов и разделили всю драму природы на три акта, а деятелей на три класса: на деятелей неба, деятелей воздуха и деятелей земли. К первому классу относятся: *Дьяус* (бог неба), *Митра* (бог ясного неба и дня), *Варуна* (бог мрачного неба и вечера), *Сурья* (бог солнца), *Савитар* (бог оживляющего или утреннего солнца), *Ашвины* — двойники (боги утра и вечера), *Ушас* (девственная заря).

К деятелям воздуха относятся: *Индра* (бог атмосферы в ее изменениях света и мрака, податель дождя), *Марута* (бог грозowych облаков), *Ваю* и *Вата* (боги воздуха), *Парджанья* (бог дождевых облаков), *Рудра* (бог бурь и мол-

* Дейссен. История философии, I.

ний) и многие другие, имеющие связь с метеорологическими явлениями.

К божествам земли относятся сама *Притхиви* (земля как божество) *Агни* (как бог огня), *Сарасвати* и другие реки, иногда также и *Заря*, поднимающаяся как от земли, так и от неба. Эти боги были первой философией, первой попыткой объяснения чудес природы. Любопытно отметить отсутствие почитания звезд в Индии и между арийцами вообще. Только некоторые из звезд, имеющие отношение к человеческим делам, определяющие известные сезоны и отмечающие время дождей (Гиады), возвращение ясной погоды (Плеяды) или время покоса (Krittikas), отмечались и получили название, но они никогда не поднимались до ранга высших богов. Они были малоинтересны обитателям Индии, т. к. не оказывали такого влияния на их жизнь, какое оказывают в Европе. Конечно, в этом пантеоне не было установленной системы, одинаковые явления часто представлялись различными деятелями. Боги, однако, очевидно, были известны раньше, чем их распределили на три класса: на богов неба, земли и облаков*.

ДРУГИЕ КЛАССИФИКАЦИИ БОГОВ

Если мы называем это создание и классификацию дев (богов) первой философией человеческого рода, то мы ясно видим, что она не была искусственной, не была делом только одной личности, а давалась самой природой. Земля, воздух и небо; утро, полдень и ночь; весна, лето и зима — тройцы, очевидно существующие в природе, и потому они под различными названиями и формами отражались в древней мифологии всех частей света. Эти триады очень отличаются от позднейшего количества богов. Хотя в Ригведе и в Авесте *дев* (богов) считалось тридцать три, я сомневаюсь, чтобы была физическая необходимость такого числа**. Это скорее, по-видимому, обуславливалось склонностью играть в числа и умножать их до известных пределов — склонностью, обычной для нецивилизованных племен***. Мы видим, какие трудности встречали сами брахманы, когда им приходилось пополнить это число (тридцать три) и дать всем тридцати трем богам имена. Иногда их называют трижды одиннадцать; но когда мы

* М.М. CSM.

** Шат.-бр., XII, 6,1.

*** М.М. CSM.

спрашиваем, кто же эти трижды одиннадцать, мы не находим настоящей традиции, а только более или менее систематические теории. Нам говорят, что это боги на небе, на земле и в облаках (1, 139, 11) или что это *Васу*, *Рудры*, *Адितьи*, *Вишведевы* и *Маруты**; но число каждого из этих классов богов было, кажется, первоначально семь, а не одиннадцать. Но даже и число «семь» принимается некоторыми учеными в общем смысле многих, подобно devanam bhuyis-hthah; во всяком случае оно признается в Ригведе (VIII, 28, 5), хотя, может быть, в позднейшем стихе. Мы напрасно искали бы в ведах имена семи *Марутов* или семи *Рудр*. Может быть, возможно назвать семь *Васу* или, как утверждают, это были *Агни*, *Адितьи*, *Марута*, *Индра*, *Ушас*, *Ашвини* и *Рудра*. Можно также перечислить и семь адитьев — *Варуна*, *Митра*, *Ариаман*, *Бхага*, *Дакша*, *Яма* и *Тваштар*, — но все это очень не достоверно. И действительно, трижды одиннадцать заменяется восемью *васу*, одиннадцатью *Марутами* и двенадцатью адитьями, к которым прибавляются два бога как вожди, чтобы довести число богов до требуемого числа тридцати трех.

В еще более поздние времена число адитьев соответственно числу месяцев было увеличено до двенадцати. Я смотрю на все эти попытки классификации ведических богов как на деятельность философской или систематизирующей мысли. Для философии интересно не столько точное число или имена этих богов, сколько тот факт, что в столь давние времена делались попытки соединить нескольких богов под одним названием.

ВИШВЕДЕВЫ (ВСЕБОГИ)

Первым шагом в этом направлении были, кажется, *Visve* или вишведевы. *Visva* отлично от *sarva* (все). Оно обозначает всех богов вместе. *Gesammgötter* (cuncti), а не просто всех богов (omnes). Почему иногда оба слова могут употребляться вместе, как, например, в Тайт.-бр. (III, 1, 1): *Visva bhuvanani Sarva* — все существа вместе. *Маруты* называются *Visve Marutah*, в смысле всех *Марутов* вместе. Эти *visve*, хотя они и классовые боги (ганы), отличны от других классовых богов, т. к. число их неопределенно. Было бы бесконечным делом называть всех богов, восхваляемых в гимнах, обращенных к *вишведевам*. Во главе их

* Веданта-сутры, 1, 3, 28.

часто стоит Индра (Indragyeshthah), но вряд ли есть хоть один из ведических богов, который хоть когда-нибудь не назывался бы главой их. В этих *visve* важно то, что они были первой попыткой понимать богов как составляющих класс, так что другие классы (ганы), каковы *адитьи*, *васу* и *рудры*, могут охватываться более широким понятием *visve*. Любопытнее всего то, что этот важный класс, важный не только для мифологии, но и для философии и религии, до сих пор привлекает к себе мало внимания. На них как на класс не обращено внимание даже в такой богатой сокровищнице ведической мифологии, как пятый том Original Sanskrit Texts Д. Мюира; но их не должны игнорировать люди, интересующиеся развитием древних мифологических религий от множественности к предполагаемому единству как существенному свойству божества.

ТЕНДЕНЦИИ К ЕДИНСТВУ БОГОВ

Это понятие о вишведевах было первым важным приближением от многих несвязанных между собой богов, рассеянных в природе, к постепенно все более и более монистической фазе мышления в ведах; но и другие движения имели то же направление. Боги благодаря своему положению в природе совершали одинаковые действия; потому поэт мог решиться утверждать, что *Агни* не только действовал с *Индрой* или *Савитаром*, но в некоторых из своих функций *Агни* был *Индрой* и *Савитаром*. От этого произошло множество двойных богов, например, *Индра-Агни*, *Митра-Варуна*, *Агни-Шома*, а также два *Ашвина*. В других случаях три бога восхваляются как действующие вместе, например *Ариаман*, *Митра* и *Варуна* или *Агни*, *Сома*, и *Гандхарва*, тогда как с другой стороны, Вишну в его трех стадиях первоначально представлял одно и то же небесное существо, встающее утром, доходящее до зенита в полдень и садящееся вечером. Другой бог (или богиня) *Адити* отождествлялся с небом и воздухом, назывался матерью, отцом и сыном, всеми богами и пятью расами людей, прошлым и будущим. Профессор Вебер не понял меня, воображая, что я обозначал именно эту фазу религиозного мышления термином «генотеизм».

ГЕНОТЕИЗМ

Отождествлять *Индру*, *Агни* и *Варуну* — это одно, это синкретизм; а обращаться к *Индре*, *Агни* и *Варуне* как к единственному богу, на время совершенно забывая о других

богах, — это совершенно другое; именно эту-то фазу, вполне развитую в гимнах вед, я и желал окончательно отметить, дав ей отдельное название, и назвал ее генотеизмом*.

МОНОТЕИЗМ И МОНИЗМ

Все эти тенденции действовали в одном направлении, и некоторые из ведических поэтов более или менее ясно понимали, что идея о боге, раз составленная, включает в себя идею о существовании единого, не имеющего равного. Таким образом, они пришли к заключению, что в числе толпы богов должна существовать высшая личность и спустя известное время признали, что за всеми богами имеется единый (тад экам), и боги — только различные его названия.

Ekam Sat viprah bahudha vedanti, Agnim. Yamam, Matarisvanam ahuh. Мудрецы называют этого Единого различно; они называют его *Агни*, *Ямой*, *Матариваном* (Ригведа, I, 164,46).

Anit avatam svadhaya tat ekam, tasmāt ha anyat na parah kim kana asa. — Этот единый дышит сам собой, не дыша; другого, кроме этого, тогда ничего не было (Ригведа, X, 128,2).

Первая идея приводит к монотеистической религии, а вторая, как мы увидим, к монистической философии.

Пытаясь проследить движение религиозного и философского мышления в ведах, мы должны сразу признать все трудности, с которыми нам приходится бороться. Если говорить только о гимнах, то в Ригведе мы имеем собрание 1017 гимнов, в каждом из них в среднем десять стихов.

И это собрание производилось в различное время и в различных местах, в некоторых отношениях систематически, а в других более или менее случайно. Мы не имеем права предполагать, что имеем даже сотую часть религиозной народной поэзии, существовавшей в течение века вед. Потому мы должны остерегаться заключений типа: поскольку в самхите Ригведы имеется только один гимн, обращенный к известному божеству, то этот бог был менее важным и менее почитаемым сравнительно с другими. Это довольно обычная ошибка, и я признаю, что для нее имеется достаточно извинений, точно так же, как для признания Гомера единственным представителем всей эпической по-

* Эта фаза религиозного мышления прекрасно изображена в том же пятом томе Мюира (OST); см. также *Дейссен*. История философии, I.

эзии Греции, а его мифологии мифологией всей Греции. Но мы не должны забывать, что Ригведа — только отрывок и еще менее представляет всю ведическую мифологию и религию, чем Гомер всю греческую мифологию и религию. Следует удивляться, что подобный сборник избежал уничтожения и забвения, если припомнить, что вся древняя литература Индии была мнемонической, что письмо было совершенно неизвестно, а искусство мнемоники изучалось как дисциплина, существенно необходимая для умственной жизни. Все то, что дошло до нас из ведических гимнов при помощи прогресса, почти невероятного, хотя несомненно, мы считаем только отрывком и потому должны остерегаться, чтобы не выйти из границ, определяемых фактами. Дошедшие до нас гимны не могли быть составлены одним человеком или членами одной семьи или даже одной общины; они дошли до нас в форме десяти сборников (мандалов), составленных, как утверждают, различными лицами и, очень вероятно, в различное время. Хотя между ними найдется большое сходство, хотя они даже монотонны, есть в них и различия, не могущие не обратить на себя внимания читателей. Во всех подобных вопросах, однако, мы обязаны остерегаться, чтобы не пойти дальше имеющихся данных, и воздерживаться, насколько это возможно, от попытки систематизирования и обобщения того, что дошло до нас в несистематизированной, почти хаотической форме.

ПРАДЖАПАТИ

Потому различая, насколько возможно, монотеизм, к которому пришли ощупью, т. е. религию, от монизма, к которому тоже пришли ощупью, т. е. философии, мы открываем следы первого в знаменитом гимне (X, 121), который я уже давно назвал гимном Неизвестному Богу. Тут поэт в каждом стихе спрашивает, кому, какому *деву*, он должен приносить жертву, и в конце говорит, что это должен быть «yah deveshu adhi devah ekah usit» (тот, который есть один бог над богами). Многие из обыкновенных богов постоянно представляются как высшие, причем совершенно забывают, что таким может быть только один; но это совершенно отлично от очевидного стремления поэта, выраженного в вышеупомянутом стихе, к богу, который выше всех других богов. Это более похоже на семитическое стремление к высшему всех богов богу (Exod. XVIII, II) или к греческому отцу богов и людей. Еще Аристотель заметил, что люди, имея одного царя, вообразили, что и боги должны управ-

ляться одним царем*. Я, однако, полагаю что основание *гун* более глубокое и что идея единства действительно заключается в идее Бога как высшего и неограниченного существа. Но Аристотель, несомненно, мог бы усилить свою аргументацию, сославшись на Индию, где разные роды и племена имели своего царя (раджа или махараджа) и где могло казаться естественным создать множество высших богов, из которых каждый обладал своей ограниченной властью. Но все это могло удовлетворить монистическим стремлениям только на время. Тут в споре и в предложении верховного божества мы видим медленный и естественный прогресс. Например, сначала, когда Индра восхвалялся за свои чудеса и подвиги (Ригведа, XVIII, 89), он заставлял солнце светить. Его называли Шатакрату — всемогущим и всезнающим Abhibhu (завоевателем). В конце поэт говорит: «*Visva-karma visva-devah mahan asi*» (ты создатель всех вещей, ты великий *Вишведева*, всебог). Последнее слово трудно перевести, но действительное его значение становится ясным, если вспомнить, что мы говорили о происхождении *Вишведевы*.

ВИШВАКАРМАН

В таких прилагательных, как *шатакрату* и еще более в *вишвакарман* (создатель всех вещей), мы видим очевидные зародыши высшего существа. Раз уж слово *вишвакарман* начали употреблять как существительное, брахманы получили то, что им было нужно, — всезидителя, бога над богами, бога, расположения которого жаждали другие боги (VIII, 89, 3).

ТВАШТАР

Зидитель, или творец всего, наиболее близкое понятие к понятию об едином и единственном боге позднейшего времени. Не следует забывать, однако, что был и другой создатель, именуемый Тваштаром, но он никогда не возвышался до положения действительного создателя всего. Он, кажется, был чересчур древен и чересчур мифологичен для философских целей. Он оставался рабочим, Гефестом ведических богов, известным как отец Сараньи и Вишварупы. Он имеет все данные для того, чтобы сделаться высшим божеством, и действительно был таковым в тех случаях, например, когда к нему обращаются как к создавшему небо и землю (X, 110, 9) или даже как к породившему все (*visvam*

* *Аристотель*. Политика, 1,2, 7; *Мюир*. OST, V.

bhuvanam gavana). У него в действительности имеется все, что требуется от Творца, т. к. предполагалось, что он создал даже некоторых из богов, например *Агни*, *Индру*, *Брахманаспати* (Rv. X, 2, 7, 11, 23, 17). Если самого Агни называют *Тваштаром* (Rv. 11, 1; 5), то только вследствие синкретизма, отождествления *Агни* с другими богами, в особенности *Тваштаром*, создателем всего.

Когда *Тваштару* называют *Савитаром*, это не предполагает необходимо его тождества с богом *Савитаром*; в этом случае это слово следует считать предикатом, означающим «оживитель»; в других местах он восхваляется как питающий и сохраняющий все создания, как солнце (Rv., III, 55, 19).

Одна из причин, почему он не сделался, подобно *Праджапати* (или Вишвакарману), высшим богом и творцом, состояла в том, что он принадлежал к более древнему, доведическому разряду богов. Это может также объяснить враждебность *Индры* к *Тваштару*, поскольку *Индра* как новый бог заменил старейших богов, вроде *Дьяуса*. Мы всегда должны быть приготовлены к подобным случайностям, хотя я выдаю их здесь только за догадки. Возможно также, что имя *асура*, даваемое *Тваштару* и его сыну *Вишваруне*, указывает на то же самое и что мы должны толковать это имя не в смысле злого духа, а в смысле древнего демона — в том случае, в каком слово применяется в других гимнах к *Варуне* и к другим древним богам (девам). *Тваштар* лучше известен как отец *Сараньи* и как дед *Ашвинов* (дня и ночи); но ошибочно предполагают, что его как отца *Яма* и *Ями* считали когда-нибудь прародителем всех людей. Люди, с такой уверенностью отождествляющие Яму и Ями с Адамом и Евой, кажется, совершенно забывают о том, что у Ямы не было детей от Ями. По своим мифологическим свойствам *Тваштар* иногда тождествен с *Дьяусом* (Зевсом), но он никогда не был, как предполагали иногда, чисто абстрактным божеством, и в этом мы видим действительное различие между *Тваштаром* и *Вишвакарманом*. Последний, первоначально бывший предикатом, не имел ни antecedентов, ни родителей, ни потомства, подобно *Тваштару* (RV., X. 81, 4). Деятельность *Вишвакармана* описана в следующих словах, имеющих некоторую мифологическую окраску: «Каково было состояние, какова была опора, что и как это было, когда всевидящий Вишвакарман своим могуществом произвел землю и распростер небо? Бог с глазами, устами, руками и

ногами со всех сторон, бьет (кует) своими двумя руками и крыльями, производя небо и землю»*.

Насколько смутны и неопределенны были личные свойства Вишвакармана во времена вед, мы видим из того, что Тайттирия-брахмана приписывает акты, совершаемые здесь Вишвакарманом, Брахману**. В позднейшее время Вишвакарман (всезиждитель) выступал у буддистов под именем Вишвакаммы, подчиненным духом, расчесывающим Будде волосы. У богов тоже своя судьба.

ПОИСКИ ВЫСШЕГО СУЩЕСТВА

То же стремление к единому Высшему существу, которое заставляло ведических жрецов обращаться с их гимнами к вишведевам или к Вишвакарману как создателю всего, заставило их дать более личный характер *Праджапати*. Это имя, означающее «Господь созданий», употребляется в Ригведе как предикат различных богов, например, Сомы, Савитара и других. Позднейшее его происхождение выводится из того факта, что его имя попадает в Ригведе только три раза***. Но к такой статистике следует прибегать с большой осторожностью. Прежде всего мой указатель слов (*Index verborum*) не непогрешим, а во-вторых, самхита Ригведы только часть и, вероятно, очень малая часть существовавшей когда-то массы религиозных поэтических произведений. По отношению к *Праджапати* я выпустил в своем Индексе одно место (X, 121, 10), и хотя на основании некоторых причин я считал и теперь еще считаю этот стих позднейшим прибавлением, но это, вероятно, недостаточно извиняет опущение его, так же как и всего, что выпущено в тексте Ригведы. Весь гимн представляет, как я полагаю, выражение стремления к единому Высшему существу, создавшему небо и землю, море и все в них. Но многие ученые считают его обращенным с первого же стиха к индивидуализированному богу — *Праджапати*. В этом я и теперь сомневаюсь и потому даю перевод гимна так, как я дал его в 1860 году в «Истории древней санскритской литературы». Он с того времени неоднократно переводился, но, как увидит читатель, изменять мне приходится не много.

* Это удар по наковальне кузнеца. Крылья употребляются вместо мехов, и мы не должны приписывать ангельские крылья Тваштара какому-нибудь из богов вед, если только он изображен не птицей, а человеком.

** Тайт.-бр., II, 8,9,7; *Мюир*. OST. V.

*** *Мюир*. OST.V.

ГИМН НЕИЗВЕСТНОМУ БОГУ

«1. Вначале появился зародыш золотого света (Хираньягарбха), он был один рожденный Господь всего сущего. Он установил землю и это небо. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

2. Тот, который дает жизнь; тот, который дает силу, волю которого чтут все светлые боги; тень которого — бессмертие и смертность (боги и люди). Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

3. Тот, кто через свое могущество сделался единственным царем этого дышащего и спящего мира; тот, кто управляет всем, человеком и зверем. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

4. Тот, через величие которого существуют эти снежные горы и море с далекой рекой Rasa; тот, чьи две руки суть эти страны. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

5. Тот, через кого небеса прочны и земля тверда; тот, через кого небо, даже высшее небо, установлено неизменно; тот, который измеряет свет в воздухе. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

6. Тот, на кого смотрят небо и земля (или две армии), стоящие твердо при его помощи, трепеща в духе своем; тот, над которым сияет восходящее солнце. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

7. Когда прошли везде великие воды, содержащие зародыш и порождающие огонь, тогда появился тот, который есть единственная жизнь светлых богов. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?

8. Тот, кто своей мощью смотрел за водами, дающими силу и создавшему жертву; тот, кто один есть бог над богами. Кто бог, которому мы должны приносить свои жертвы?

9. Не может ли он погубить нас, он — создатель земли, или он, справедливый, создавший небо, он создавший также светлые и могучие воды. Кто бог, которому мы должны приносить наши жертвы?»

Далее следует стих, признаваемый мною позднейшим добавлением, т. к. мне казалось, что если бы поэт знал Праджапати как бога, сделавшего все, он не спрашивал бы в конце каждого стиха, кто бог, которому должна быть приносима жертва. Но у поэтов есть свои странности. Сильнейший же аргумент против последнего стиха, очевидно, просмотренный моими критиками, состоит в том, что этот стих не делится *падакарой*.

Поэтому я и теперь утверждаю, что это позднейшее добавление, что стих слаб и хром и нарушает общий характер гимна. Этот стих гласит:

«10. О, Праджапати, никто иной, как ты, сдерживаешь вместе все эти вещи — все, что бы мы ни желали пожертвовать тебе, хотя бы все это было наше, хотя бы мы были властелинами богатства».

Таким понятием о Праджапати как госпде всего созданного и как высшем божестве удовлетворялись монотеистические стремления, хотя и не отрицалось существование и других богов. И любопытно то, что подобные попытки постоянно повторяются*. Мы указали на Вишвакарман и Праджапати, но подобны им такие названия, как *пуруша* (человек), *хираньягарбха* (золотой зародыш), *прана* (дыхание, дух), *скамбха* (опора — Х. 81, 7), *дхатри* (творец), *видхатри* (устроитель), *намадха* (дающий имена богов) и другие — все эти имена эка дева (единого бога), хотя они и не развились, подобно Праджапати, в полные божественные личности. В позднейшее время эти имена имели различную судьбу. Некоторые встречаются снова в брахманский период и в гимнах Атхарваны или всплывают на поверхность в более новом пантеоне Индии; другие совершенно исчезли после краткого существования или снова получили свои свойства простых предикатов. Но глубокая борозда, сделанная ими в уме индусов, осталась и до настоящего времени; религиозные потребности народных масс Индии, по-видимому, удовлетворяются идеей единого высшего бога, стоящего выше всех других богов, как бы его ни называли. Даже новые боги — *Шива* и *Вишну*, даже богини, вроде *Кали*, *Парвати* и *Дурга*, суть только новые имена того, что первоначально воплотилось в госпде всего созданного (Праджапати) и в создателе всего (Вишвакармане). Эти новые боги, несмотря на свои мифологические переодевания, всегда для наиболее просвещенных из их почитателей сохраняют черты всемогущества, приписываемого даже во времена вед единому высшему богу, богу над богами.

БРАХМАН, АТМАН, ТАД ЭКАМ

Сделаем теперь еще один дальнейший шаг в этом направлении. Рядом с тем направлением мышления, которое мы до сих пор проследили, шло и другое сильное движение, постулировавшее с самого начала большее, чем бог

* М.М. Теософия.

над богами, но и среди них. По мнению наиболее вдумчивых людей, всякий из богов, называемый личным и собственным именем, был *ipso facto* ограничен и потому не мог занимать того положения, какое должна была занять неограниченная и абсолютная сила как первичная причина всего созданного. Ни одно имя, выражающее понятие, связанное с мужским или женским полом, даже Праджapati или Вишвакарман, не признавалось подходящим для такого существа и потому уже в таких древних гимнах, как гимны вед, о нем говорится, как об Тад экам (едином), ни мужском, ни женском, а среднего рода. Мы встречаем это слово в гимне Диргатамаса (I, 164, 6)*, где поэт, спрашивая, кто тот, который установил шесть пространств мира, говорит: «Может быть, это Единый (среднего рода) в форме нерожденного (мужского рода?)». Это следует читать в связи со знаменитым сорок шестым стихом:

«Называют это Индрой, Митрой и Варуной, Агни; потом приходит небесная птица Гарутман; то, которое есть Едино, поэты называют различно, они называют это Агни, Яма, Матарिशван».

Тут мы видим ясное различие между Единым, которого называют и именами, т. е. различными богами, и потом между Единым и бесформенным или нерожденным, т. е. непроявленным, и теми, которые установили весь мир. Об этом Едином, или Нерожденном, упоминается также в X, 82, 6, где мы читаем: «Единый помещается в недрах нерожденного, где покоятся все существа». Далее в гимне к Вишведевам (III, 54, 8) поэт, говоря о небе и земле, поет:

«Они держат отдельно все созданное и не дрожат, хотя несут великих богов; Единый управляет над всем неподвижным и движущимся, ходящим или летающим, над существами, различно рожденными».

Это же предполагаемое Существо более подробно описывается в гимне (X, 129, 1), перевод которого я также дал в «Истории древней санскритской литературы» (1859). С тех пор гимн этот часто переводился, но значение его остается то же.

* Этот гимн, автора которого называют Диргатамас, т. е. полный мрак, действительно полон неясностей. Его объясняли Гауг (Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche, 1875), и удачнее Дейссен в его Истории философии, но в нем все-таки остается еще много неясного.

ГИМН НАСАДИИ

1. Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть; не было ни неба, ни небесверху. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной?
2. Тогда не было смерти и не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между ночью и днем. Единый дышал сам собой, не дыша; ничего другого, кроме этого, тогда не было.
3. Тогда был мрак, в начале все было без света; зародыш, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (тапас).
4. Вначале победила (преодолела) любовь, которая была семенем, исходящим из духа; поэты, поискав в своем сердце, нашли при посредстве мудрости связь сущего в несуществующем.
5. Проходящий (распростертый) луч был ли внизу или наверху? Тогда были носители семян, тогда были силы, сила — я (самосила — selfpower) внизу и воляверху.
6. Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда роилось это создание? Боги появились позже этого создания; кто же знает, откуда оно появилось?
7. Тот, от кого исходило это создание — совершил ли он его или не совершил, — Высочайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает? Или даже и Он не знает?

В этом гимне есть некоторые места, которые, несмотря на работы многих знаменитых ученых, остаются также неясными, как они были неясны для меня в 1859 году. Да и сам поэт, очевидно, не уяснил себе их, и он постоянно колеблется между личной и безличной или скорее сверхличной причиной, из коей вышла Вселенная. Но переход от бога с атрибутами пола к бесполому — от мифологического *protos* к метафизическому *proton* — был, очевидно, сделан уже в то древнее время, а стало быть, и решительный переход от мифологии к философии. Странно встречать такую смелую догадку в собрании гимнов, большая часть которых состоит из того, что представляется нам детскими просьбами, обращенными к многочисленным *девам* (богам природы). Даже вопрос, где Творец мог найти *ponto* для создания мира из материи или из ничего — вопрос, поставленный в Европе гораздо позднее, уже появлялся в умах ведических пророков, когда они спрашивали (Ригведа, X, 81, 2): каково было состояние, какова

опора, что и как было, откуда Всевидящий Вишвакарман своим могуществом произвел землю и распростер твердь? Такие поразительные проявления философского мышления, кажется, требуют признания продолжительного и непрерывного усилия созерцания и размышления, прежде чем сделался возможным столь полный разрыв со старым понятием о физических богах. Но мы не должны мерить все народы одинаковой меркой. Совсем не необходимо, чтобы исторический прогресс мышления, религиозного или философского, был совершенно одинаковым во всех странах; мы не должны забывать, что всегда существовали привилегированные личности, ум которых не был связан идеями народной массы, которые сознавали и провозглашали, как бы вдохновляемые какой-то чуждой им силой, истины, далеко выходящие за пределы понимания их современников. Нужна была большая смелость объявлять, будучи окруженным миллионами народа, неутомимо восхваляющего великие подвиги, совершенные такими богами (девами), как Агни, Индра, Сома, Савитар или Варуна, что эти боги — только имена высшей силы, которая сначала совсем не имела имени и называлась просто *тад экам* (единое) и впоследствии получила такие неясные названия, как *брахман* и *атман*. Поэты, провозглашавшие такие возвышенные истины, кажется, вполне сознавали свою слабость в понимании и уяснении их. Так (в I, 167, 5), поэт говорит: «Как безумец, не знающий в душе своей, я спрашиваю о тайных местах богов; мудрецы, чтобы ткать, протянули семь струн над новорожденным тельцом»*.

«Не открыв, я спрашиваю мудрецов, которые могли открыть; не зная, чтобы знать: тот, который поддерживает шесть небес в форме нерожденного, есть, может быть, Единый?»

И в четвертом стихе того же гимна:

«Кто видел, как первожденный, когда у него не было костей (формы), носит того, у кого были кости (форма)? Где дыхание земли, кровь, я? Кто шел к знающему, чтобы спросить об этом?»

Тут совершенно ясно, что сами поэты, провозгласившие великую истину о Едином как сущности всех богов, не имеют притязаний на какое-либо внешнее внушение, а ста-

* Этот телец, по-видимому, обозначает год; в семи струнах мы видим отдаленное воспоминание о годе, состоящем из семи сезонов (см. Гален). Праджапати часто отождествляется с годом.

раются подняться собственными усилиями из окутывающих их туманов безумия к восприятию высшей истины. Мудрый, как они говорят, заметил в сердце своем, что есть связь между сущим и не сущим, между видимым и невидимым, а стало быть, и между индивидуальными богами, почитаемыми толпой, и Единым существом, свободным от свойства простого бога (девы), вполне свободным от мифологии, от родства и пола, и если и одаренным вообще какой-либо личностью, то лишь постольку, поскольку личность необходима для воли. Это весьма отлично от вульгарного понятия о личности, приписываемого греками их Зевсу или Афродите, даже евреями их Иегове. Все это представляет громадный прогресс, и, конечно, трудно представить себе, каким образом он был достигнут в такой ранний период и среди молитв и жертв, приносимых толпе таких решительно личных и мифологических божеств, как Индра, Агни и все другие. И тем не менее прогресс совершился; и в какое бы время ни было закончено собрание пятой Ригведы-самхиты, во всяком случае еще до этого времени составилось убеждение, что существует только Единое существо — ни мужское, ни женское, стоящее высоко над всеми условиями и ограничениями личности и человеческой природы; и при этом существо, в действительности обозначаемое всеми такими именами, как Индра, Агни, Матарिशван и даже именем Праджapati, Господа созданного.

Действительно, ведические поэты дошли до понятия о божестве, достигнутого некоторыми из христианских философов Александрии, но даже в настоящее время чуждого многим, называющим себя христианами.

Раньше, чем была достигнута эта высшая стадия религиозного мышления или, может быть, одновременно — потому что трудно установить хронологию самопроизвольного зарождения философских истин — делалось немало усилий в том же направлении. Такие имена, как *атман* и *брахман*, сделавшиеся впоследствии столь важными как две главные опоры философии веданты, или *пуруша*, название трансцендентальной души, употребляемое в системе санкхьи, не появляются без продолжительного вынашивания, без инкубационного периода.

БРАХМАН И ЕГО РАЗЛИЧНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ

Когда мы встречаем имя *Брахман* как название того, что раньше называли *тад экам* (единый), когда позднее мы встречаем такие вопросы, как: «Был ли Брахман пер-

вой причиной? От чего мы рождены? Чем мы живем? Куда мы устремляемся? По чьему принуждению мы получаем наш жизненный жребий, счастье или несчастье, о вы, знающие Брахмана? Время ли, природа ли вещей, необходимость ли, случай ли, элементы ли или Пуруша должны считаться источником?» — то мы, естественно, задаем прежде всего вопрос, откуда появились все эти имена? Что такое *брахман*, что он сделался пригодным для обозначения *to ontos on*. Любопытно отметить, как легко отвечали на этот вопрос*. *Брахман*, говорит Гауг (Haug), значит *молитва* и происходит от корня *барх* или *брих* (надуваться или расти), так что первоначально слово обозначало то, что надувается или растет. Потом он приписывает Брахману более абстрактное значение роста и благоденствия и того, что производит рост и благоденствие, — именно священных песней. Наконец, он приписывает Брахману значение силы, проявляемой в природе, и значение универсальной силы как Высшего существа. Признаюсь, я не вижу непрерывности в этом рассуждении. И однако другие ученые по большей части повторяют это мнение. Мюир тоже отправляется в толкование *брахмана* от понятия молитвы, т. к. при обычном изменении ударения слово *брахман* обозначает молящегося.

Тут появляется первый вопрос: каким образом *брахман* получил значение молитвы. Профессор Рот утверждает, что *брахман* выражает силу воли, направленную на богов, и он таким образом определяет первое значение этого слова: «Die als Drang und Fülle des Gemüths auftretende und den Göttern Zustrebende Andacht» (выступающее как стремление и полнота чувства и стремящееся к богам обожание). — Слова, довольно трудно передаваемые на понятном английском (и русском. — *Прим. пер.*) языке. Второе значение, по его мнению, есть логическая или священная формула; потом священные и божественные Слова в противоположность обычному языку; священная мудрость, святая жизнь и, наконец, абсолютный и безличный бог. Все эти довольно сильные переходы мысли. Но как они вытекают один из другого?

Профессор Дейссен видит в *брахмане* «молитву», поднимающую волю над индивидуальностью, о чем мы сознаем в религиозном созерцании. Признаюсь, что и тут в ряде рассуждений я вижу недостающие звенья. Для нас идея

* М.М. Теософия.

молитвы как возвышающей душу может быть верной, но в ведах мы не замечаем следов подобных мыслей. Большинство молитв там — очень практические просьбы, и все, что говорится о возвышении духа, о страстном импульсе воли, выражаемых словом *брахман*, кажется мне вполне современным и не имеющим аналогий в самих ведах. Когда говорится, что гимны заставляют богов расти (вридх), то это значит нечто, вроде того, когда мы говорим, что молитвы возвеличивают богов (Дейссен).

Если даже предположить, что было необходимо более глубокое значение слова *брахман* в смысле молитвы, то ничто не помешало бы ему развиваться первоначально из *брахмана* в смысле *слово*. Конечно, мы не можем ожидать полной достоверности в подобном вопросе, когда пытаемся найти почти незаметные переходы, посредством которых корень, выражающий понятие о вырастании (вриддхау), об усилении, о вскрытии (почки цветка), об увеличении, дает имя молитве и божеству.

Такое развитие мысли должно было произойти задолго до периода вед, задолго до разделения арийцев, задолго до окончательного установления арийского языка в Индии. Потому мы можем только составлять догадки и никогда не должны забывать об этом, пытаясь истолковать слабые следы, которые могли оставить на полуокаменелых песках нашей речи первые шаги человеческого духа. Несомненно, *брахман* значит *молитва* и что корень *брех* значит *расти, вскрываться*; это признается всеми. Но недостоверны связующие их посредствующие звенья.

Полагаю, что *врех* (или брех), корень, который я считаю формой, параллельной с *вридх* (расти), означает *расти, распространяться*; и более этого я ничего сказать не могу. Потом *брехат* значит просто *большой* (выросший), *широкий, сильный; бархитха* — *сильнейший*. Мы должны, однако, заметить, что *бримхати* и *бримхяти* также приводятся индийскими грамматиками в смысле говорящего и светящего, хотя большого значения этому мы не придаем. Мы видим, что *говорящий* первоначально мог иметь значение заявляющего и что *слово* понималось как то, что вскрывается, взрывается или заявляется, как явление, выражение (ausdruck), как мы говорим.

Далее нужно рассмотреть имя *Брихаспати*. Мы должны отправляться от того факта, что *брехаспати* синоним *вачас-пати* (господин речи). Если бы *брех* не означал когда-либо *речь*, было бы невозможно составить слово *бри-*

хаспати, так же как брахманы-пати было бы невозможно без брахман*.

Исходя из такой точки зрения, я иду дальше и предполагаю, что brahman составлено для выражения того, что является, что выделяется или светит, что есть слова и речи.

Когда мы дошли до этого, уже легко понять, что общее понятие слова специализировалось и в смысле священного заявления, или формулы, и в смысле молитвы без всякой лжи о возвышении духа или созерцания, столь чуждой ведическим поэтам, поскольку мы знаем их. Но если я прав, признавая в Брахмане то, что вырывается: силу, проявляющуюся в речи, то легко понять, каким образом слово *брахман* могло с самого начала, хотя бы и в различном направлении, употребляться так же, как название, как имя той универсальной силы, которая проявляется в создании видимой Вселенной. Нам незачем предполагать, что оно восходит по лестнице от первой ее ступени, святого слова, святой мудрости, до источника этой мудрости, абсолютного бога.

БРИХ И БРАХМАН, СЛОВО

Потому мы можем предполагать — и большего я не утверждаю — что *брахман* означает силу или даже зародыш, насколько он выражается в речи или в природе**. Но тут появляется еще более трудный вопрос. Едва ли возможно сомневаться в том, что *vrih* (или *brih*) есть параллельная форма *vridh*; известно, что и латинское *verbum* и германское *wort* можно производить от того же корня, соответствующего возможному санскритскому *vrih* (или *vridh*). В этом случае *брáхман* можно считать прямым производным в смысле «сказанного слова», а *брахмáн* будет значить «заявляющий», «говорящий». Пока мы находимся еще на твердой почве, и при настоящем состоянии наших знаний я не решился бы пойти дальше. Но Кольбрук и другие ученые указывали на то обстоятельство, что в ведах мы часто встречаем богиню *Вач* (речь), *вачас-пати* и *брихаспати* (господина речи)***. Эта *Вач* (*Vak*), как указывал

* См Чх.-уп.: «Vag ghi brihati tosyā esha patih» (I, 2, 11) и «Yo vakam brahma ity Upasate» (VII, 2,2). Ср. Brih., I, 3, 20.

** В Divyadasa Datta приводится место из «Йога-вашишти»: «Brahmanvrim haiva hi gagag, gagak ka brahmavrimhanam» (Бедантизм).

*** В Ригведе мы встречаем только *vakah pate* (X, 166, 3) как два слова и *patim vakah* (IX, 26, 4). *Brahmanas patih* часто встречаются в Ригведе как: *gyeshtharagam brahmanam brahmanas pate* и т. д. (II, 23, 1).

Кольбрук еще в 1805 году, была «деятельная сила Браммы, исходящая из него»*. Читая замечания Кольбука по этому вопросу, немногие из санскритологов не вспоминают о Логосе (или Слове), которое было в начале, которое было с Богом и которым все создано. Но и после замечаний Кольбука остается нерешенным очень важный вопрос, была ли эта идея о творческом Слове заимствована греками у индусов или, наоборот, индусами у греков, или эта идея возникла независимо у обоих народов. Ответ на этот вопрос должен вести к очень важным последствиям. Профессор Вебер в его *Indische Studien* (IX, 473) напечатал статью по этому вопросу, доказывающую, что «идея логоса не имеет в Греции antecedентов, которые могли бы объяснить ее». Это действительно удивительное утверждение, но в силу известных фактов он прибавляет, не желая давать решительный ответ на этот вопрос: «Очевидна сама по себе догадка, принимая во внимание близкие отношения, существовавшие в то время между Александрией и Индией, что на развитие этой неоплатонической идеи влияли подобные философские системы Индии». И далее он говорит: «Возможно, что просто вследствие укрепляющего влияния, которое боги, как полагали, получали от гимнов, богиня речи понималась как давшая Праджapati силу для создания, хотя в конце концов она, особенно в форме Ом, достигла высшего положения и отождествлялась с абсолютным Брахманом».

Надеюсь, что я дал правильный отчет о несколько смутном, но удивительном утверждении профессора Вебера, будто александрийская идея о логосе не имела antecedентов в греческой философии, а появилась вследствие влияния *вач* (*vak*) вед. Это, несомненно, сходство, но не нужно забывать, что имеются и различия. Не говоря о чем ином, *Вач* — женского рода, а *Логос* — мужского, и это предполагает не только различие грамматическое.

В своих лекциях о теософии я пытался доказать, что факты приводят нас к другому и даже прямо противоположному мнению. Если я и не вхожу в обсуждение идеи александрийского Логоса в греческой философии, то потому только, что я считаю более удобным просто констатировать факты, не вступая в бесполезные споры и предоставляя классическим и санскритским ученым делать из них выводы. Профессор Вебер утверждал, что Логос появился в Александрии без всякого предварительного подготовле-

* Кольбрук. ME, I.

ния, а я, по мере возможности, указывал на ступени, ведущие к Логосу и известные всякому, изучавшему историю древней греческой философии*. Если мне это удалось, то презумпция в пользу индийского влияния на философов Александрии падает сама собой, и притязания Индии и Греции на оригинальность идеи о Слове как потенции абсолютного Существа будут равны. «Реальная индийская философия, — писал я, — даже в той зародышевой форме, в которой мы находим ее в упанишадах, стоит вполне особняком. Мы не можем утверждать какого-либо исторического отношения ее с древнейшей греческой философией. Они настолько независимы одна от другой, как греческая Харита, сделавшаяся женой Гефеста, независима от *харит* — рыжих коней Зари в ведах».

Теперь является вопрос, нет ли по крайней мере далекого родства между *vak* и *логосом*, вроде того, какое существует между Харитой и харитами, между Зевсом и Дьяусом. Так как нет никаких лингвистических указаний в пользу такого взгляда, то в конце концов я и пришел к заключению, что как ни поразительно сходство между ведической *vak* и греческим *логосом*, мы должны признать, что возможное в Индии было возможно и в Греции и что мы не имеем никаких данных для дальнейших выводов. Я думаю, что в этом случае факты говорят больше, чем слова. Совершенно верно, что профессор Вебер сделал оговорку, что он не намерен высказывать какое-либо мнение по этому вопросу, но после такого признания навряд ли было прилично намекать, что люди, высказывавшие мнение по этому вопросу, получили свои сведения от него. Легко констатировать «за» и «против» (пурвапакша и уттарапакша), но ведь такая констатация делается затем, чтобы в конце концов прийти к *сиддханте* (заключению). Можно было бы привести более близкие совпадения между *Vak* и Мудростью Ветхого Завета**, потому что мы читаем о Речи (*Vak*) как подруге Праджапати***, а Мудрость говорит: «Я была при нем как воспитанная с ним; я ежедневно была его радостью, всегда радуясь прежде его» (Prov., VIII, 30). В Катхупанишаде мы читаем, что Речь забеременела от Праджапати, а в Библии — «Вечный обладал мною с начала путей своих до древних своих дел» (Prov., VIII, 22).

* М.М. Теософия, 384 (Исторические antecedенты Логоса).

** М.М. Теософия.

*** Катхака, 12,5.

Но при всем этом я не могу признать, что были какие-нибудь доказательства заимствования или какого-либо взаимодействия между индийской и греческой философией, и думаю, что раз ясно указаны исторические antecedенты logos и logoi в Греции, мысль о том, будто бы греки заимствовали свой логос от Vак вед или от ветхозаветной Мудрости (Софии), не могла бы возродиться. Исторические следы подобного признания завели бы нас очень далеко, и потребовались бы очень сильные доказательства для опровержения данных, указывающих противоположное мнение, — более сильные, чем приводимые до сих пор аргументы. Если греки действительно заимствовали свою идею о логосе из Индии, почему они не приняли тех выводов, которые из нее вытекают?

ВОСТОК И ЗАПАД

Этот вопрос требует более подробного рассмотрения. В последнее время старательно отмечали и сильно настаивали на всяком указании возможных умственных сношений между греками и индусами как в древние, так и в новые времена; и все-таки я обязан сказать, что до сих пор не установлено ничего, кроме простой возможности обмена религиозных и философских идей между Грецией и Индией, в особенности относительно древнего времени. По-видимому, не принималось в соображение то, что обмен философских идей — нечто совершенно отличное от усвоения полезных искусств, вроде алфавита, астрономических наблюдений, чеканки монет или предметов торговли, например драгоценных камней, дерева или одежды. Только философ может учить философа или влиять на него, и даже в случаях встречи двух таких людей затруднения обмена мыслей без полного знания языков гораздо большие, чем мы воображаем. Мы имеем пример Сюань-цзана, иностранного философа, изучившего философский язык Индии. Но оставил ли он в Индии хоть какой-нибудь след китайского мышления, заимствованного у Конфуция или Лао-цзы? Современные миссионеры, хотя бы они и не имели успеха в деле обращения, могут, несомненно, оставить в уме туземцев некоторый отпечаток христианства и европейской философии, но положение христианского миссионера в Индии как принадлежащего к господствующей расе весьма отлично от положения, какое могли занимать в древние времена немногие буддийские монахи, если бы они жили в Александрии и выучились говорить и рассуждать об извест-

ных вопросах по-гречески или по-египетски. Курьер может говорить по-французски или по-итальянски, но пусть он попробует рассуждать о метафизических вопросах или даже перевести на английский язык книгу Вико, и вы сразу увидите, какая разница между толмачом и философом, способным обсуждать религиозные и метафизические вопросы.

Нельзя более сомневаться в том, что было время, когда предки арийцев имели общий язык и многие общие мифологические и религиозные имена и идеи, хотя даже и тут нам приходится довольствоваться именами и мы не можем ожидать общих мифологических рассуждений. Позднейшее соприкосновение индийцев и греков в Персии, Малой Азии и в самой Греции не имело особого значения до завоевания Малой Азии, Персии и Индии Александром Великим. Но задолго до этого времени и греки и индусы выдумали многое — например, царей, жрецов, счисление, времена года, браки и погребения, — и мы, однако, не думаем, чтобы когда-нибудь был обмен относительно подобных изобретений между обеими странами. Если мы встречаемся в Индии и в Греции с похожими философскими идеями, как например, со словом, означающим атом, и с атомистической теорией, то неужели мы должны предположить, что Эпикур заимствовал свои атомы от Канады или Канада свой *ану* от Эпикура? Несомненно, интересно указать на совпадение идей у Капилы и Зенона, Пифагора, Платона и Аристотеля, но ведь еще интереснее указать на отличающие их оттенки в тех случаях, когда они, по-видимому, наиболее сходятся. Если веданта могла выработать идеальный монизм, то почему не могли выработать его элейцы? И однако где же в греческой философии хотя бы следы такой философской теории, как абсолютное тождество Атмана (я) и Брахмана (абсолютного существа)?

Можно ли усмотреть что-либо большее простого естественного совпадения между санскритской троицей: *дхарма* (добродетель), *артха* (богатство), *кама* (любовь) и платоновскими *ta kala* (добро), *ta õphelima* (польза) и *ta hēdea* (приятное)? Насколько широко распространена троица: мысль, слово и дело — ясно доказано моим другом, профессором Коуэлем, и другими, но никто не посмеет обвинять греков или индусов в воровстве или в заимствовании на основании подобных данных.

Действительный характер этих совпадений греческой и индусской философий всего лучше уясняется часто делае-

мой попыткой отождествить имена Пифагора и Buddha-guru. С первого взгляда это, разумеется, поразительно, но подобное отождествление исчезает, как дым, когда мы проследим имена до их происхождения. Прежде всего, *Буддха-гуру* совсем не встречается, по крайней мере как имя учителя Будды, и *Rytha* как арийское имя или как заимствованное никогда не могло быть то же самое, что Будда, а *gogas* то же самое, что *guru*. Вера в переселение душ у буддистов — помимо того, что она заимствована из вед — совершенно отлична от верования Пифагора и других философов (как цивилизованных, так и нецивилизованных), а практика аскетизма, конечно, не ограничивалась Индией и Грецией.

Совершенно верно, что после завоевания Александра и основания на севере Индии бактрийского царства действительно были сношения между философами греческого и индусского происхождения, и некоторые из фактов по этому предмету собраны графом Гобле д'Альвиелла в его «*Ce que l'Inde doit à la Grece*» (1897). Но и он приводит только совпадения, требующие более убедительных доказательств. Относительно индийских монет следует заметить: три бога, упоминаемые Патанджали, как употребляемые для торговли, т. е. изображения которых чеканились на монетах, суть боги, которых мы встречаем на более старых маурийских монетах — Шива, Сканда, Вишакха (см. Рап., V, 3, 99), причем Вишакха мог относиться к Каме, выпускающему свои стрелы.

Несомненно, что искусство чеканки монет введено в Индию греками; можно допустить и то, что изображение индийских богов и даже Будды на древних монетах благоприятствовало идолопоклонству в Индии. Но индусские боги были антропоморфические, имели ноги и руки, головы, носы и глаза уже в древности, во времена вед, и отсутствие твердого камня во многих частях Индии, естественно, не благоприятствовало появлению статуй богов. У индусов в ведах был бог любви, но он был отличен от Камы, изображаемого на более новых монетах в виде стрелка, сидящего на спине поугая.

Мы теперь имеем образчики греческого искусства в Индии, более древние, чем этот Кама на попугае, и нет оснований сомневаться в том, что идея о храмах и монастырях или монументах, построенных из камня или вырезанных в камне, была заимствована из Греции, тогда как памятники индийской архитектуры, даже каменные, име-

ют очевидные следы переживания типа туземной архитектуры из дерева, как, например, Ликийская гробница

Позднейшее влияние, которое будто бы имело христианство, породившее или повлиявшее на поклонение Кришне, нас здесь не занимает, потому что это влияние, если вообще его можно признать, относится к гораздо позднему периоду, чем тот, когда возникли шесть систем философии. На поразительное сходство между Кришну и Христом указывали постоянно, еще раньше изучения санскритских памятников. Но повторение не усиливает аргументации, и мы так же, как и раньше, совершенно не способны указать на исторический путь, по которому могли бы пройти легенды о Христе или о Кришне. Никто не будет отрицать существующих сходств, но никто не может, я полагаю, и объяснить их. Некоторые из ученых, в особенности желавшие найти совпадения между Бхагавадгитой и Новым Заветом, совершенно основательно вызывали замечания туземных ученых, что раньше, чем сравнивать, следует выучиться переводить с санскритского и с греческого. Не следует забывать и того, что Бхагавадгита называется упанишадой и может относиться к концу периода упанишад, а может быть, как утверждал покойный профессор Теланг, была и древнее Нового Завета. Если Дамаскин и рассказывает, что в Александрии жили брахманы, то мы не должны забывать, что это относится к концу пятого века после н. э. и потому несколько не помогает нам в указании пути, каким идея о творческом Слове могла прийти к Клименту Александрийскому или к Оригену. Несомненно, что Климент Александрийский знал о Будде, он знал даже, что Будду считали богом.

Не следует забывать и о том, что Пантен (Pantaenus), проповедовавший, по показанию Евсевия, Евангелие в Индии, был одним из учителей Климента. Но все это далеко не доказывает, что Климент и Ориген могли изучать Ведантасутры и буддийские *адхидхармы*, или того, что на их мнения повлияли немногие индийские путешественники, бывавшие в Александрии и совсем не занимавшиеся подобными вопросами.

Некоторые из совпадений между буддизмом и христианством, конечно, поразительны, в особенности поразительно число таких совпадений, но в отдельных случаях эти совпадения поверхностны и не могут повести к образованию того или иного мнения. Я говорил об этом предмете неоднократно и в последний раз в своей статье о «Совпаде-

ниях», но они все-таки остаются только совпадениями. Рассказ о Будде, сидящем под индийским фиговым деревом (*ficus religiosa*), не имеет ничего общего с рассказом о Натаниеле, сидящем под палестинской смоковницей, и притча о блудном сыне в буддийских писаниях по духу, несомненно, совершенно отлична от такой же притчи Нового Завета. И без всяких натяжек и попыток приводить ничего не доказывающие доказательства остается совершенно недостаточное количество поразительных и даже смущающих сходств. Ни один историк, способный к критике, ни на минуту не остановится на таких аргументах, которые употребляли для доказательства реального обмена мыслями между Индией и Европой в древности. В этом отношении мы обязаны многим этнологам, указавшим на столь же удивительные совпадения между религиозным и философским фольклором цивилизованных и нецивилизованных рас и притом не решающимся предполагать какого-либо заимствования или одинаковости исторического происхождения.

Например, Кинват (*Kinvat*) * — мост — по-видимому, специально принадлежащий персам, имеет antecedенты в ведах и ему подобный мост у индейцев северной Америки **. Я говорю только о подобии, об аналогии, потому что этот мост индейцев отличается, как я указал, очень характерно от моста у персов. Далее известно, что идея о создании мира Словом открыта даже у такой низкой расы, как *klamaths* ***, и никто не решится утверждать, что эти две легенды имеют общее происхождение или представляют заимствование. Это может служить предостережением людям, с такой охотой указывающим пути, по которым индийское мышление могло влиять на Грецию и Палестину и *vice versa*.

Несомненно, что такие пути существовали: ни горы, ни моря не составляют непроходимых границ. А кроме того, буддизм уже в третьем веке до н. э. был миссионерской религией, какой было позднее христианство. Александрия была известна под именем *Alasando* автору Магавамсы ****. С другой стороны, имя царя Гондафороса, упоминаемое в легенде о странствованиях в Индии св. Фомы, существовало, как это доказывают индо-парфянские монеты (*gondophares*), так же как и имя его племянника

* М.М. CSM.

** М.М. Теософия.

*** Там же.

**** Граф А. д'Альвиелла, I.

Abdayases, и, может быть, по мнению Леви, и имя Vasu Deva как Misdeos. Все это верно и доказывает, что в первом веке после н. э. дорога между Александрией и Бенаресом была открыта. Не следует также забывать и о том, что в диалогах Милинды и Нагасены мы имеем указание на греческого царя (Менандра) и буддийского философа, обсуждавших важнейшие вопросы философии и религии. Все это верно, и все-таки мы остаемся далекими от действительного открытия сношений между греками и индийцами. Пред нами только разные возможности, даже, пожалуй, вероятности, но мы не можем ожидать, чтобы какой-либо историк считал их доказательством действительного влияния Греции на Индию или Индии на Грецию в такое время, когда можно было бы привести греческую философию и религию к восточным источникам или индийские философские школы могли получать новые импульсы с Запада. Хотя мы не имеем достоверной хронологии индийской литературы, но мы навряд ли можем полагать, если не желаем перевернуть вверх дном все литературное развитие Индии, что появление таких имен, как Будда и Зарад (Зороастр) среди последователей Мани или имени Terebinthos, ученика Scythianos*, основателя манихейской секты в Вавилоне, поможет нам открыть тайные источники мудрости Капилы или Будды Шакьямуни. Они могут указывать, откуда эти ересиархи черпали свою мудрость, но вопрос, занимающий нас здесь, остается нерешенным. Геррес, несмотря на свой мистицизм, был прав, ища сходства в технических терминах, чтобы установить индийское влияние на Грецию или греческое влияние на индийскую философию. Принцип верен, хотя Геррес применял его неверно. Это то же, что в сравнительной мифологии. Могут существовать сходства между двумя мифологиями, вроде превращения мужчин и женщин в животных и растения, поклонение деревьям и предкам, вера в духов и в сны, но одно такое уравнение, как Дьяус – Зевс, более убедительно, чем все сходства, взятые вместе. Если вы спросите: почему? — то вы можете также спросить, почему открытие одной монеты с именем Августа есть более убедительное доказательство римского влияния в Индии, чем открытие множества кусков нечekanенного золота.

* Предполагают, что Scythianos может быть именем Будды у скидов, а Terebintos есть следы therā (старейшина). Все это возможно, но не более чем возможно.

Возвратимся к происхождению слова *брахман*. Как ни соблазнительно* далекое родство слова *брахман* со словом *brih* в смысле речи, с *verbum* и *word* (слово), мы не можем допустить его, не допуская одновременно общности мышления — и мышления глубоко философского — в период, предшествовавший разделению арийцев; а мы, конечно, не имеем достаточно веских данных для поддержания такой смелой гипотезы. Из рассмотрения до сих пор приводимых данных мы можем вывести то заключение, что в Индии *Брахман* как имя «перводвигателя» могло и не проходить стадии, на которой это слово обозначало только молитву, и что *брахман* (молитва) могла и не принимать значения объекта молитвы, т. е. универсального Духа, совсем не требующего молитвы.

Чтобы показать, каково было направление мышления, связанное в ведах с *Вач*, я приведу здесь некоторые места из гимнов, брахман и упанишад.

Речь (*vak*) говорит о себе в гимне (X, 125), а также в Атхарваведе (IV, 30):

1. Я странствую с Васу и Рудрой, я странствую с Адитьями и с Вишведевами; я поддерживаю Митру и Варуну, я поддерживаю Агни и двух Ашвинов.

2. Я поддерживаю растущего, надувающегося (?) Сому, я поддерживаю Тваштара, Пушана и Бхагу. Я даю богатство ревностному приносящему жертвователю, выдавливающему Сому.

3. Я царица, собирательница богатств, знающая, первая из тех, которые заслуживают почитания; боги так установили меня во многих местах, пребывающей со многими, входящей во многих.

4. Мною существует тот, кто видит, тот, кто дышит, тот, кто слышит то, что говорится, кто ест пищу; все они опираются на меня, не зная этого. Слушайте, и ты и все. Я говорю тебе то, чему я верю.

* Есть любопытное место в Брахма-канде Бхартрихари. где, по видимому, речь и *брахман* отождествляются. См. Сарвадаршанасанграха.

Anadinidhanam brahma. Sabdatattvam yad aksharam;

Vivartate-rthabhavena prakriya gagato yatha.

Брахман без начала, который есть вечная сущность речи;

Изменяется в форме вещей, подобно эволюции мира.

Столь же энергично утверждение самого Мадхвы: «Sphotakhyo niravayavo nityah Sabdo brahmaitevi (вечное слово, которое именуется *схота* и не состоит из частей, и есть Брахман).

5. Я, сама я, говорю это, что добро для богов, а также и для людей; кого я люблю, делаю страшным, делаю брахманом, риши, мудрецом.

6. Я натягиваю лук для Рудры (бога грозы), чтобы стрела его поразила ненавистника брахмана; я веду войну за народ, я вошла в небо и в землю.

7. Я приношу отца (Дьяус) на вершину этого мира; мое начало (происхождение) в водах, в море; оттуда я распространяюсь над всеми существами и вышиной своей касаюсь неба.

8. Я распространяюсь, подобно ветру, и владею всеми вещами над небом и над землей — такова я стала через мое величие.

Спрашивается, имеются ли в этих заявлениях какие-либо следы мышления, которое в конце концов повело к понятию греческого Логоса? Есть и другой гимн (X, 71), значение которого очень темно, но впервые сделалось несколько более понятным благодаря толкованию профессора Дейссена; тут мы находим некоторые важные замечания, указывающие, что язык уже в то древнее время составлял объект мышления. Но и тут, однако, нет ничего приближающегося к понятию Слова как творческой силы. Мы встречаем тут такие замечания: слова вначале составлены, для того чтобы открыть то, что прежде было скрытым. Это, несомненно, важная идея, указывающая, что люди, ее высказывающие, так же как и мы, задумывались над такой удивительной вещью, как язык. Есть намек и на борьбу за существование, происходившую между словами; говорится, что мудрый создает речь умом, духом (манас), просеивая ее, как ситом просеивают муку. Сильно восхваляется могущество речи, восхваляется и красноречие как драгоценный дар. Все кричат, когда появляется красноречивый человек, подчиняющий и чарующий своими словами (sabhasaha) собрание; предполагается даже, что он устраняет всякий грех и дает опору своим друзьям. Знанию всех вещей или, как говорит Дейссен, знанию происхождения вещей учит Брахман.

Мы встречаем места подобного же рода в разных частях брахман. Одно из наиболее поразительных — это стих в гимне Пуруше в Тайттирия-араньяке: «Я знаю, что великий Пуруша, блестящий, как солнце на краю мрака, мудрый, останавливается (покоится), обращаясь к ним, после того как он продумал все формы и дал им имена» (Тайт.-ар., III, 12, 17). Здесь достаточно перевести *формы* как *эон*

и имена как *логос*, и мы будем не очень далеки от той сферы мышления, в которой жили Платон и Аристотель.

Но если мы и находим в этом гимне оценку таинственной природы речи, мы тщетно ищем в нем ясной и определенной идеи, что мысль и речь суть едины, — идеи, столь очевидной в греческом слове *логос*, означающем и слово и мысль; мы находим разве очень легкое предугадывание неоплатонического учения, что создание Вселенной было в действительности заявлением скрытых мыслей и слов Божества.

ДУХ И РЕЧЬ

Следующие места гимнов дадут нам некоторое понятие о том, что думали в Индии о духе и языке и об их взаимном отношении. Эти места, может быть, смутны и мистичны, но они во всяком случае указывают, что древние мыслители Индии употребили немало усилий на решение этого вопроса о свойствах речи и об отношениях речи к мышлению.

«Праджapati, создав веды (Брахман, сред. рода), создал из вод речь, ибо речь была его. Она была создана (выслана). Тогда он вошел в воды с Брахманом, т. е. тройной Ведой, и тогда из воды вышло яйцо, которого он коснулся и повелел множиться. Потом из яйца появился первый Брахман (сред. рода), т. е. тройная Веда» (Шат.-бр., IV, 1, 1) *

«Один был Праджapati, и Vak принадлежала ему как вторая. Он думал: создам (вышлю) эту речь, ибо она пойдет и сделается всем этим» (Панч.-бр. XX, 14, 2).

«Речь есть нерожденная, и Вишвакарман (всезидитель) породил от речи живые существа» (Шат.-бр., VII, 5,2,21).

«Атман состоит из речи, духа и дыхания. Существуют также три мира: речь есть этот мир, дух — воздух, а дыхание — небо. Точно так же имеются и три Веды: речь — Ригведа, дух — Яджурведа, дыхание — Самаведа. Имеются также боги, предки и люди: речь — боги, дух — предки, дыхание — люди» и т. д. (Бр.-уп., I, 5, 3).

«Он пожелал: пусть другой будет рожден от меня, и он (смерть или голод) обнял духом своим речь» (Бр.-уп., I,1,24).

«Этот мир вначале был Атман (я), единый и одинокий. Он пожелал: я хотел бы иметь жену... Манас (дух) есть я, речь — жена, дыхание — дитя» (Бр.-уп., I, 4, 17).

Те же или похожие и часто противоречивые идеи встречаются и в позднейших произведениях. Так у Ману (I, 21) мы читаем: «В начале он (Брама) создал из слов веды от-

дельные имена, дела и условия всех вещей». Приведем хотя бы одно место из Махабхараты Шантипарва (8533): «Вначале *видья* (знание, София), без начала и конца, божественная *Вач* (речь) вед была выслана Самосушим (Сваямбху)» (Мбх, 85.33).

Шанкара, трактуя о *сикхоте* (слово), о котором мы будем говорить дальше, приводит из Брихадараньяки слова: «Он духом своим соединился с речью» — и прибавляет важный стих из смрити: «Вначале божественная Вач (речь), вечная, без начала и конца, состоящая из вед, была заявлена Сваямбху, от коего исходит всякая деятельность» (Бр.-уп., I, 2, 3).

Законы Ману (правильнее Manavas), клана Ману — несомненно, позднее брахман, но в них часто встречаются старые идеи.

Эти заявления — а к ним можно прибавить немало других — конечно, очень неясны и хаотичны, а часто и противоречивы, т. к. исходят они от различных людей и без определенной системы; но мне кажется, что они во всяком случае указывают, что вопрос о мысли и языке занимал философов Индии гораздо больше, чем греческих и даже более, чем в позднейшее время философов современной Европы. И если некоторые из них отводили первое место мышлению, а другие — речи, то это также указывает, что во всяком случае эти древние мыслители не считали язык просто понятным фактом, как склонны многие из современных философов, а старались открыть, откуда он появился и каково его настоящее отношение к мышлению. Так, в Шатапатха-брахмане мы читаем: «Однажды между Духом и Речью возник спор, который лучше. Оба они говорили: я превосхожден. Дух сказал: «Разумеется, я лучше тебя, ибо ты говоришь только то, что понимается мною, а так как ты только подражатель того, что сделано мною, и следуешь по моим стопам, то я, конечно, и лучше тебя». И Речь сказала: «Разумеется, я лучше тебя, потому что все, что ты знаешь, я даю тебе, я сообщаю тебе...»

И они отправились за решением к Праджапати, и Праджапати решил в пользу Духа» и т. д. (Шат.-бр., I, 4, 5, 8).

В Анугите мы читаем другое: «Тогда был создан господин речи, и этот господин речи обратил взоры к духу. Сперва, поистине, были созданы слова, и дух идет за ними».

Некоторые из мыслителей-брахманов в различных выражениях высказываются в том смысле, что речь есть брахман (Шат.-бр., II, I, 4, 10), и существование *brihas-pati* и

brahmas-patī должно было, вероятно, внушать им мысль о тождестве *брахмана* и *брих* (в смысле речи), точно так же, как всякий мыслящий грек должен был знать основание, почему *логос* означает и слово и мысль. Но эта древняя стадия мышления, находящаяся за пределами философии, навсегда забыта и может быть воссоздана только при помощи догадок, которые не могут представляться убедительными для всех, хотя они и убедительны для некоторых.

Принимая во внимание все эти рассеянные по разным местам указания, я никоим образом не могу признать эволюции различных значений слова *брахман*, признаваемой прежними учеными. Мне в особенности неприятно было разойтись в этом вопросе с профессором Дейссеном. Он утверждает, что происхождение слова *брахман* ритуальное, что оно от первого его значения «молитва» перешло к обозначению того, кому молятся (Urgrund der Welt), Он называет это «волей человека», стремящейся к святому, к «божественному» (der Zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen); а это та же самая идея*, которую пустили в обращение Рот и другие и которая, очевидно, требует дальнейшего и более полного оправдания. Вместо того чтобы начинать со специализированного значения молитвы, я предпочитаю начать с *брахман* как синонима *брих* в *брихаспати*, означающего слово (или речь), и признать рядом с этим *Брахман* другого, обозначающего того, кто проявляет (пракьяваяти) или проявляет и творит того, кто есть всеобщая опора (скамбха) или сила (дакша) — одним словом, *Брахман*, какого мы встречаем впоследствии, имя среднего рода или для более обыденных целей — мужского — *Брама* (См. Тайт.-бр., II, 7, 17, 1). Несомненно, что на тех темных путях, по которым молчаливо проходили слова раньше, чем они появились на свет в литературе, мы часто не сумеем открыть настоящих следов их движения, и потому разница во мнениях является неизбежной. Но в действительно важном вопросе сходятся все ученые, приписывая слову *брахман* окончательное значение to on, to ontos on, to proton, хотя ни один из этих терминов, как мы увидим, не соответствует вполне точно свойствам Брахмана, как он развился в истории индийского духа.

* О йоге и мимансе тоже упоминается в Апастамба-сутрах, но еще не как об отдельных философских системах. См. I, 8, 23, 5; II, 4,8,13.

АТМАН

Далее мы должны приступить к исследованию слова *атман*. По своему значению оно уступает только слову *брахман*; оба эти слова можно назвать столпами, на которых покоится все сооружение индийской философии, и в особенности систем веданты и санкхьи.

Уже во времена Апастамба-сутр, т. е. в конце ведического периода, мы читаем: «Брахман, мудрый и признающий все вещи сущими в атмане, не смущающийся, когда думает об этом (взвешивает это), и признающий атмана во всякой (созданной) вещи, светит на небесах» (I, 8, 12, 1).

В той же сутре мы находим определение Брахмана как причины мира, что предполагает, очевидно, господство идей философии веданты* в эпоху автора этой сутры: «Тот, кто есть сам разум и тоньше нити фабры лотоса; тот, кто проникает Вселенную и кто, неизменный и больший, чем земля, содержит эту Вселенную; тот, кто отличен от знания этого мира, добываемого чувствами и тождественного с его объектами, обладает высшим (формой абсолютного знания). От него, разделяющегося, происходят все (объективные) тела. Он есть первоначальная причина, вечная и неизменная» (I, 8, 23, 2).

Этимология слова *атман* тоже до крайности не ясна, вероятно, потому, что слово относится к досанскритскому, хотя и арийскому периоду индийской речи. Однако не может быть сомнения в том, что *атман* в ведах во многих местах значит «дыхание»; так в Ригведе слова, обращенные к умершему: «Suryam kakshuh gakkhatu, vatam atma» (Пусть глаза уходят к солнцу, а дыхание (атма) — в ветер») (X, 16, 3). Потом слово обозначало *жизненное, жизнь* и, подобно *духу* или *дыханию* часто употреблялось для обозначения того, что мы называем душой. В некоторых местах трудно сказать, следует ли переводить его словом *жизнь* или *дух*. От души уже недалеко и до *я*, и этот переход часто скорее грамматический, чем реальный. В Атхарваведе (IX, 5, 30) мы читаем:

Atmanam pitaram putram pautram pitamaham, Gayam ganitrim mataram ye priyas tan upa hvaye.

Мы должны перевести это так: «Я отец, сын, внук, дед, жена, мать, все, что дорого — я ссылаюсь на них». Но я

* Anthropological Religion, 200; М.М. Теософия, 247; Дейссен П. История философии.

здесь можно перевести также как «дух» или «личность», точно так же как мы говорим: «Душа моя славит Господа» вместо «Я славлю Господа». Далее в Ригведе мы читаем: «Balam dadhanah atmani» (вкладывая силу в себя, в я человека) (IX, 113, 1). В конце концов атман становится местоимением я. Мне незачем рассматривать все доказательства, которые можно найти во всяком санскритском словаре*; но нам следует определить, в какой стадии развития *аничан* становится определенно названием души или внутреннего я. Этот переход значения слова *атман* представляет любопытную аналогию перехода *ас* в *асу* и *асту*, рассмотренного нами раньше. В Ригведе (I, 64, 4) есть такое место: «Bhumiya asuh asrik atma kva svit» (где было дыхание, кровь, дух мира). Тут слово *атман* можно перевести как *дух* или *жизнь*. Но в других местах *атман* значит просто внутренняя природа чего-нибудь, и в особенности человека, так что в конце концов слово это значит то же, что средневековые философы называли бы quiddity, а индийские философы *idanta* вещей. Так, мы читаем: «atmanam atmana pasya» (созрцай твое я твоим я) или «atmaiva hy atmanah sakshi» (я есть свидетельство я). В этом смысле *атман* позже употреблялся как имя высшей личности, душа мира (параматман), и мы читаем: «Sa va ayam atma sarve-sham bhutanam adhipatih, sarvesham bhutanam raga (этот атман есть государь всех существ, он царь всех существ) (Шат.-бр., XIV, 5, 5, 15).

ПРАДЖАПАТИ, БРАХМАН, АТМАН

Таким образом, в гимнах и брахманах вед развились три понятия — Праджапати, Брахман и Атман — и каждое из них заключало в зародыше целую философию или мировоззрение. В Праджапати мы видим признание личного и высшего существа, бога над богами, творца и правителя мира. Он создал первичные воды и появился из них как Хираньягарбха (золотой зародыш), чтобы «выслать» (создать), оживить все вещи и управлять ими. Может представляться сомнительным, чтобы этот Праджапати сам был вещественной причиной. Часто говорят, что он был *все* и желал сделаться множеством, и таким образом создал мир; в этом случае материя также происходит от него. Но в других местах первичные воды, кажется, признаются существующими сами по себе, отдельно от Праджапати (Ригведа, X, 121, 7).

* Anthropological Religion, 200; М.М. Теософия, 247; Дейсен П. История философии.

Мы читаем также, что вначале была вода, над которой Праджапати дышал как ветер, и что сами воды произвели золотое яйцо, из которого вышел Праджапати, творец богов и людей. В брахманах встречаются даже намеки на легенду, хорошо известную из пуран, что вопреки породил (уд-баварха или удваварха от *vrih*) землю или что черепаха поддерживает ее*.

Вера в этого Праджапати как личного бога была началом монотеистической религии в Индии, тогда как признание Брахмана и Атмана как единого составляет основу монистической философии этой страны.

* М.М. Индия.

Системы философии

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

Таким образом, мы познакомились с тем важным фактом, что все эти идеи — метафизические, космологические и иные — появились в Индии в большом изобилии, без всякой системы и представляли настоящий хаос.

Мы не должны предполагать, чтобы эти идеи следовали одна за другой в хронологическом порядке. И тут более верным ключом разгадки будет не *Nacheinander*, а *Nebeneinander*. Нужно помнить, что эта древнейшая философия существовала долго, не будучи фиксирована в письменной литературе, что для защиты ее не было ни контроля, ни авторитета, ни общественного мнения. Всякое поселение (ашрама) было отдельным миром, часто не было самых простых средств сообщений, рек или дорог. Удивительно, что несмотря на все эти условия мы все-таки находим столько единства в многочисленных догадках относительно истины, мы обязаны этим, как утверждают, *парамтарам*, т. е. людям, передававшим предание и наконец собравшим все, что только можно было спасти.

Было бы ошибкой думать, что существовало непрерывное развитие в различных значениях, принимаемых такими значительными терминами, как *праджанати*, *брахман* и даже *атман*. Будет гораздо более согласно с тем, что мы знаем об умственной жизни Индии из брахман и упанишад, допустить существование большого количества умственных центров, рассеянных по всей стране, в которых бывали влиятельные защитники тех или иных взглядов. Тогда мы лучше поймем, каким образом *брахман*, обозначавший сначала то, что вскрывается и растет, получил значение речи и молитвы, а также и значение творческой силы и творца, и почему *атман* обозначал не только дыхание, но и жизнь, дух, душу, сущность и то, что я осмелюсь передать термином *я* (*das Selbst*) всех вещей.

Но если в период брахман и упанишад нам приходится пробивать себе дорогу среди религиозных и философских идей, как через непроходимую чащу ползущих растений, то при приближении к следующему периоду, характеризующемуся упорными попытками ясного и систематического мышления, путь становится легче.

Мы не должны думать, что и тут мы уже найдем в различных философских системах правильное историческое развитие. Сутры, или афоризмы, представляющие отрывки шести систем философии, совершенно отдельных одна от другой, не могут считаться первыми попытками систематического изложения; они представляют скорее суммирование того, что развилось в течение многих поколений изолированных мыслителей.

ПРАСТХАНА-БХЕДА

Что думали сами брахманы об этой философской литературе, мы можем узнать даже из таких новых сочинений, как Прастхана-бхеда, из которой я дал несколько извлечений во введении к нескольким моим статьям об одной из систем индийской философии еще в 1852 году в Журнале немецкого общества ориенталистов. Нужно сказать, что честь открытия этого трактата Мадхусуданы Сарасвати и указания на его значение принадлежит собственно Кольбруку. Я сам познакомился с ним через своего старого друга Тритена, приготовившего критическое издание трактата, но не успевшего напечатать его вследствие болезни и смерти. Он был напечатан раньше профессором Вебером в его *Indische Studien* 1849 года, и я полагаю, что будет бесполезно сделать из него здесь некоторые извлечения*.

«Ньяя**», — пишет он, — есть логика***, которой учил Готама**** в его пяти *адхьянах* (уроках). Объект ее — познание природы шестидесяти *надартх* при посредстве имени, определения и исследования». Эти *надартхи* — очень

* Новый перевод Прастханабхеды напечатан проф. Дейссеном во введении к его *Истории философии*, I, 1894.

** Нуауа происходит от *pi* (в) и *i* (идти). Четвертый член силлогизма называется *упаная* (вести к) или «индукция». Баллантайн переводит ньяю словом *methodos*.

*** *Анвикшики* как старое название философии, и в особенности логики, встречается также в Дхармашастре Гаутамы (II, 3). Иногда его употребляют как синоним мимансы, и тогда оно значительно шире, чем термин «логика».

**** Так как в рукописях пишут то Готама, то Гаутама, то первое имя я сохраняю для философа, а второе для Будды.

важные или существенные части философии ньяя; но оказалось совсем неуместным переводить слово *падартха* словом *категория*. Непонятно, почему такие вещи, как сомнение, пример, борьба и т. д., могут быть названы категориями (*praedicabilia*); и неудивительно, что Риттер и другие отзывались о ньяе с пренебрежением, если такие вещи предъявлялись им, как категории индийской логики.

«Имеется также философия вайшешики, преподаваемая Канадой. Ее цель — при помощи сходства и различий* установить шесть *падартх*, а именно:

- 1) *дравья* — сущность;
- 2) *гуна* — свойство;
- 3) *карма* — деятельность;
- 4) *саманья* — общее нескольким объектам. Высшая *саманья* есть *сатта*, или бытие;
- 5) *вишеша* — различное или специальное, присущее вечным атомам и т. д.
- 6) *самавая* — нераздельная связь, как между причиной и следствием, частями и целым и т. д.

К этому можно прибавить

- 7) *абхава* — отрицание.

Эта философия также называется *ньяя*.

Эти *падартхи* вайшешики, по крайней мере первые пять, могут быть названы категориями, ибо они представляют все, что может служить предикатами объектов нашего опыта или, с индийской точки зрения, все, что может быть предикатом высшего смысла (*артха*) слов (*пала*). Поэтому то *падартха*, буквально значащая «слово», употребляется в санскритском языке в смысле вещей вообще или объектов. Переводить это слово как «категория» в применении к пяти *падартхам* Канады возможно, но такой перевод, сомнительный в применении к шестой и седьмой *падартхам* вайшешики, был бы совершенно неуместен по отношению к падартхам Готама.

Действительные категории в системе Готама нашли бы место среди *прамей*, означающих не столько то, что должно быть доказано или установлено, сколько то, что составляет объект нашего знания.

* Бартеlemi С. Илер в его работе об индийской логике замечает: «Но философ вайшешики не пытается различать категории, перечисляя их свойства, как это делает Стагирит. Он не указывает их отношений и их различий, как это делает Аристотель». Но он именно и делает это. См. Сутры, I, 8.

Мадхусудана продолжает: «Миманса тоже двоякая, а именно *карма-миманса* (рабочая, деятельная философия) и *шарирака-миманса* (философия воплощенного духа). Карма-миманса изложена достопочтенным Джаймини в двенадцати главах».

Объект этих двенадцати глав указан вкратце и так неясно, что его навряд ли можно понять без ссылки на оригинальные сутры. *Дхарма*, объект этой философии, состоит, как явствует из объяснений, из актов долга, главным образом жертвенного. Вторая, третья и четвертая главы трактуют* о различиях и изменениях *дхармы*, о ее частях (или добавочных членах, в отличие от главного акта) и о главной цели каждого жертвенного акта. В седьмой главе, и полнее в восьмой, трактуются о непрямых правилах. В девятой главе трактуются об изменениях выводных (*inferribles*), приспособляющихся к какому-либо изменению или раздражению известным жертвенным актам, признаваемым типичными или образцовыми; а в десятой главе говорится об исключениях. В одиннадцатой главе рассматривается попутное действие, а в двенадцатой — координированное следствие, т. е. содействие нескольких актов для получения одного результата есть предмет одиннадцатой главы, а в двенадцатой говорится о случайном следствии акта, совершаемого с иной целью**.

«Имеется также Самкаршана-канла, состоящая из четырех глав, составленная Джаймини, и она, известная под именем Деватаканды, принадлежит к *карма-мимансе*, т. к. уচিত действию или акту *упасаны* (богопочитания)».

Затем следует *шарирака-миманса*, состоящая из четырех глав. Предмет ее — уяснение единства Брахмана и Атмана (*я*) и изложение правил, учащих исследованию этого единства посредством изучения вед» и т. д. Это действительно гораздо более философская система, чем пурва-миманса, имела различные названия: уттара-миманса, брахма-миманса, веданта и т. д.

«В первой главе указывается на то, что все места веданты согласно ссылаются, прямо или косвенно, на внутреннего, нераздельного, не имеющего второго (то есть едино-

* Я заимствую это изложение у Кольбука (ME, I).

** Проф. Дейссен дает несколько иную версию. Например, он говорит, что предмет пятой главы есть последовательный порядок чтения, но судя на основании мим.-сутр (V, 1, 1), настоящее значение будет такое: определение порядка совершения, согласно шрути, содержания, чтения и т. д.

го) Брахмана. В первом отделе рассматриваются те места вед, в которых имеются ясные указания на Брахмана; во втором — места, где имеются указания неясные и относятся к Брахману, поскольку он есть объект поклонения; в третьем — места, где имеются темные указания на Брахмана и по большей части ссылаются на него, поскольку он есть предмет знания. Таким образом заканчивается рассмотрение текстов веданты и в четвертом отделе рассматриваются такие слова, как *авьякта*, *аджа* и другие, по отношению к которым можно сомневаться, относятся ли они к идеям, принятым и санкционированным философами санкхьи, каковы *прадхана*, *пракрити*, которые вообще — хотя и совершенно неверно — переводятся: природа, как независимая от Брахмана или Пуруши.

Установив, таким образом, согласие всех текстов веданты относительно единого, не имеющего второго Брахмана, Вьяса (или Бадараяна), опасаясь сопротивления посредством аргументов, выставляемых признанными смрити и различными другими системами, приступает к их опровержению и старается установить во второй главе неоспоримость своих аргументов. В первом отделе он отвечает на возражения относительно согласия мест веданты о Брахмане, делаемые смрити санкхья-йоги, Канадой и последователями санкхьи, т. к. всякое исследование должно состоять из двух частей: из установления своего собственного учения и из опровержения учения противников. В третьем отделе (первой части) устраняются противоречия между местами вед, относящимися к созданию элементов и других предметов, а во второй части — противоречия, относящиеся к индивидуальным душам. В четвертом отделе рассматриваются все кажущиеся противоречия между местами вед, относящимися к чувствам и к объектам чувств.

В третьей главе автор занимается исследованием средств спасения, в первом отделе, рассмотрев переход к другому миру и возвращение из него (переселение душ), рассматривается бесстрашие. Во втором отделе уясняется значение слова *ты* и после — значение слова *это*. В третьем отделе дается коллекция слов, если и не представляющих полной тавтологии, то относящихся все к неквалифицированному Брахману, на которого ссылаются в разных *шакхах*, или отраслях веды, и в то же время обсуждается вопрос о том, можно ли принять в их совокупности некоторые атрибуты, приписываемые другими *шакхами* в их учении квалифицированному или неквалифицированному Брахману. В чет-

вертом отделе исследуются средства получения знания о неквалифицированном Брахмане — средства, как внешние, например жертва и соблюдение четырех положений в жизни, так и внутренние — спокойствие, самоуправление и созерцание.

В четвертой главе идет исследование специального вознаграждения или плодов знания квалифицированного или неквалифицированного Брахмана. В первом отделе описывается спасение человека еще в этой жизни, освободившегося от влияния добрых или злых дел и реализовавшего неквалифицированного Брахмана посредством постоянного изучения вед и т. д. Во втором отделе рассматривается способ отшествия в другой мир умирающего. В третьем — дальнейший (северный) путь человека, умершего с полным знанием неквалифицированного Брахмана. В четвертом отделе сначала описывается достижение бесплотного (*disembodied*) одиночества человека, познавшего неквалифицированного Брахмана, а потом — прибывание в мир Брахмана, обетованное всем, знающим Брахмана квалифицированного (то есть низшего).

Это учение (веданта), несомненно, есть главное из всех учений, все другие суть только дополнения его, и потому только одна веданта чтится всеми, жаждущими освобождения, и это согласно с истолкованием достопочтенного Шанкары — это есть тайна».

Таким образом, мы видим, что Мадхусудана рассматривал философию веданты, как ее истолковал Шанкара, если не как единственно истинную, то как самую лучшую из всех философий. Он сделал важное различие между четырьмя системами: ньяя, вайшешика, пурва- и утара-миманса, с одной стороны, и йога и санкхья — с другой. Любопытно, что до сих пор мало обращали внимания на это различие. По словам Мадхусуданы, философии Готамы и Канады просто *смрити* или *дхармашастры*, подобно законам Ману, даже подобно Махабхарате Вьясы* или Рама-яне Вальмики. Конечно, эти системы философии не могут быть названы *смрити* в обычном смысле *дхармашастры*; но т. к. они суть *смрити* (предание), а не *шрути* (откровение), то и можно сказать, что они учат *дхарме*, если не в легальном, то в моральном значении этого слова. Во всяком случае очевидно, что санкхья и йога считались относящимися к разряду, отличному от того, к которому принадле-

* См Дальман Махабхарата, 1896.

жали две мимансы, даже ньяя и вайшешика, и другие признанные отрасли знания, которые в их совокупности считались восемнадцатью отраслями *трайи* (то есть вед). Хотя и нелегко понять настоящую причину такого отличия, но не следует упускать его из виду.

«Санкхья, — продолжает Мадхусудана, — была изложена достопочтенным Капилой в шести *адхьях*. В первой из них рассматриваются предметы, подлежащие обсуждению; во второй — следствия или продукты *прадханы* (первоначальной материи); в третьей — отчуждение от чувственных объектов; в четвертой — рассказы об отрешившихся от страстей людей, вроде Пинджалы (IV, 11), делателя стрел и т. д.; в пятой — опровергаются противоположные мнения; в шестой — излагается общее резюме. Главная задача философии санкхьи — учить о различии между *фрактити* и *пурушей*.

За сим следует философия йоги, которой учит достопочтенный Патанджали и которая состоит из четырех частей. В первой части рассматриваются останавливающее деятельность созерцание и отвлечение духа и как средство к этому постоянное упражнение и отрешение от страстей; во второй — рассматриваются восемь вспомогательных средств, производящих глубокое созерцание даже у людей, мысли коих развлечены, каковы: сдержанность, наблюдение, положение тела, регулирование дыхания, набожность, созерцание и обдумывание (*meditation*); в третьей части говорится о сверхъестественных силах; в четвертой — об уединенности, одиночестве. Главная задача этой философии — достижение концентрации (сосредоточения) посредством остановки всех случайно приходящих мыслей».

За этим идет краткий отчет о системах *пашупаты* и *пачаратры* и потом повторение всего, наиболее интересного. Тут Мадхусудана говорит: «После уяснения различных систем ясно, что существуют только три дороги:

1. *Арамбха-вада*, теория агломерации атомов.
2. *Паринама-вада*, теория эволюции.
3. *Виварта-вада*, теория иллюзии.

Первая теория утверждает, что атомы (ану) четырех родов (атомы земли, воды, огня и воздуха), делаясь последовательно двойными и т. д. атомами, создали мир, высшим пунктом коего было яйцо Брахмана.

Эта первая теория, теория таркиков (ньяя и вайшешика) и последователей мимансы, учит, что следствие, кото-

рое не существовало (мир), производится деятельностью причин существующих.

Вторая теория, теория санкхьев, йогпатанджалов и пашупатов (последователей санхьи, йоги и пашупатов), гласит, что только *прадхана*, иногда называемая *пракрити* (первоначальная материя), составленная из *гун*: *саттвы* (добра), *раджаса* (умеренного) и *тамаса* (злого, дурного), развилась через стадии *махата* (восприятия) и *аханкары* (субъективности) в форме мира (субъективную и объективную). С этой точки зрения мир существовал раньше реального мира, хотя и в тонкой (невидимой) форме и сделался очевидным (проявился) через деятельность причины.

Третья теория, теория брахмавадинов (веданта), гласит, что самосветящийся и совершенно блаженный Брахман, не имеющий второго, представляется по ошибке через власть и силу майи как мир, тогда как вайшнавцы (Рамануджа и т. д.) утверждают, что мир есть действительное и истинное развитие Брахмана.

Но в действительности все *муни*, излагавшие эти теории, согласны в своем желании доказать существование единого высшего Господа, не имеющего второго, приводящего к теории иллюзии (виварта). Эти *муни* не могут заблуждаться, т. к. они всеведущи, и различные взгляды предлагались ими только затем, чтобы устранить нигилистические теории, и потому, что они боялись, что люди с их склонностью к мирским объектам не могут сразу познать истинное назначение человека.

Но все будет хорошо, если мы поймем, что люди, не понимая истинной цели этих муни, воображают, будто они предлагают что-либо противное ведам и, приняв их мнения, делаются последователями их на их различных путях».

Многое из того, что здесь переведено из Прастханабхеды Мадхусуданы — хотя это и представляет только общий обзор — не ясно, но потом, когда мы будем рассматривать отдельно саму по себе каждую из шести философских систем, станет вразумительным; не вполне достоверно и то, чтобы взгляд Мадхусуданы на развитие индийской философии был верен. Но он во всяком случае доказывает известную свободу мысли, которую мы встречаем время от времени и у других писателей (например, у Виджнянабхикшу), которые также склоняются к той мысли, что за различиями между ведантой, санкхьей и ньяей скрывается одна и та же истина, хотя и выраженная различным образом и что философий может быть много, но истина одна.

Как бы мы, однако, ни удивлялись пронизательности Мадхусуданы и других, наша обязанность как историка философии изучить различные пути, по которым разные философы при свете откровения или при свете их освобожденного от уз разума старались открыть истину. Сама множественность и различие этих путей составляют главный интерес истории философии, и то обстоятельство, что эти шесть различных философских систем до настоящего времени удержали свою позицию среди большого количества философских теорий, предложенных мыслителями Индии, указывает, что мы должны оценить сначала их характерные особенности раньше, чем пытаться вместе с Мадхусуданой исключить их отличительные черты.

Эти философы следующие:

1. Бадараяна, называемый также Вьяса Двапаяна или Кришна Двапаяна, предполагаемый автор Брахма-сутр, называемых также Уттара-миманса-сутрами или Вьяса-сутрами.

2. Джаймини, автор Пурва-миманса-сутр.

3. Капила, автор Санкхья-сутр.

4. Патанджали, называемый также Шеша или Пханин, автор Йога-сутр.

5. Канада, называемый также Канабхуг, Канабхакшака или Улука, автор Вайшешика-сутр.

6. Готама (Гаутама), называемый также Акшапада, автор Ньяя-сутр.

Понятно, что философы, которым приписываются сутры, не могут считаться первыми, создавшими индийскую философию. Эти сутры часто ссылаются на других философов, которые должны были существовать до того времени, когда сутры получили свою окончательную форму. Тот факт, что некоторые из сутр приводят и опровергают мнения других, не может быть объяснен без признания того, что различные философские школы развивались рядом в течение периода, предшествовавшего их окончательной выработке. К несчастью, в таких ссылках мы не всегда встречаем даже заглавие книги или имя ее автора, а еще реже буквальное воспроизведение мнения этого автора, его *ipsissimu verba*. Когда они ссылаются на такие предметы, как *пуруша* и *пракрити* (дух и материя), мы знаем, что они ссылаются на санкхью; когда они говорят об *ану* (атомах), мы знаем, что эти замечания указывают на вайшешику. Но из этого отнюдь не следует, что они ссылаются на Санкхья- или Вайшешика-сутры именно в том виде, какими мы

их знаем. Некоторые из сутр, как доказано, настолько новы, что древние философы не могли цитировать их. Например, Галл доказал, что наши Санкхья-сутры не старше 1380 года н. э. и, может быть, даже принадлежат к позднему времени. Как ни поразительно подобное открытие, конечно, ничего нельзя возразить против аргументов Галла или против доказательств, которыми профессор Гарбе* поддержал его открытие; пока простые переделки (*rifacimento*), заменившие более старые сутры, которые, вероятно, уже в шестом веке н. э. были вытеснены популярными санкхья-кариками и потом забыты. Такая поздняя дата наших Санкхья-сутр может казаться невероятной; но хотя я и продолжаю держаться того мнения, что стиль сутр возник в период, когда письмо для литературных целей было еще в зачаточном состоянии, однако нам известно, что даже в настоящее время есть ученые (пандиты), не встречающие затруднений в подражании этому древнему стилю сутр. Период сутр, восходящий до царствования Ашоки в третьем веке и до его собора в 242 году до н. э., включает в себе не только знаменитые сутры Панини, но определяется как период величайшей философской деятельности в Индии, вызванной, по-видимому, сильным потрясением, произведенным возникновением буддийской школы философии и впоследствии буддийской религии.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ССЫЛКИ В УПАНИШАДАХ

Очень важное значение имеет тот факт, что из технических названий шести систем философии только два встречаются в классических упанишадах — а именно, санкхья и йога или санкхья-йога. Веданта не встречается, за исключением Шветашватары, Мундаки и в некоторых из позднейших упанишад**. Миманса встречается в общем значении исследования. Ньяя и вайшешика совершенно отсутствуют; мы не встречаем ни таких слов, как *хетувидья* или *анвикшики*, ни имен предполагаемых создателей шести систем, за исключением имен основателей двух миманс — Бадараяны и Джаймини. Имена Патанджали и Канады совершенно отсутствуют, а имена Капилы и Готамы, хотя и встречаются, но относятся, кажется, к совершенно другим личностям.

* Гарбе. Философия санкхьи.

** Любопытное отличие делается в комментарии к Гаутама-сутрам, XIX, где говорится, что «те части араньяк, которые не упанишада, называются ведантами».

ШЕСТЬ СИСТЕМ ФИЛОСОФИИ

Нельзя полагать, чтобы люди, имена которых упоминаются как имена авторов этих шести философских систем, были чем-либо иным, как простыми последними издателями или редакторами сутр в том виде, какими мы их знаем. Если третий век до н. э. представляется нам чересчур поздней датой для введения в Индии письма для литературных целей, то нужно вспомнить, что не найдено даже надписей более древних, чем надписи Ашоки; а между надписями и литературными произведениями различие большое. Южные буддисты утверждают, что их священный канон записан не ранее первого века до н. э., хотя известно, что они поддерживали близкие отношения со своими северными единоверцами, знакомыми с письмом*. Потому в течение всего этого времени, от 477 до 77 года до н. э., разнообразие теории мира, происходившие от веданты, санхьи или йоги, даже теории буддийского происхождения, могли появиться и сохраняться в форме мнемонической, в различных *ашрамах*. Неудивительно, что значительная часть такой литературы, как передаваемой только на память, невозвратно утеряна, и потому мы не должны смотреть на то, что осталось нам в древних *даршанах*, как на полный результат философской деятельности всей Индии в течение стольких веков. Мы можем утверждать только то, что философия в Индии зарождалась в период брахман и упанишад, даже в период некоторых из ведических гимнов, что существование упанишад — хотя и не необходимо в той форме, какими мы знаем их, — признается буддийским канонам и, наконец, название сутт как составной части этого канона, должно быть более поздним, чем название более древних брахманских сутр, т. к. в течение этого времени значение это снова изменилось; оно обозначало уже не краткие, сохраняемые по памяти изречения, а настоящие речи. Может быть, первоначальное слово *сутра* обозначало текст, объясняемый в проповеди, и уже потом длинные буддийские проповеди начали вследствие этого называться *суттами*.

БРИХАСПАТИ-СУТРЫ

То, что некоторые из философских сутр утрачены, доказывается примером Брихаспати-сутр. Утверждают, что в

* Священное дерево в городе Анурадхапура на Цейлоне выросло из ветви дерева в Буддха-джае.

этих сутрах излагались вполне материалистические или сенсуалистические учения (локаятиков или чарваков), отрицающие все, кроме того, что дается чувствами. На них ссылается Бхашкачарья в Брахма-сутрах (III, 3, 53) * и дает нам из них извлечения, так что, вероятно, в это время они еще существовали, хотя до сих пор записи их в Индии не найдены. То же можно сказать и о таких сутрах, как Вайкханаса-сутры: может быть, эти сутры то же, что Ванапрастхи и Бхикшу-сутры**, цитируемые Панини (IV, 3, 110) и, по-видимому, предназначенные для брахманских нищенствующих монахов, а не для буддийских. Нам и тут приходится снова признать печальную истину, что мы имеем только жалкие отрывки из старой добуддийской литературы, да и эти отрывки в некоторых случаях только простые воспроизведения утраченных оригиналов, каковы, например Санкхья-сутры. Мы знаем теперь, что подобные сутры могли быть воспроизведены во всякое время и не должны забывать, что даже в настоящее время, при общем падении изучения санскрита, в Индии есть все-таки ученые, которые могут подражать Калидасе, не говоря уже о таких поэмах, как Махабхарата и Рамаяна, — и притом так удачно, что не многие из ученых могут указать на разницу между оригиналом и подражанием. Недавно я получил санскритский трактат (сутры с комментариями) работу еще живущего индийского ученого — трактат, который мог ввести в заблуждение многих из европейских санскритологов***. Если это возможно теперь, если это было возможно, как в случае Капила-сутр, в четырнадцатом веке, то почему же не могло происходить того же в период возрождения в Индии и даже ранее? Во всяком случае мы можем быть благодарны и за то, что сохранилось, и притом столь чудесным, на наш взгляд, образом; но мы не должны воображать, что мы имеем все и что то, что у нас есть, дошло до нас в первоначальной форме

ИСТОЧНИКИ

Я должен упомянуть здесь хотя бы только о некоторых наиболее важных работах, из которых изучающие

* *Кольбрук*. ME, 1.

** Таранатха-таркавачаспати отождествляет их с Веданта-сутрами; см. Сиддханта-каууди, т. I.

*** Этот трактат Чандраканта Таркаланкары (Katanirakkhandakragrahiya 1896) и включает он добавочные сутры к Катантре о ведийской грамматике Он не скрывает того, что «sutram vrittis kobhaam ari mauyaiva vyaraki» (сутра и комментарий составлены мной).

философию, и в особенности не знающие санскритского языка, могут получить сведения о шести признанных системах индийской философии. Заглавия наиболее важных из оригинальных санскритских текстов можно найти в *Miscellaneous Essays* (т. II) Кольбрука и в каталогах (изданных после того) различных сборников санскритских манускриптов в Европе и в Индии.

О философии веданты Бадараяны очень полезная книга (английский перевод текста сутр и комментария Шанкары) *Тибо*. — SBE., т. 34 и 38. Из немецких книг можно рекомендовать перевод (этого же сочинения) *Дейссена* (1887); его же «Система веданты» (1883).

О системе санкхьи мы имеем сутры, переведенные Балантайном в 1862–1865 годах; Афоризмы санкхьи — философии Капилы, с объяснительными извлечениями из комментариев (1852, 1865, 1885 гг.). В Германии имеются Санкхья-правачана-бхашья (комментарий Виджнянабхикшу к сутрам санкхьи), перевод Гарбе (1889), а также комментарий Анируддхи и оригинальные части комментария Махадевы к санкхья-сутрам (Гарбе, 1892); «Лунный свет истины санкхьи» (Санкхья-таттва-кауmundи) Вачаспатимистры (перевод Р. Гарбе, 1892) тоже очень полезная книга; «Санкхья-карика» Ишваракришны, перевод с санскритского Кольбрука, а также бхашья (комментарий) Гаудапады, перевод с объяснением по оригинальному комментарию Вильсона (Оксфорд, 1837), тоже пригодна для справок. Кроме того, полезны сочинения *Джона Дэвиса* (*Hindu Philosophy. Samkhya Karika of Isvarakrishna*, 1881), *Ричарда Гарбе* (*Samkhya-Philosophic nach den Quellen*, 1894).

Из пурва-мимансы или просто мимансы, занимающейся главным образом сущностью и авторитетом вед и специально жертвенными и другими обязанностями, мы имеем издание оригинала сутр с комментарием Шабарасвами; но на английском языке нет книги, по которой можно было бы изучить эту систему, за исключением перевода Артхасанграхи Лаугакши Бхаскары профессором Тибо, кратко извлечения этой философии, напечатанного в бенаресском *Sanskrit series*, № 4.

Философская система вайшешики может быть изучаема по английскому переводу ее сутр Гугом (*Gough*) в Бенаресе (1873); по немецкому переводу Роера (*Zeitschrift der Deut. Morgenlandischen Gesellschaft*, т. 21 и 22) и по моим статьям в том же журнале ориенталистов (1849).

Ньяя-сутры Готамы были переведены, за исключением последней книги, Баллантайном (Аллахабад, 1850—1857).

Йога-сутры имеются в английском переводе Раджендралала Митры в *Bibliotheca Indica* (№ 462, 478, 482, 491 и 492).

ДАТЫ ФИЛОСОФСКИХ СУТР

Если принять во внимание положение философского мышления в Индии, как оно изображается в брахманах и упанишадах и потом в канонических книгах буддистов, мы не будем удивляться тому, что до сих пор все попытки определения дат шести признанных философских систем и даже их взаимного отношения были неудачны. Верно, что буддизм и джайнизм — тоже философские системы и что оказалось возможным определить их даты. Но если мы и знаем кое-что относительно их времени и их исторического развития, то это обуславливается главным образом общественным и политическим значением, которое они получили в пятом, четвертом и третьем веках до н. э., а совсем не их философским положением. Мы знаем также, что было много учителей, современников Будды, но они не оставили следов в литературе Индии.

Не следует забывать и того, что хотя время составления буддийского канона и может быть определено, но даты многих текстов, которые мы имеем и которые признаются каноническими, далеко не несомненны.

В буддийских летописях упоминаются рядом с Гаутамой, принцем клана Шакьев, и другие учителя Гнатипутра (основатель джайнизма), Пурана Кашьяпа, Пакуда Каччаяна, Аджита Кешакамбали, Самджая Вайратти-путра, Гозали-путра, Маскарин. И только один из них Гнатипутра, ниргрантх (гимнософист), известен истории, т. к. общество, основанное им, подобно основанному Буддой братству, развилось в значительную секту джайнов. Другой учитель, Гозали с бамбуковой палкой, бывший первоначально адживаком, а потом последователем Махавиры, тоже сделался основателем особой секты, в настоящее время уже исчезнувшей*. Гнатипутра (Натипутра) был старее Будды.

Хотя кажется вероятным, что основатели шести систем философии, но не авторы тех сутр, какие мы имеем, жили в тот же период религиозного и философского брожения, в который впервые в Индии распространились уче-

* *Керн*. Буддизм, I.

ния Будды, совсем не верно, чтобы буддизм предполагал существование какой-либо из этих систем в литературной их форме. Это объясняется неясностью цитат, которые редко приводятся *verbatim*. В Индии в мнемонический период литературы содержание книги могло значительно изменяться, хотя заглавие оставалось то же. Даже если в позднейшее время Бхартрихари (умер в 650 г. после н. э.) ссылался на даршаны мимансы, санкхьи и вайшешики, мы не имеем права заключить, что он знал эти даршаны так, как мы их знаем, хотя он мог знать эти философии уже после того, как они получили систематическую форму. Точно так же, когда он цитирует наैयाков, это не значит, что он знал наши Готама-сутры, и мы не имеем права говорить, что эти сутры существовали в то время. Это возможно, но не достоверно. Потому мы должны не особенно доверяться цитатам или, лучше сказать, намекам на другие философские системы.

САНКХЬЯ-СУТРЫ

Санкхья-сутры, как мы знаем их, очень скупы на ссылки. Они, очевидно, ссылаются на вайшешику и ньяю, когда исследуют шесть категорий первой (V, 85) и шестнадцать Падартх второй (V, 86). Когда в них говорится об *ану* (атомах), мы знаем, что имеется в виду философия вайшешики, и один раз вайшешика прямо названа этим именем (I, 25). Очень часто упоминается о *шрути* (откровении), которым санкхья, по-видимому, пренебрегает: раз упоминается о *с. смрити* (предании, V, 123); Вамадева, имя которого встречается и в *шрути* и в *смрити*, упоминается как лицо, достигнувшее духовной свободы. Но из философов мы встречаем упоминание только о Санандана Ачарье (VI, 69) и о Панчашикхе (V, 32; VI, 68); учителя же (ачарьи) как общее название включают и самого Капила так же, как и других.

ВЕДАНТА-СУТРЫ

В Веданта-сутрах ссылок больше, но и они не особенно много помогут нам для целей хронологических.

Бадараяна более или менее ясно указывает на буддистов, на джайнов (*gianas*), на пашупатов (*pasupatas*) и панчаратров (*pankaratras*), и пытается опровергать всех их. Но он, однако, никогда не ссылается на какие-либо литературные произведения; даже в тех случаях, когда он ссылается на другие философские системы, он, по-видимому, намеренно избегает упоминать признанные имена их авторов и даже их технические термины. Но все-таки очевидно, что

он, составляя свои сутры, имел в виду пурва-мимансу, йогу, санкхью и вайшешику; из авторитетов мимансы он ссылается прямо на Джаймини, Бадари, Удуломи, Асмаратхью, Касакритсю, Каршнаджини и Атрею, а также и на Бадараяну. Потому мы будем недалеко от истины, если припишем образование шести философских систем периоду от Будды (V) до Ашоки (III), хотя и допускаем, в особенности относительно веданты, санкхьи и йоги, продолжительное предварительное развитие, восходящее через упанишады и брахманы до гимнов Ригведы.

Так же трудно определить относительное положение* философских систем, т. к. они, как я уже объяснял, взаимно ссылаются друг на друга. Что же касается до отношения буддизма к шести ортодоксальным системам, то, как мне кажется, все, что мы можем сказать об этом, так только то, что школы философии, передававшие учение, очень похожие на шесть классических или ортодоксальных систем, предполагаются буддийскими суттами. Но это совсем не то, что полагают некоторые ученые, утверждающие, будто Будда или его ученики прямо заимствовали из сутр. Мы не знаем ничего из литературы санкхьи до Санкхья-карики, относящейся к VI в. н. э. Если даже признать, что Таттва-самаса — произведение более древнее, то каким образом, не имея параллельных дат, мы можем доказать действительные заимствования со стороны Будды и его учеников в то старое время?

В упанишадах и брахманах, несмотря на общее им всем настроение, замечается значительное отсутствие системы и разнообразия мнений, защищаемых разными учителями и разными школами. Даже в гимнах мы находим большую независимость и индивидуальность мышления, иногда, по-видимому, доходящие до открытого скептицизма и атеизма.

Мы должны помнить обо всем этом, если желаем получить правильную идею об историческом происхождении и росте шести философских систем Индии, как мы привыкли называть их. Мы уже видели, что в философских рассуждениях участвовали не одни брахманы и что кшатрии также играли очень деятельную и выдающуюся роль в выработке таких основных философских понятий, как понятие атмана, или я.

Из этой-то колеблющейся массы философских и религиозных мыслей, составлявших в Индии общее достоя-

* *Бхандаркар*. Философия санкхьи (1871).

ние, медленно выделялись настоящие философские системы. Хотя нам и неизвестно, в какой форме это имело место, но совершенно очевидно, что те философские учебники в форме сутр, которые мы имеем, не могли быть написаны в то время, когда письмо для каких-либо практических целей, кроме надписей на монументах и монетах, еще не было известно в Индии и во всяком случае не употреблялось, насколько нам известно, для литературных целей.

МНЕМОНИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Теперь вообще признается, я полагаю, что, когда письмо становится распространенным, почти невозможно, чтобы не было намеков на него в поэтических и прозаических народных сочинениях. Даже в такое позднее время, как эпоха Шанкары, писанные буквы назывались нереальными (анрита) по сравнению со звуками, представляемыми ими (Вед.-сутр., II, 1, 14). В гимнах, в брахманах и в упанишадах о письме не упоминается, очень мало намеков на него и в сутрах. Историческая ценность этих намеков на письмо, встречающихся в литературе буддистов, зависит, конечно, от даты, которую мы можем определить, не оригинальных авторов, а авторов наших текстов. Мы никогда не должны забывать, что в Индии в течение многих веков существовала чисто мнемоническая литература, сохранявшаяся до периода сутр и передаваемая из поколения в поколение по системе, вполне описанной в Пратисанкьях. К чему была бы нужна эта выработанная система, если бы в это время уже существовали рукописи?

Когда мнемоническая литература — предание (смрити) — впервые была записана, это произошло, вероятно, в форме, подобной форме сутр. При этом понятны неудовлетворенность и неуклюжесть стиля сутр. Буквы в то время были еще монументальными, т. к. и в Индии монументальное письмо предшествовало литературному и усвоению алфавита. Письменный материал в Индии был редок и число умевших читать очень незначительно. И в то же время существовала старая мнемоническая литература, имевшая некоторый освященный веками характер и составлявшая часть древней системы образования, которая удовлетворяла всем запросам и которую нелегко было заменить. Естественно, что значительная часть такой мнемонической литературы бывает утрачена, если своевременно она не записана. Часто имя сохраняется, переживает, а само содержание вполне изменяется. Потому когда в буддийских текстах мы встре-

чаем упоминание о санкхьи, например в «Висуддимагге» (гл. XVII), то невозможно даже сказать, существовало ли в то время хоть одно произведение о философии санкхьи в форме сутр. Очевидно во всяком случае, что не могло быть наших санкхья-сутр, и даже санкхья-карик, по-видимому, заменивших древние сутры в начале шестого века, тогда как наши сутры принадлежат к четырнадцатому.

Возможно, если не доказать, то во всяком случае сделать вероятным положение, признаваемое здесь за учением Будды как последующим за ранним развитием философских идей в их систематической и более или менее технической форме, сославшись на имя его матери — было ли это имя настоящее или оно дано ей преданием. Ее называли Майя или Майядеви. Принимая во внимание, что для Будды мир был *майя* (иллюзия), представляется более вероятным, что это имя было дано его матери древней традицией и что дано оно было не без цели. И если это так, то это могло быть только после того, как *авидья* (незнание) в веданте и *пракрити* в философии санкхьи были заменены понятием *майи*. Известно, что в старых классических упанишадах слово *майя* не встречается; замечательно также и то, что оно встречается в позднейших упанишадах, более или менее апокрифических. Например, в Шветашватаре (I, 10) мы читаем: «*Maṃ tu Prakṛitīm vidyāt*» (Пусть он знает, что *пракрити* есть *майя* или *майя* — *пракрити*). Это относится, кажется, к системе санкхьи, в которой пракрити играет роль *майи* и ослепляет *пурушу* (дух), пока он не отвращается от нее и она перестает существовать, во всяком случае для него. Но в санкхье или в веданте *майя* в ее техническом значении принадлежит, несомненно, к вторичному периоду и потому можно доказывать, что Майя как имя матери Будды не могла найти места в буддийской легенде в первом периоде индийской философии, представляемой древними упанишадами и даже в сутрах этих двух выдающихся школ.

Несомненно, было немало философской мнемонической продукции и после периода, представителями которого были старые упанишады, и до систематического установления философских сутр; но вся эта философская продукция навсегда погибла для нас. Мы это ясно видим относительно философии Брихаспати.

ФИЛОСОФИЯ БРИХАСПАТИ

Брихаспати, несомненно, фигура исторически очень неясная. Его называли автором двух гимнов вед (X, 71 и X,

72) и различали Брихаспати Ангираса и Брихаспати Лаукья (лаукаятика?). Его имя известно так же, как имя одного из богов вед. В Ригведе (VIII, 96, 15) мы читаем, что Индра и его товарищ или союзник Брихаспати победили безбожный народ (адевихвишах). Потом его называли как автора книги законов, решительно новой и сохранившейся до нашего времени. Кроме того, Брихаспати — это название планеты Юпитер и учителя (пурохиты) богов, так что Брихаспата-пурохита сделалось признанным названием Индры, имеющего Брихаспати своим *пурохитой*, т. е. главным жрецом и помощником. Потому кажется странным, что то же имя, имя учителя богов, дается представителю самой неортодоксальной, атеистической и сенсуалистической философской системы Индии. Может быть, это можно объяснить указанием на драхманы и на упанишады, в которых Брихаспати изображается обучающим демонов своим вредным доктринам, не для их пользы, а ради их гибели. Так в Майтраяни-упанишаде мы читаем: «Брихаспати, превратившись или приняв форму Шукры, учит этому ложному знанию для безопасности Индры и для гибели асуров (демонов). При помощи этого знания они доказывали, что добро есть зло и зло — добро, и говорили, что этот новый закон, ниспровергающий Веды и другие священные книги, должен быть изучаем (асурами, демонами). Чтобы было так, говорили они, пусть не человек (а демоны только) изучает это ложное знание, ибо оно вредно; оно, так сказать, бесплодно. Вознаграждение его длится только до тех пор, пока длится удовольствие, как у человека, лишившегося своего положения (касты). Пусть не искушается этой ложной доктриной, ибо сказано*:

1. Весьма расходятся и противоположны эти два знания; одно известно как фальшивое знание, другое — как знание. Я (Яма) верю, что Начикета обладает желанием знания и многие удовольствия не искушают его.

2. Тот, кто знает и несовершенное знание (обряды) и знание совершенное (познание себя), побеждает смерть посредством несовершенного знания и достигает бессмертия посредством знания совершенного**.

3. Те, которые облакаются в несовершенное знание, воображают, что они одни мудрые и ученые; они бродят

* Катха-уп., II, 4.

**Вадж.-уп., II.

кругом да около, обманутые, подобно слепому, ведомому другим слепым»* (7, 9).

И далее:

«Боги и демоны, желая познать я (себя), пришли к Брахману (к отцу их Брихаспати)**. Преклонившись пред ним, они сказали: «О, блаженный единый, мы желаем знать я, скажи нам!» Рассмотрев дело, он подумал, что эти демоны верят в отличие атмана (от них самих) и что потому их учат совсем отличному я. Эти ошибающиеся (обманутые) демоны опираются на этого я, прилепляются к нему, уничтожая истинную ладью спасения и восхваляя неправду. Неистинное они считают истиной, подобно обманываемым фокусником. В действительности же то, что сказано в ведах, есть истина. Мудрый опирается на то, что сказано в ведах. Поэтому пусть брахман не изучает того, чего нет в ведах, или таков (то есть как у демонов) будет результат».

Это место любопытно во многих отношениях. Прежде всего тут имеется ясная ссылка одной упанишады на другую, именно на Чхандогью, в которой более подробно изложен этот эпизод о Брихаспати, дающем ложное обучение демонам. Во-вторых, мы видим изменение, сделанное, очевидно, намеренно. В Чхандогья-упанишадах сам Праджапати дает асурам ложное познание атмана, а в Майтраяна-упанишаде его место занимает Брихаспати. Довольно вероятно, что в позднейшей упанишаде введен Брихаспати вместо Праджапати, потому что сознавали неприличие, чтобы высшее божество обманывало кого-нибудь, даже демонов. В Чхандогье демоны, верившие в *аньяту* (различие, несходство) атмана, т. е. в возможность того, что атман пребывает в каком-либо месте, отличном от них самих, ищут его в отражении лица в зрачке глаз, в зеркале или воде. Все это, однако, относится к видимому телу. Тогда Праджапати говорит, что атман есть то, что движется, полное удовольствий, во сне, и т. к. и это будет только индивидуальный человек, то он объясняет наконец, что атман есть то, что пребывает в глубоком сне, не утрачивая, однако, своей тождественности.

Если уже в упанишадах Брихаспати вводится с целью обучать ложным, а не ортодоксальным мнениям, то мы, может быть, и поймем, почему его имя связывается с сенсуалистическими положениями и почему в конце концов

* Катх.-уп., II, 5.

**Чх.-уп., VIII, 8.

его делают, хотя и неосновательно, ответственным за эти положения. Что эти положения существовали в древнее время, доказываются некоторыми гимнами, в которых много лет тому назад я указывал любопытные следы пробуждающегося скептицизма. В позднейшем санскритском языке бархаспатья (последователь Брихаспати) обозначал неверного вообще. В числе сочинений, упоминаемых в Лалитавистара, как изучаемых Буддой, указывается Бархаспатья, но не видно, было ли это сочинение написано в сутрах или метром. Кроме того, известно, что Лалитавистара слишком непрочный тростник, чтобы на него мог опираться историк. Но если мы можем доверять толкованию Бхаскары к Брахма-сутрам, то он, кажется, знал даже в это позднейшее время некоторые сутры, приписываемые Брихаспати*, в которых излагались учения чарваков, т. е. неверующих. Но если такие сутры и существовали, мы не имеем возможности определить их дату и сказать, были ли они предшествующими другим философским сутрам или последующими. Панини знал сутры, теперь утраченные, и некоторые из них, несомненно, могут быть отнесены ко времени Будды. Он, цитируя Бхикшу-сутры и Ната-сутры (IV, 3, 110), упоминает также, что автор первых есть Парашарья, а вторых — Silalin. Так как Парашарья есть имя Вьясы, сына Парашары, то полагали, что Панини под именем Бхикшу-сутры разумеет Брахма-сутры, приписываемые Вьясе. Это определяло бы их дату около пятого века до н. э. и это принимается всеми, желающими приписать возможно большую древность философской литературе Индии. Но Парашарья навряд ли было бы избрано именем для Вьясы; и хотя мы без колебаний отводим учениям веданты место в пятом веке до н. э. и даже раньше, мы не можем отвести такое же место сутрам на основании подобных недостаточных доказательств.

Когда мы встречаемся в других местах с еретическими учениями Брихаспати, они выражены в стихах, так что они взяты скорее из карик, чем из сутр. Они в особенности интересны для нас, т. к. доказывают, что Индия, которую вообще считают родиной спиритуализма и идеализма, отнюдь не была лишена и сенсуалистических философов. Хотя и трудно сказать, насколько стары были в Индии подобные теории, достоверно то, что везде, где мы находим последовательные трактаты о философии, появляются и сенсуалистические учения.

* Кольбрук. МЕ, II.

Конечно, брахманы называли и учения Будды скептическими и атеистическими; *чарвака*, а также и *настика* — имена, которые часто давали буддистам. Но учения Брихаспати, насколько они нам известны, шли гораздо дальше буддизма и, можно сказать, были враждебны всякому религиозному чувству, тогда как учение Будды было и религиозным и философским, хотя в Индии довольно трудно отделить философское от религиозного.

У последователей Брихаспати встречаются некоторые положения, по-видимому, указывающие на существование рядом с ними других философских школ. Бархаспаты говорят так, как говорят обыкновенно *inter pares*; они отличаются от других, как другие отличаются от них. Следы оппозиции религии вед (Kautsa) имеются в гимнах, в брахманах и в сутрах, и игнорирование их дало бы нам совершенно ложное представление о религиозных и философских битвах в древней Индии. С точки зрения брахманов — а представителей другой точки зрения мы не знаем — оппозиция, представителями которой были Брихаспати и другие, может казаться незначительной, но само имя, даваемое этим еретикам, по-видимому, указывает на то, что их учения были сильно распространенными (локаятики). Другое имя (настика) им дали вследствие того, что они отрицали (говорили: нет) все, кроме показаний чувств, и в особенности отрицали показания вед, которые ведантисты называли *пратьякшей*, т. е. самоочевидными, подобно чувственным восприятиям.

Настика — название, не применимое к простым еретикам, а только к полным нигилистам — интересны для нас с исторической точки зрения, т. к., аргументируя против других философий, они *ipso facto*, тем самым доказывают существование до их времени ортодоксальных философских систем. Признанные школы индийской философии могли выносить многое; они относились терпимо, как мы увидим, даже к очевидному атеизму, подобному атеизму санкхьи. Но к настикам они чувствовали ненависть и презрение, и именно по этой причине и по причине возбуждаемого ими чувства сильного отвращения мы и не можем, думается мне, пройти совершенным молчанием их философскую систему, существовавшую рядом с шестью ведическими, или ортодоксальными, системами.

Мадхава, в его Сарвадаршана-санграхе (извлечениях из всех философских систем) начинает отчетом о системе настики (или чарваки). Он считает эту систему ниже всех, и тем

не менее признает невозможным игнорировать ее в перечислении философских сил Индии. *Чарвака* приводится им как имя Ракшасы, и этот Ракшаса признается исторической личностью, которой Брихаспати (Вачаспати) передал свои учения. Слово *чарвака* имеет очевидную связь со словом *чарва*, а Баласастрин в предисловии к своему изданию Кашики и дает его как синоним Будды. Он изображается как учитель локаяты, т. е. мировой системы, если только первоначально это слово имело такое значение. Краткий отчет об этой системе дается в «Прабодхачандроде» (27, 18) в следующих словах: «Система *локаяты*, в которой единственным авторитетом признаются чувства, в которой элементы суть земля, вода, огонь и воздух (но не акаша, эфир), в которой богатство и наслаждение составляют идеал человека, в которой элементы мыслят, другой мир отрицается и смерть есть конец всего». Слово *локаята* встречается в *Gana Ukthadi* Панини. Нужно заметить, однако, что Гемакандра различает *Бархаспатью* (или настику) от *чарваки* (или локаяты), хотя он и не указывает на то, в каких именно пунктах они отличны. Буддисты употребляют слово *локаята* для обозначения философии вообще. Утверждение, что локаятики признавали только одну *праману*, т. е. один источник знаний, именно чувственное восприятие, ясно указывает на то, что уже тогда существовали и другие философские системы. Мы увидим, что вайшешика признает два источника знания: восприятие (пратьякша) и вывод (анумана); санкхья — три, прибавляя к двум предыдущим достоверное утверждение (аптавачья); нья — четыре, прибавляя сравнение (упамана); две мимансы — шесть, прибавляя предположение, презумпцию (артхапатти) и отрицание (абхава). Обо всем этом мы будем говорить дальше. Даже такие идеи, как идея о четырех или пяти элементах, кажущаяся нам столь естественной, требовала для своего развития некоторого времени, как мы это видим в истории греческого *stoysēia*, и однако эта идея, очевидно, была вполне знакома чарвакам. Другие системы признавали пять элементов: землю, воду, огонь, воздух и эфир; а они признавали только четыре, выпуская эфир, вероятно, потому, что он невидим. В упанишадах мы находим следы даже более древней триады элементов. Все это указывает на философскую деятельность у индусов с древнейших времен и изображает нам этих чарваков, скорее, как отрицателей того, что более или менее было установлено до них, чем как прибавивших к этому старому достоянию свои собственные новые идеи.

То же и по отношению к душе. В Индии не только философы, но и всякий ариец имел слово для обозначения души и не сомневался в том, что у человека есть нечто, отличное от видимого тела. Только чарваки отрицали душу. Они утверждали, что то, что мы называем душой, не есть вещь в себе, а просто то же тело. Они утверждали, что слышит, видит и чувствует тело, что оно вспоминает и думает, хотя и видели, что это тело гниет и разлагается, как бы никогда не существовало. Понятно, что, держась таких мнений, они приходили в столкновение с религией даже больше, чем с философией. Нам неизвестно, как они объясняли развитие из плоти сознания и разума; мы знаем только, что тут они прибегали к уподоблению, ссылаясь на опьяняющую силу, получаемую при смешении отдельных ингредиентов, сами по себе не опьяняющих, как на аналогию развития души и тела.

И вот мы читаем следующее:

«Имеются четыре элемента:
земля, вода, огонь и воздух;
И только этими четырьмя элементами
производится разум;
подобно опьяняющей силе Kinua и т. д.,
смешанных вместе.

Так как «я жирен», «я худ» —
эти атрибуты пребывают в одном субъекте
И т. к. «жирность» и т. д. присуща только телу;
То только оно одно и есть душа, а не что другое.
И такие фразы, как «мое тело»;
имеют значение только метафорическое».

Таким образом, для них душа, по-видимому, обозначало тело — одаренное атрибутом разума, и потому предполагалась уничтожающейся вместе с телом. Держась такого мнения, они, понятное дело, должны были видеть высочайшую цель человека в чувственных наслаждениях и признавали страдание просто как неизбежный спутник удовольствия.

Цитируется такой стих:

«Удовольствие, происходящее у человека
от соприкосновения с чувственными объектами,
Не должно цениться как сопровождаемое страданием — таково предостережение глупцов:
Плоды богаты вкуснейшими зернами —
Какой человек, понимающий свой истинный интерес,
отвергнет их потому, что они покрыты шелухой и пылью?»*

* См. Сарвадаршана-санграху в переводе Коуэля и Гоуга.

Из всего этого мы видим, что система чарваки — хотя основные ее философские принципы и были развитыми — была по своим свойствам скорее практической, чем метафизической, откровенным учением утилитаризма и грубого гедонизма. Очень жаль, что все подлинные книги этих философов-материалистов потеряны, т. к. они, вероятно, позволили бы нам поглубже заглянуть в древнюю историю индийской философии, чем мы можем заглянуть при помощи учебников шести *даршан*, на которые главным образом мы и должны полагаться. Следующие стихи, сохраненные Мадхавой в его Извлечениях, почти все, что нам известно из учения Брихаспати и его последователей.

«Огонь горяч, вода холодна и воздух чувствует холод.
Как создано такое различие, мы не знаем;
потому оно должно происходить
от их собственной природы (свабхава) ».

Самому Брихаспати приписывают следующую инвективу:

«Нет ни рая, ни освобождения
и, конечно, нет я в другом мире;
Нет актов *ашрамов* (стадий жизни) или каст,
производящих награду;
Агнихотра, три Веды, три жезла (которые носили
аскеты) и вымазывание себя пеплом —
Все это манера жизни, устроенная творцом*
для людей, лишенных ума и мужества.
Если жертва, убитая при *джьотиштом*,
идет на небо;
То почему бы не пойти туда и собственно его отцу,
убитому там жертвоприносителем?
Если жертва *шраддхи* доставляет удовольствие
существам умершим;
Тогда давать *viaticum* людям, странствующим здесь,
на земле, было бы бесполезным.
Если пребывающие на небесах
получают удовольствие от приношений,
То почему не давать пищу здесь людям,
пока они там наверху?
Пусть человек, пока он живет, будет счастлив;
а после займа денег пусть он пьет гхи,

* *Дхатри* (творец) здесь употребляется иронически вместо *свабхавы* (природы).

Как может возвратиться тело,
 когда оно стало прахом?
 Если тот, кто оставит тело, идет в другой мир,
 То почему он снова не возвращается,
 привлекаемый любовью своих родных?
 Потому погребальные обряды
 предписываются брахманами
 Как средство к жизни;
 ничего другого и не известно никому.
 Три составителя вед были глупы, плуты и демоны.
 Слова пандитов столь же непонятны,
 как *джарбхары*, *турпхары*.
 Неприличный акт (принесение в жертву коня)
 совершается царицей;
 Провозглашенный плутами, а также и другие вещи.
 Еда мяса также предписана демонами ».

Это, конечно, сильные выражения — настолько сильные, как любые, употребляемые материалистами, древними или новыми. Хорошо, что мы знаем, как стар и насколько распространен этот материализм, потому что иначе мы навряд ли поняли бы попытки, делаемые другой стороной, противодействовать ему, установив истинные источники или мерила знания (праманы) и другие основные истины, признаваемые существенными как для религии, так и для философии. Понятие об ортодоксии в Индии, однако, очень отлично от того же понятия в других странах. В Индии мы встречаем философов, отрицавших существование личного бога (Ишвара), и тем не менее терпимых как ортодоксальные до тех пор, пока они признавали авторитет вед. Такое-то отрицание авторитета вед и сделало Будду сразу еретиком в глазах брахманов и вынудило его основать новую религию или братство, тогда как последователи санкхьи, во многих важных вопросах не особенно сильно отличавшиеся от него, оставались безопасными под охраной ортодоксии. Некоторые из обвинений, выдвигаемых против брахманов бархаспатьями, те же самые, которые предъявляли против них последователи Будды. Потому, принимая во внимание, что по жизненному вопросу об авторитете вед санкхья согласна, хотя и непоследовательно, с ортодоксальным брахманизмом и отличается от буддизма, было бы гораздо легче доказать, что Будда заимствовал свои идеи от Брихаспати, а не от Капилы, предполагаемого основателя санкхьи. Если мы правы в нашем мнении о неор-

ганическом и богатом развитии в древней Индии философских идей, то идея о заимствовании, столь естественная для нас, кажется совершенно неуместной в Индии. Хаотическая масса догадок относительно истины носилась в воздухе, и не было никакого контролирующего авторитета, и даже, насколько нам известно, не было обязующего общественного мнения, которое могло бы привести этот хаос в какой-либо порядок. Потому мы имеем столь же мало права на утверждение, что Будда заимствовал у Капилы, как и на утверждение, что Капила заимствовал у Будды. Никто не будет утверждать, что индусы заимствовали мысль о кораблестроении у финикийцев или постройку ступ (stupas) у египтян. В Индии мы находимся в мире, отличном от того, к которому мы привыкли в Греции, в Риме или в современной Европе, и нам незачем сразу составлять заключение, что т. к. одинаковые мнения встречаются в буддизме и в философии Капилы (в санхьи), то первый заимствовал у второго или, как полагают некоторые, второй у первого.

Хотя мы легко представляем себе, каков был общий дух философии древних индийских еретиков, — назывались ли они чарваками (бархаспати), но об их учениях мы, к несчастью, знаем меньше, чем об учениях других философских школ. Это для нас только имена, вроде имен Яджнявалкья, Райква и других древних руководителей индийского мышления, о которых упоминается в Упанишадах и которым приписываются известные заявления. Мы знаем некоторые из выводов, к которым они пришли, но о процессах, которыми они пришли к ним, мы почти ничего не знаем. Из этих заявлений мы узнаем только, что в Индии должна была существовать значительная деятельность философского мышления задолго до того времени, когда была сделана попытка разделить это мышление на шесть определенных философских систем или попытка записать эти системы. Даже тогда, когда нам называют известных лиц, вроде Джаймини, Капилы и других как авторов известных систем философии, мы не должны считать их оригинальными творцами философии в том смысле, в каком были таковыми Платон и Аристотель.

ОБЩИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ

В особенности энергично следует настаивать на том, что в Индии имелся большой общий фонд философского мышления, который, подобно языку, не принадлежал никому в

особенности, но был похож на воздух, которым дышал всякий живой и мыслящий человек. Только таким образом мы можем объяснить тот факт, что мы находим известные идеи во всех или почти во всех системах индийской философии — идеи, придаваемые, по-видимому, всеми философами доказанными и не принадлежащие, в частности, какой-то одной школе.

1. Метемпсихоза-сансара

Наиболее известная из этих идей, принадлежащая скорее всей Индии, чем кому-либо из ее философов, это та, которая известна как *метемпсихоза*. Это слово греческое, как и *метемсоматозы*, но не имеющее никакого литературного авторитета в Греции. По назначению оно соответствует санскритскому слову *сансара* и по-немецки переводится *Seelenwanderung* (переселение душ). Для индуса мысль, что души людей после их смерти переселяются в тела животных или даже растений, столь очевидна, что не подлежит даже и вопросу. У выдающихся писателей (как древних, так и новых) мы нигде не встречаем попыток доказать или опровергнуть эту идею. Уже в период упанишад мы читаем о человеческих душах, возродившихся в телах животных и растительных. В Греции подобное мнение защищалось Эмпедоклом; и теперь еще сильно спорят о том, заимствовал ли он эту идею у египтян, как это обыкновенно думают, или Пифагор и его учитель Ферекид узнали ее в Индии. Мне кажется, что подобное мнение столь естественно, что оно могло возникнуть вполне независимо у различных народов. Из арийских рас итальянские, кельтские и гиперборейские или скифские племена сохраняли веру в *метемпсихозу*; следы этого верования в последнее время открыты даже у нецивилизованных обитателей Америки, Африки и Восточной Азии. В Индии, несомненно, это верование развилось самопроизвольно, и если это было так в Индии, то почему не быть так и в других странах, в особенности у народов, принадлежащих к одной лингвистической расе? Нужно помнить, однако, что некоторые системы, в особенности философия санкхьи, не признают того, что мы обыкновенно понимаем как «переселение души». Если мы переведем слово *пуруша* философии санкхьи словом «душа» вместо *я*, то переселяется не *пуруша*, а *сукшмашарифа* (тонкое, невидимое тело). *Я* же остается всегда неприкосновенным, простым созерцателем, и его высшая цель состоит в признании того, что оно выше и отдельно от всего, происходящего от *пракрити* (природы).

2. Бессмертие души

Бессмертие души есть идея, которая тоже составляла общее достояние всех индийских философов. Эта идея считалась настолько доказанной, что мы напрасно искали бы у них каких-нибудь аргументов в ее пользу. Смерть для индуса настолько ограничивалась телом, разлагающимся на наших глазах, что такое выражение, как «atmano mritatvam» (бессмертие я), в санскритском языке почти тавтология. Несомненно, что последователи Брихаспати отрицали будущую жизнь, но все другие школы скорее боятся будущей жизни, продолжительного метемпсихоза, чем сомневаются в ней; что же касается до конечного уничтожения истинного я, то это для индуса представляется самопротиворечием. Некоторые ученые настолько удивляются такой непоколебимой вере в будущую и вечную жизнь у народа Индии, что они пытаются проследить ее до верования, будто бы общего всем дикарям, полагающим, что человек после смерти оставляет на земле свой дух, который может принять форму тела животного или даже дерева. Это простая фантазия, и хотя, конечно, опровергнуть ее невозможно, но из этого не следует, что она имеет право на наше рассмотрение. Да и кроме того, почему арийцы стали бы учиться у дикарей, когда они в свое время сами были тоже дикарями и им не было надобности забывать так называемую мудрость дикаря так же, как не было надобности забывать сутры, от которых, как полагают, они узнали об этом веровании.

3. Пессимизм

Всех индийских философов обвиняют в пессимизме; в некоторых случаях такое обвинение, может быть, и основательно, но не во всех. Народ, заимствовавший свое имя бога от слова, которое, в сущности, значит только *сущий, реальный* (сат), навряд ли мог признавать сущее тем, что не должно было существовать. Индийские философы отнюдь не оттаивали навсегда на несчастьи жизни. Они не всегда ноют и протестуют против жизни как ничего не стоящей. Их пессимизм иного сорта. Они просто утверждают, что получили первый повод к философскому размышлению от того факта, что в мире существует страдание. Очевидно, они полагают, что в совершенном мире страдание не имеет места, что оно есть некая аномалия, во всяком случае нечто такое, что следует объяснить и, если возможно, устранить. Страдание, конечно, представляется несовершенством, и как таковое оно может вызывать вопрос, почему оно существует и

каким образом его можно уничтожить. А это не то настроение, которое мы привыкли называть пессимизмом; в индийской философии мы не встречаем криков против божественной несправедливости, она никоим образом не поощряет самоубийства. Да, по мнению индусов, оно было бы и бесполезно, т. к. те же заботы и те же вопросы предстоят нам и в другой жизни. Принимая во внимание, что цель индийской философии состоит в устранении страдания, производимого незнанием, и достижении высшего счастья, даваемого знанием, мы имели бы право назвать эту философию скорее эвдемонистической, чем пессимистической.

Интересно, во всяком случае, отметить то единодушие, с которым главные философские системы в Индии, а также и некоторые из ее религиозных систем, отправляются от идеи, что мир полон страдания и что это страдание должно быть объяснено и устранено. Это было, кажется, одним из главных импульсов философского мышления в Индии, если не главным импульсом. Если начать с Джаймини, мы не можем ожидать настоящей философии от его пурвимиансы, занимающейся главным образом обрядовыми вопросами, например жертвами и т. д. Но хотя эти жертвы и изображаются как средство к известному роду блаженства и как средство уменьшения или ослабления обычных горестей жизни, они не обеспечивают высшего блаженства, к которому стремятся все другие философы. Утгара-миманса и все другие философии занимают более высокое положение. Бадараяна учит, что причина всякого зла есть *авидья* (незнание) и что цель его философии состоит в устранении этого незнания посредством знания (*видья*) и таким образом дойти до высшего знания Брахмана, которое есть высшее блаженство (Тайт.-уп., II, 11). Философия санкхьи, по крайней мере поскольку мы знаем ее из карик и сутр, начинается прямо с признания существования трех родов страдания и признает высшей своей целью полное прекращение всякого страдания; а философия йоги, указав путь к созерцанию и к самососредоточению (*самадхи*), утверждает, что это лучшее средство для избежания всех земных волнений (II, 2) и для достижения в конце концов *кайвальи* (совершенной свободы). Вайшешика обещает своим последователям познание истины и через это — окончательное прекращение страданий; даже философия логики Готамы представляет в своей первой сутре полное блаженство (апарварга) как высшую награду, которая достигается полным уничтожением всякого страдания посредством логики. Что

религия Будды имеет то же происхождение в ясном понимании человеческого страдания и его причины и ту же цель — уничтожение *дуккхи* (страдания) — это слишком хорошо известно, так что не нуждается в дальнейших объяснениях; но при этом следует помнить, что и другие системы дают одно и то же название состоянию, к которому стремятся, — *нирвана* или *дуккханта* (окончание дуккхи — страдания).

Поэтому индийскую философию, претендующую на свою способность уничтожить страдание, навряд ли можно назвать пессимистической в обычном смысле этого слова. Даже физическое страдание, хотя его и нельзя устранить, перестает действовать на душу, когда я вполне сознаю свою отчужденность от тела, а все душевные страдания, происходящие от мирских привязанностей, исчезают, когда мы освобождаемся от желаний, вызывающих эти привязанности. Так как причина всякого страдания находится в нас самих (в наших делах и мыслях), в этой или предшествующей жизни, то всякий протест против божественной несправедливости сразу умолкает. Мы то, чем мы сами сделали себя, мы страдаем от того, что мы сделали, мы ожидаем, что посеяли, а сеяние добра, хотя и без всякой надежды на богатую жатву, признается главной целью философа здесь, на земле.

Кроме убеждения, что всякое страдание может быть устранено проникновением в его природу и в его происхождение, есть и другие идеи, которые мы находим в той богатой сокровищнице идей, которая открывается в Индии для всякого мыслящего человека. Эти общие идеи имели, разумеется, различные выражения в отдельных системах, но это не должно смущать нас, и при некотором размышлении мы открываем их общий источник. Так, когда мы ищем причины страдания, все философские системы Индии дают нам одинаковый ответ, хотя и под разными названиями. Веданта говорит о незнании (*авидьи*); санкхья — об *авивеке* (неразличении); ньяя о *митхьяджняне* (сложном знании), и все эти различные отклонения от знания вообще изображаются как *бандха* — узы, разбиваемые посредством истинного знания, даваемого различными философскими системами.

4. Карма

Следующая идея, по-видимому, прочно укоренившаяся в душе индуса и потому нашедшая выражение во всех философских системах, вера в *карму*, дело, непрерывную

деятельность мышления, слова и дела во все века. «Все дела, добрые и злые, должны приносить и приносят плоды» — таково положение, в котором не сомневался ни один индус, ни современный, ни живший за тысячи лет до нас*.

Та же вечность, которая приписывается делам и их следствиям, приписывается также и душе, с тем отличием, что дела перестают действовать при достижении действительной свободы, а душа пребывает и после достижения свободы, или конечного блаженства. Идея души, когда-либо кончающейся, была столь чужда для ума индуса, что, по-видимому, не чувствовалось необходимости в доказательствах бессмертия, столь обычных в европейской философии. При знании значения слова *быть* (бытие) мысль о том, что бытие может стать небытием, казалось просто невозможной для ума индуса. Если бытие обозначало *сансару*, или мир, как бы долго он ни существовал, то индуские философы никогда не признавали его реальным. Он никогда не существовал, не существует и существовать не будет. Время, каким бы продолжительным оно ни было, для индуса-философа ничто. Считать тысячу лет как один день не удовлетворяло его. Он представлял себе продолжительность времени при посредстве более смелых уподоблений, вроде таких, что человек раз в тысячу лет проводит своим шелковым платком по цепи Гималайских гор. Со временем он совершенно уничтожит (сотрет) эти горы; подобным путем мир, или *сансара*, конечно, кончается, но даже и тогда вечность и реальное остаются далекими друг от друга. Для того чтобы легче было понять эту вечность, была изобретена популярная идея *пралая* (уничтожения или поглощения) всего мира. На основании учения веданты в конце каждой *кальпы* наступает *пралая* (разрушение) Вселенной, и тогда Брахман приводится к его причинному условию (каранавастха), содержащему и душу, и материю в неразвитом (авьякта) состоянии**. В конце такой *пралая* Брахман создает или испускает из себя новый мир, материя снова становится видимой, души становятся снова деятельными и перевоплощаются, хотя и с высшим просвещением (викаша) сообразно с их прежними заслугами или грехами. Таким образом, Брахман получает свою новую *карвьавастху*, т. е. деятельное состояние, продолжающееся до следу-

* См. Мистерии кармы, открытые брахманом йоги. Аллахабад, 1898.

**Тибо. VSJ. с XXVIII

ющей *калты*. Но все это относится только к изменчивому и нереальному миру. Это мир *кармы*, временный продукт незнания (авидьи) или майи, это не настоящая действительность. В философии санкхьи эти *пралайи* происходят, когда три гуны *пракрити* (материи) находятся в равновесии*, тогда как создание есть результат нарушения равновесия между ними. Истинно вечно то, на что не действует космическая иллюзия или по крайней мере действует только временно и что во всякий момент может снова приобрести свое самопознание, т. е. свое самобытие и свободу от всех условий и уз.

По мнению философской школы вайшешики, этот процесс создания и разложения зависит от атомов. Если они разделяются, наступает разложение (*пралая*); если в них появляется движение и они соединяются, происходит то, что мы называем созданием.

Идея о поглощении мира в конце *кальпы* (эон) и его появления снова в следующую кальпу не встречается еще в старых упанишадах; в них не встречается даже самого понятия *сансары*, поэтому профессор Гарбе склонен считать идею *пралайи* более новой, свойственной только философии санкхьи и заимствованной у нее другими системами**. Возможно, что это так, но в Бхагавадгите (IX, 7) идея о *праляях* (поглощениях) и о *кальпах* (периодах), об их конце и начале (кальпакшае и кальпадау) уже вполне знакома поэтам. Характер пралай у разных поэтов и философов настолько различен, что гораздо вероятнее то, что они все заимствовали эту идею из одного общего источника, т. е. из народной веры людей, среди которых выросли, у которых выучились языку, а с ним усвоили и материалы своего мышления, чем то, что они изобрели одну и ту же теорию в слегка измененной каждым форме.

5. Непогрешимость вед

Можно указать еще на один общий элемент, предполагаемый всякой индийской философией, — на признание высшей авторитетности и характера откровения, приписываемого ведам. В древности такая идея, конечно, поразительна, хотя нам в настоящее время она и представляется вполне знакомой. Предполагают, что философия санкхьи первоначально не предполагала веры в откровенные свойства вед, но тут, конечно, говорится о шрути (Сутры, I, 5).

* Санкхья-сутры, VI, 42.

** Гарбе. Философия санкхьи, с. 221.

Насколько нам известна санкхья, она признает авторитет вед, называя их *шабдой* и ссылаясь на них по поводу вопросов даже не важных. Следует заметить, что отличие между *шрути* и *смрити* (откровением и преданием), столь знакомое при позднейших стадиях развития философии, еще не встречается в старых упанишадах.

6. Три гуны

Теория трех гун, признаваемая оригинальным достоянием философии санкхьи в ее ненаучной форме, тоже, по видимому, была вполне знакома большинству индусских философов. Импульс ко всему в природе, причина всяческой жизни и всякого разнообразия приписывается трем гунам. Гуна обозначает свойство; но нас прямо предостерегают не понимать это слово в философии в обычном его смысле свойства, а скорее в смысле субстанции, так что гуны фактически суть составные элементы природы. В более общем смысле они суть не что иное, как теза, антитеза и нечто среднее между ними — например, холодное, горячее и ни холодное ни горячее; добро, зло, и ни добро ни зло; светлое, темное и ни светлое ни темное, и т. д. — во всех частях физической и моральной природы. Напряжение этих свойств (борьба между ними) производит деятельность и борьбу; а равновесие приводит к временному или окончательному покою. Это взаимное напряжение иногда изображается как неравенство, производимое преобладанием одной из трех гун; так, например, в Майтраяна-упанишадах (V, 2) мы читаем: «Этот мир в начале был *тамас* (мрак). Этот *тамас* стоял в Высшем. Двинутый Высшим, он стал неравным. В этой форме он был раджас (темнота). *Раджас*, двинутый, тоже стал неравным, и эта форма есть *самтва* (доброта, goodness). *Самтва*, двинутая, разошлась как *раса* (сущность)». Тут, очевидно, мы имеем признанные имена трех гун; в Майтраяна-упанишадах заметно влияние санкхьи, и потому можно доказывать, что ее показания не имеют особого значения для доказательства общего признания теории гун; во всяком случае, имеют не больше значения, чем показания позднейших упанишад или Бхагавадгиты, где вполне признаются три гуны.

Веданта

ВЕДАНТА, ИЛИ УТТАРА-МИМАНСА

Переходя теперь к рассмотрению шести ортодоксальных систем философии и начиная с веданты, мы должны взять своими главными путеводителями сутры Бадараяны и комментарии Шанкары. О Бадараяне, предполагаемом авторе наших сутр, нам известно не много. Конечно, когда у нас имеются комментарии на какие-нибудь сутры, нам известно, что сами сутры должны были существовать раньше комментариев, что поэтому сутры Бадараяны должны быть старше Шанкары, их толкователя. В Индии его отождествляли с Вьясой, собирателем Махабхараты, и без достаточных доказательств; да мы и не много выиграли бы от такого отождествления, т. к. для нас Вьяса Махабхараты тоже только имя. Шанкара (III, 3, 32) говорит, что этот Вьяса жил в конце века Двапара и в начале века Кали и имел сношения с богами. Но Шанкара, называя его автором Махабхараты (II, 3, 47), в своем комментарии к Веданта-сутрам нигде не говорит, что Вьяса эпоса — автор комментируемой им книги, хотя упоминает (как об авторе) о Бадараяне. Это заставило Виндишмана полагать, что и сам Шанкара не считает этих двух Вьяс одной и той же личностью, и такое мнение нелегко опровергнуть. Противоположное мнение было извинительно у Кольбрука, но не теперь, после всего сказанного Виндишманом, в особенности когда не имеется каких-либо новых доказательств. Все, что мы можем сказать, это то, что какова бы ни была дата Бхагавадгиты и составляет ли она часть Махабхараты или нет, дата сутр веданты и Бадараяны должна быть более ранней.

Мы можем также сказать, что сам Бадараяна никогда не ссылается на какое-либо произведение, которое могло бы с какой-нибудь степенью достоверности быть отнесено к известному времени новой эры. Даже в тех случаях, когда Бадараяна цитирует смрити, это не значит, что Шанкара был всегда прав, указывая места из Махабхараты (Бхага-

вадгиты) или из законов Ману, т. к. можно заметить, что подобные места могли встречаться и в других более древних книгах смрити. Бадараяна действительно никогда не называл прямо своих источников. Если бы можно было доверять Шанкаре, то Бадараяна в своих сутрах ссылается на бауддхи, джайнов, пашупатов и панчаратров, на последователей йоги, на санкхью и на учения Джаймини*. Под шрути Бадараяна, по словам Шанкары, понимает следующие упанишады: Брихадараньяка, Чхандогья, Катхака, Кауши-така, Айтарея, Тайттирия, Мундака, Прашна, Шветашвара и Джабала.

Этого достаточно для указания того, в какой умственной атмосфере жил (или предполагается, что жил) Бадараяна, и до известной степени определяет его хронологическое положение как гораздо более старшего, чем другой Вьяса, отец Шуки, учитель Гаудапады, учителя Говинды, учителя Шанкары и жившего, если сам Шанкара жил в VIII в., около VI в. н. э.**

Литературные произведения, на которые ссылается Шанкара в своем комментарии: из самхит — самхиты Риг-веды, самхиты Ваджасанеи, Майтрайни, Тайттирии и Катхи (нет ссылок на Сама- и Атхарвасамхиты); из брахман — на Айтарею, Аршею, Шадвимшу, Шатапатху, Тайттирию. Тандью, Чхандогью; из араньяк — на Айтарею и Тайттирию и из упанишад — на Айтарею, Брихадараньяку, Ишу, Катху, Каушитаки-брахману, Кену, Чхандогью, Майтра-янию, Мундаки, Прашну, Шветашватару, Тайттирию.

Эти цитируемые Шанкарой упанишады называются иногда старыми или классическими упанишадами, хотя к ним можно прибавить еще Paimgi, Агнирахашью, Нараянию и Джабалу. Из сочинений, относящихся к смрити, Шанкара цитирует Махабхарату (Бхагавадгиту), Рамаюну, Маркадеяпурану, Ману, Яска, Панини, Парихбашас, Санкхья-карику; он ссылается на сутры санкхьи (хотя следует заметить, что он не приводит ничего буквально ipsissima verba из наших сутр), на сутры йоги, на сутры ньяи, на сутры вайшешики и на сутры мимансы. Намакая на Сугату (Будду), он ссылается на место, которое встречается в Абхидхарма-кошавьякхье. Он знает также бхагаватов и свапнадхьявидов.

* Дейссен П. Системы веданты.

** Туземные писатели дают другую родословную Вьясы: Нараяна, Вашиштха (Падмабхава), Шакти, Парашара, Вьяса, Шука, Гаудапада, Гастамалака (Шишья), Тротака. Варттика-Кара и т. д.

Хотя название веданты не встречается в старых упанишадах, мы не можем усомниться в том, что именно мышление, содержащееся в упанишадах, дало первый импульс более систематическим философским размышлениям в Индии. Некоторые ученые пытались доказать, что в Индии идеи санкхьи были старше идей веданты. Но хотя и несомненно, что в упанишадах имеются зародыши теорий санкхьи, но их немного и они редки; тогда как строго ведантические понятия встречаются на каждом шагу в гимнах, в брахманах, в араньяках и в сутрах. Веданта, очевидно, туземная индийская философия. Правда, в упанишадах эта философия еще не излагается систематически, но не излагается в них и санкхья. Для нас, трактующих о росте философских идей на почве Индии, веданта представляет, несомненно, первый росток; и едва ли может возникнуть вопрос о том, кто жил раньше — Капила или Бадараяна, или о том, не имело ли место систематическое изложение санкхьи раньше, чем таковое же изложение веданты.

Я удивляюсь только тому, что люди, отстаивающие первенство санкхьи, не ссылаются на двенадцатую главу Лалитавистары, где среди предметов, известных Будде, упоминаются не только ниргханту, нхандас, яджнякальпа, джьотиша, но и санкхья, йога, вайшешика, вешика (вайдыяка), артхавидья, бархаспатья, Аскарья, Асура, Мрихакширута и хетувидья (ньяя). Некоторые названия нелегко определить, но не может быть сомнения в том, что пять упоминаемых тут философских систем — это санкхья, йога, вайшешика, ньяя и бархаспатья. Две мимансы отсутствуют, но их отсутствие еще не доказывает, что они не существовали; оно доказывает только то, что их считали слишком ортодоксальными, чтобы составлять предметы обучения для Будды. Это указывает на фактический антагонизм между буддизмом и брахманизмом, теперь так часто отрицаемый и умаляемый*, и подтверждается другими подобными ссылками, например, Гемакандра в его Абхидхане упоминает архатов, джайнов, сугатов (буддистов), найяиков, йогу, санкхью (Капила), вайшешику, бархаспатью (настику), чарваку (локаяттика), но избегает упоминания о двух действительно опасных системах — о мимансах Бадараяны и Джаймини.

Следует также вспомнить и о том, что в последнее время сильно сомневаются относительно времени китайского

* См. «Брахмавадин», 1898.

перевода Лалитавистары, что позволяет нам, по-видимому, считать оригинал во всяком случае старше 70-го года до н. э. Вопрос еще не выяснен, но необходимо быть осторожными с китайскими датами.

Обыкновенно философией веданты называют уттарамимансу Бадараяны, и нет причины не удерживать этого названия. Если веданта употребляется как синоним упанишад, то, разумеется, уттарамиманса есть философия веданты или систематическое изложение философских доктрин упанишад. Несомненно, верно и то, что Васиштха и Гаутама отличают упанишады от ведант (XXII, 9), и комментатор Гаутамы (XIX, 7) прямо говорит, что следует называть ведантами только те части араньяк, которые не суть упанишады. И тем не менее общепринятое название можно сохранить, и действительно последователей веданты часто называют *aupanishadas*.

БАДАРАЯНА

Что касается Бадараяны, предполагаемого автора сутр веданты, то мы уже сказали, что о нем ничего не знаем. Для нас он только имя и известная умственная сила и ничего больше. Мы знаем, что его толкователь Шанкара жил в VIII в., что другой его толкователь Бодхаяна жил даже раньше. Мы знаем также, что за комментарием Бодхаяны следовал комментарий Рамануджи. Возможно, что Бодхаяна, так же как и Рамануджа, был более древним и более верным истолкователем сутр Бадараяны и что философия Шанкары с ее неуклонным монизмом — это философия скорее самого Шанкары, чем Бадараяны. Но манускриптов Бодхаяны еще не найдено.

Упомянут еще более древнего комментатора — Упаваршу, и Шанкара называет его бхагавадом (святым) (III, 3, 53). Но неизвестно, можно ли отождествлять его с Упаваршей, бывшим, по показанию Катха-сарит-сагара, учителем Панини.

Не нужно забывать, что, по индийскому преданию, Бадараяна как автор сутр веданты называется Вьяса или Ведавьяса, Двапаяна или Кришна Двапаяна. Тут перед нами лабиринт, из которого нелегко выбраться. Вьяса, или Кришна Двапаяна, — имя, которое дают автору Махабхараты, и невозможно представить себе двух стилей, столь различных, как стиль Вьясы, автора Махабхараты, и стиль Вьясы, предполагаемого автора так называемых сутр Вьясы. Нужно не забывать и того, что *вьяса* как имя существительное означает просто компиляцию или распределение, в проти-

воположность самасе — сокращению или извлечению; так что одна и та же история может быть изложена *самасена* (в сокращенном виде) и *вьясена* (в полном виде).

Следует далее помнить, что Вьясу называют Парашарья, сыном Парашары и Сатьявати (верным) и что Панини упоминает о Парашарьи как авторе Бхикшу-сутр, а Вачаспати Мишра говорит, что эти сутры то же, что и сутры веданты и что поэтому последователей Парашарьи называют парашаринами (Панини, IV, 3, 110).

Если можно полагаться на все эти показания, то они доказывают существование наших сутр до времени Панини или в V в. до н. э. Это было бы важным приобретением для хронологии индийской философии. Но когда нам говорят, что Вьяса собрал (вивьяса) не только веды, Махабхарату, пураны, но и сутры Вьясы и даже прозаический комментарий на сутры йоги Патанджали, то мы навряд ли можем сомневаться в том, что приписываемая ему работа должна считаться скорее работой нескольких человек или даже целого литературного периода, чем работой одного человека. Раньше я думал, что Вьяса был представителем периода, когда были сделаны первые попытки записать древнюю мнемоническую литературу Индии, но в предании не имеется данных для доказательства подобного мнения, если не предположить, что вьяса имеет какую-нибудь связь с ньяса (письмо). Индийская традиция помещает Вьясу между III и IV вв. современного мира, хотя неизвестно, что это обозначает, в переводе на язык нашей хронологии. Если Вьяса действительно имеет какое-нибудь отношение к нашим сутрам веданты, то навряд ли это отношение иное, кроме отношения человека, приведшего их в систему или издавшего. Его имя не встречается в самих сутрах, тогда как в них встречается имя Бадараяны, а также имя Бадари, упоминаемое Джаймини в его пурва-мимансе*. В Бхагавадгите, которую можно считать современной сутрам веданты или более поздней, о Вьясе упоминается как об одном из деваршей вместе с Asita и Devala (X, 13), и он называется там величайшим из риш (X, 37). Но снова для нас все становится неясным, когда мы припоминаем, что предание признает Вьясу автором Махабхараты, а стало быть, и самой Бхагавадгиты, которая называется даже Упанишадой.

Единственное место, по моему мнению, решающее вопрос об относительном положении во времени сутр ведан-

* Кольбрук. МЕ, II.

ты и Бхагавадгиты, есть следующее: «Слушайте и узнайте от меня Высшую Душу (кшетраджна), восхваляемую различно ришами в различных метрах и словами Брахма-сутр, определенными и полными доказательств» (XIII, 3) *. Брахма-сутра-пада (padaih) слова Брахма-сутр, — по моему мнению, здесь, очевидно, относятся, к признанному названию сутр веданты. Что бы ни говорили туземные авторитеты, но выражение «определенными и полными доказательств» может относиться только к сутрам. И я сомневаюсь, когда утверждают, что Брахма-сутры, ссылающиеся на смрити, ясно указывают на места, взятые также из Бхагавадгиты, и потому должны относиться к более позднему времени. В них Бхагавадгита не упоминается, нет и буквальных выписок (ipsissima verba) из нее, и т. к. каждое смрити предполагает и шрути, то эти ссылки могут быть ссылками на места, принятые Бхагавадгитой и общие ей с другими смрити.

Брахма-сутра, напротив, заглавие определенное и более значительное, когда оно встречается, т. к. слова *сутра* и *Брахмасутра* не встречаются нигде в другом месте Бхагавадгиты. Но даже признавая, что Брахма-сутры цитируют Бхагавадгиту так же, как, несомненно, последняя ссылается на Брахма-сутры, такие взаимные ссылки могут быть объяснены тем, что они современные, так же как и другие сутры, которые, без всякого сомнения, цитируют одна другую и иногда буквально.

Что касается того, что будто комментарий на Йога-сутры Патанджали есть произведение того же Вьясы, то это представляется мне совершенно немислимым. В Индии сотни людей имели имя Вьяса. Да и не доказано положительно, что Патанджали, предполагаемый автор Йога-сутр, то же лицо, что и Патанджали, автор Махабхашьи, комментатор грамматики Панини и варттики Катаяны. Некоторые ученые действительно думают так, главным образом для того, чтобы определить дату Йога-сутр, но это заставило бы нас приписывать одному автору самые разнородные сочинения**.

Время, когда жил Патанджали, грамматик и автор Махабхашьи, кажется мне тоже не установленным точно. Я признаю аргументацию Гольдштюкера, что если Патанджали жил после династии Маурьев, то можно полагать,

* *Амалнеркар*. Priority of Vedanta-sutras, 1895.

** И. Лассен и Гарбе (Философия санкхьи), по-видимому, склонны признать тождество двух Патанджали.

что он жил в III в. до н. э. Я смотрю на arkah, о которых он упоминает в известном месте, как на изобретенные маурьями для торговли первые монеты с изображениями богов, введенные этой династией. Такие монеты, на которых имеются изображения богов, должны, по словам грамматика, называться не именем богов, а именем производным (не Шива, а Шивака), т. к. мы, например, различаем Angel от Angelot. Я уже ранее указывал, что боги, о которых упоминает тут Патанджали, именно те, изображения которых находятся на древнейших из известных нам индийских монетах, а именно: Шива, Сканда и Вишакха — последнего можно считать синонимом Камы. Можно принять эту дату Гольдштюкера для Патанджали как дату конструктивную, но все же это не положительная дата. Кроме того, это упоминание маурьев в Махабхарате сомнительно, в других ее местах оно не встречается.

Мы уже говорили, что Бадараяна в своих сутрах ссылается на Джаймини, автора Пурва-миманса-сутр, и что Джаймини тоже называет Бадараяну. Последний знаком также и с атеистическими учениями Капилы, и с атомистическими теориями Канады и пытается опровергнуть их. Но в Индии это далеко еще не доказывает того, что Бадараяна жил позднее. Нам следует приучиться смотреть на Бадараяну, Джаймини, Капилу и другие подобные имена просто как на героев различных философских школ, так что в какое бы время эти системы ни были уложены в форму сутр, известные мнения назывались их именами. Кольбрук на основании показания схолиаста к Ману и к Яджнявалкье, констатирует: учения учителя часто записывались его учениками, и это объясняет тот факт, что автор часто цитируется в третьем лице в его собственной книге. Было бы интересно, если бы подобное можно было установить относительно древних текстов, но я не помню ничего в этом роде. Все это весьма неприятно для ученых, привыкших к хронологической точности, но я всегда считал за лучшее признаваться в нашей бедности и в полном отсутствии исторических дат в истории литературы Индии, чем строить системы, которые рушатся при первом дуновении критики и скептицизма.

Когда я говорю о хронологии мышления, я хочу сказать, что имеется хронология, дающая нам возможность различать период ведического мышления, подразделяемый на три периода: мантры, брахманы и упанишады. Никто не будет сомневаться в последовательности этих трех периодов языка, и если некоторые ученые желают растянуть каждый из

этих периодов на тысячелетия, то я могу только пожелать им успеха. Признаюсь, я не разделяю того мнения, что мы должны приписывать индийской литературе возможно более отдаленную древность. Некоторые попытки в этом смысле делались раньше, но мы от этого ничего не выиграли и много потеряли, когда более умеренные и критические мнения начали одерживать победу. После периода упанишад следует период буддизма, отмечаемый суттами, а со стороны брахманизма, и может быть несколько ранее, — большим количеством сутр. Мне кажется, что именно к этому периоду по мышлению, если не по стилю, относятся и шесть философских систем. Я бы должен был сказать: а также и по стилю, т. к. древнейшая форма, в которой мы знаем эти системы, есть форма сутр. К несчастью, теперь нам известно, насколько легко подражать даже этому очень оригинальному стилю, что и было по отношению к санкхье и к некоторым из легальных смрити. Поэтому не приходится придавать этому обстоятельству особого значения. Следующий период будет тот, который я назвал эпохой возрождения, начавшейся в то время, когда санскрит перестает быть разговорным языком, хотя и продолжает, как и до настоящего времени, разрабатываться учеными.

Таковы затруднения, встречаемые нами, когда мы пытаемся ввести какой-нибудь хронологический порядок в историю индийской литературы, и мне кажется лучше честно признать их, чем пытаться скрывать. Во всяком случае значение этой литературы, и в особенности ее философской части, независимо от времени. Она учит нас кое-чему помимо имен авторов и дат, и мы должны быть благодарны за тот луч света, который освещает этот хронологический хаос; мы не должны забывать, что высший интерес веданты и других философий заключается не в их времени, а в их истине.

ОСНОВНЫЕ УЧЕНИЯ ВЕДАНТЫ

При нашем исследовании относительно основных учений веданты нам помогут сами индусы; они в немногих словах сообщают нам, что они сами считают сущностью этой системы мышления. Я привел эти слова в конце «Трех лекций о веданте» (1894):

«В полстихе я скажу вам то, чему учили в тысячах томов: Брама есть истина, а мир есть ложь; душа есть Брахман, и ничто иное»*.

* См также Теософию.

И далее:

«Нет ничего достойного приобретения, нет ничего достойного наслаждения, нет ничего достойного знания, кроме одного Брахмана; ибо тот, кто знает Брахмана, есть Брахман».

Это *resumé* Веданты вполне верно и весьма полезно именно как *resumé* этой философской системы. Ведь и всегда во всякой философии мы должны отличать ее основные учения от подробностей. Мы не в состоянии упомянуть обо всех таких подробностях, но всегда можем иметь в своем уме общее строение великой системы мышления и ее выдающиеся пункты, будут ли это философии Канта, Платона или Бадараяны. Совершенно невозможно в историческом эскизе о шести философских системах Индии дать все их подробности. Они часто не важны, и их легко найти в самих текстах, как мы их имеем в оригинале или в переводах; но они не должны затемнять тот общий взгляд на эти шесть систем, который я намереваюсь изложить в этой книге.

Имеется еще и другое и еще более краткое извлечение из Веданты — это известные слова Уддалаки Аруни, обращенные к сыну его Шветакепу: «*Tat tvam asi*» (Ты есть то) (Чх.-уп., VI, 8). Эти слова, конечно, не имеют значения, если бы мы не знали, что такое *Tat* (то) и *tvam* (ты). *Tat* есть то, что мы находим в Упанишадах под именем Брахмана — причина мира. А *Tvam* — это Атман в различных его значениях от обыкновенного *я* до божественной души, пребывающей в человеке; и высочайшая цель веданты состоит в указании, что Брахман и Атман едины*. Эта бесстрашная система, воплощаемая в простых словах «*Tat tvam asi*», представляется мне самым смелым и самым верным синтезом во всей истории философии. Даже Кант, ясно признавший *tat* (это), т. е. *Ding an Sich* (объективный мир), не заходил так далеко — до признания тождества *tat* (объективной *Ding an Sich*) и *tvam* (субъективной стороны мира). У нас подобный синтез субъективного и объективного возбудил бы сильный протест, если не философов, то теологов, а в Индии теологи обсуждали дело вполне спокойно и видели в таком синтезе самое верное решение мировых загадок. Для того чтобы понять это, нам необходимо стать на ту почву, на которой стояли философы веданты, и забыть все наши унаследованные теологические мнения. В своем понятии о Высшей Причине Вселенной индийские философы шли дальше того, что обозначается словом «Бог», творец и правитель мира (Праджа-

* «*Ayam Atma Brahma*» (Манд.-уп, II).

пати). Это существо для них было только проявлением Высшей Причины, или Брахмана; и из этого вытекало, что т. к. Брахман, по их мнению, был причиной всего. Все во Всем, то и человек есть не что иное, как проявление Брахмана. Поэтому мнение, будто бы признавать созданное равным творцу по отношению к их субстанции, значит кощунствовать, никогда не приходило им в голову. Их Tat было нечто высшее, чем чисто личный творец, оно было абсолютной божественной сущностью, Божественным, проявившимся в субъективном и личном творце и присущим во всех своих феноменальных проявлениях, и в богах и в людях. Даже их бог над богами (Deveshu adhi ekah) не удовлетворял их более, как раньше, во времена гимнов Ригведы; хотя они и не решались отождествлять богов и людей с личным божественным существом — с Праджапати, Господом всего созданного, они считали истинным учение, что человек по его настоящей природе одинаков с Брахманом, что он участвует в природе Брахмана или в духе Бога. Они понимали, что Бог — имя, вряд ли пригодное для обозначения этого высшего Брахмана, абсолютной причины Вселенной, а также и абсолютной причины Праджапати, признаваемого богом-творцом. Я говорю: признаваемого, потому что мы не должны забывать о том, что мы всегда удовлетворяемся тем, чем мы считаем Бога (видьяматра), и дальше этого идти не можем. Переводя эти понятия на язык древних христианских александрийских философов, такое возвышение Tvam до Tat можно считать равнозначимым идее о сыне Божиим, но с точки зрения философов веданты оно означает действительное тождество, действительное признание первоначальной божественной природы человека, хотя и скрытой и обезображенной на время незнанием (авидьей) и всеми ее последствиями. У нас, к несчастью, подобные вопросы навряд ли могут обсуждаться спокойно, в философском духе, т. к. сейчас же вмешивается теология и протестует против подобных мнений как безбожных и кощунственных, совершенно так же, как евреи считали кощунством учение Христа, что Он равен Богу, что Он и Отец едино суть, Tat tvam asi. При правильном понимании этого учения веданты оно представится нам приближающимся, хотя и в странной форме, к древней христианской философии и помогает нам понять ее, как ее понимали великие мыслители Александрии. Утверждать вечное тождество человеческого и божественного — нечто иное, чем изъяслять притязания на божественность человеческого; и с этой точки зрения даже наша философия может иногда выучиться

кое-чему, что часто забывается современным христианством и что, однако, признавалось существенным первыми Отцами Церкви — а именно единству Отца и Сына и даже единству Отца и всех Его сынов.

Учителя веданты, пытаясь возбудить в человеке сознание тождества Tat и Tvam, человека и Бога, по-видимому, пребывали в чистой атмосфере мышления, и в своих алгебраических сутрах они разрабатывали эти важные вопросы с непоколебимой любовью к истине, бесстрастно и в духе истинно философском.

Трудно дать понятие о форме упанишад и о проникающем их духе. Однако некоторые извлечения помогут нам представить себе первых последователей веданты, прокладываявших во мраке себе дорогу. Конечно, тут мы еще не получаем чистого вина веданты, но получаем гроздь, из которых выжат сок для производства вина. Первое извлечение взято из Чхандогья-упанишады, принадлежащей к Самаведe и вообще признаваемой одной из наиболее древних.

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ЧХАНДОГЬЯ-УПАНИШАДЫ

Первая кханда

1. Шветакету был сын Аруни, внук Аруны. Отец его (Удалака, сын Аруны) сказал ему: «Шветакету, иди в школу, т. к. в нашем роде, дорогой мой, нет ни одного, который, не изучая Веды, стал *брахма-бандху* — брахманом лишь по рождению».

2. Начав свое обучение (у учителя) в двенадцать лет от роду, Шветакету вернулся к отцу, когда ему было двадцать четыре, изучивши все веды, — надутым, воображающим себя начитанным, и упрямым.

3. И отец его сказал ему: «Шветакету, ты такой надутый, воображающий себя начитанным и такой упрямый, но просил ли ты когда-нибудь, дорогой сын мой, о таком обучении, при котором мы слышим неслышимое, воспринимаем невоспринимаемое, знаем непознаваемое?»

4. «Что же это за обучение?» — спросил он.

И отец отвечал: «Сын мой дорогой, как по одному куску глины известно все сделанное из глины, т. к. разница тут только в имени, происходящем от речи, а истина есть та, что все есть глина.

5. И как, дорогой мой сын, по одному зерну золота известно все сделанное из золота, т. к. разница только в имени, происходящем от речи, но истина есть та, что все есть золото.

6. И как, дорогой мой сын, по ножницам известно все, что сделано из стали (*karshnayasam*), т. к. разница только в имени, происходящем от речи, а истина та, что все есть сталь, — так, мой дорогой, и это обучение».

7. И сын сказал: «Конечно, эти достопочтенные люди (мои учителя) не знали этого. Если бы они знали, почему бы они не сказали мне? Потому вы, родитель, скажите мне об этом». — «Пусть будет так», — сказал отец.

Вторая кханда

1. «В начале, мой дорогой сын, было только то, что есть (to on), только единое, без второго. Другие говорят, что в начале было только то, что не есть только единое, без второго и что от того, что не есть, рождено то, что есть*».

2. Но как это могло быть, дорогой сын мой? — продолжал отец. — Как могло то, что есть, быть рождено от того, что не есть? Нет, мой дорогой сын, только то, что есть, было в начале, единое только, без второго.

3. Оно подумало: я могу быть многими, я могу вырасти. И оно послало огонь.

И огонь подумал: я могу быть многими, я могу вырасти. И он послал воду.

И потому все, что тепло и дышит, вода произвела от огня.

4. И вода подумала: я могу быть многими, я могу вырасти. И послала землю (пищу).

И потому, когда идет где-нибудь дождь, производится много пищи. Только от воды происходит съедобная пища».

Седьмая кханда

1. «Человек (пуруша), сын мой, состоит из шестнадцати частей. Воздерживайся от пищи пятнадцать дней, но пей воды, сколько хочешь, ибо дыхание происходит от воды и не прекратится, если будешь пить воду».

2. Шветакету воздерживался пятнадцать дней от пищи, потом пришел к отцу и сказал: «Что должен я сказать?» И отец сказал ему: «Повтори *риг*, *яджус* и *саман*». И тот ответил: «Я не могу вспомнить их, родитель».

3. И отец сказал ему: «Как от большого горящего костра может остаться только один уголь величиной с муху, так, мой дорогой сын, из ваших шестнадцати частей осталась только одна и потому-то с этой одной частью ты и не помнишь вед. Иди и поешь».

4. Тогда ты поймешь меня». И Шветакету понял и потом приблизился к отцу. И когда отец спросил его, он знал все наизусть. Тогда отец сказал ему:

5. «Как от большого горящего костра остается один уголь величиной с муху и этот уголь может снова разгореться, если подбросить в него травы, и он будет сильно гореть.

6. Так, мой дорогой сын, и оставшаяся от твоих шестнадцати частей одна часть, зажженная пищей, горит, и от нее ты припомнил теперь веды». И тогда он понял, что хотел сказать отец, говоря: «Дух, сын мой, идет от пищи, дыхание — от воды, а речь — от огня». Он понял, что он сказал — да, он понял это.

Девятая кханда

1. «Как пчелы, сын, делают мед, собирая сок далеких деревьев, и приводят этот сок в единую форму;

2. И как эти соки не могут делать различения так, чтобы сказать: я сок того или другого дерева — так, сын мой, и все эти создания, погружаясь в Истинное (или при глубоком сне или в смерти), не знают, что они погружаются в Истинное.

3. Чем были эти создания здесь, лев, или волк, или медведь, или червяк, или комар, тем они соделаются снова и снова.

4. То, что существует, есть тонкая невидимая сущность; в ней все сущее имеет свое я. Оно есть истинное. Оно есть я (атман), и ты, о Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын.

«Пусть будет так», — отвечал отец.

Десятая кханда

1. Эти реки, сын мой, бегут — восточная (подобно Гангу) к востоку, а западная (подобно Синду) к западу. Они идут от моря к морю (то есть облака поднимают воду из моря к небу и посылают ее снова в виде дождя в море). Они делаются морем. «Как эти реки, когда они в море, не знают, та или другая это река;

2. Так же, сын мой, и все эти созданыя, когда они возвращаются от Истинного, не знают, что они возвращаются от Истинного. Чем были эти создания здесь, лев, или волк, или медведь, или червяк, или мышь, или комар, тем они и соделаются снова и снова.

3. То, что существует, есть тонкая сущность, в ней все сущее имеет свое я. Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, о Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын.

«Пусть будет так», — отвечал отец.

Одиннадцатая кханда

1. «Если подрезать это большое дерево у корня, оно будет истекать кровью, но будет жить. Если подрезать его ствол, оно будет истекать кровью, но будет жить. Если подрезать его вершину, оно будет истекать кровью, но будет жить. Проникнутое живым я, это дерево стоит твердо, впитывая свое питание и радуясь.

2. Но если жизнь (живое я) оставляет одну из ветвей, эта ветвь увядает, если она оставляет другую ветвь, то и та вянет; если она оставляет третью, то вянет и третья. Если жизнь оставляет все дерево, то все дерево вянет. Точно так же, сын мой, знай это, — говорил он, —

3. И это тело вянет и умирает, когда живое я оставляет его; живое же я не умирает.

То, что есть тонкая сущность, в чем все сущее имеет свое я. Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын.

«Пусть будет так, дитя мое», — отвечал отец.

Двенадцатая кханда

1. «Принеси мне плод дерева Nyagrodha.

— Вот он, родитель.

— Разбей его.

— Он разбит, родитель.

— Что ты видишь там?

— Семена, почти незаметные.

— Разломай одно из них.

— Разломаю, родитель.

— Что ты видишь там?

— Ничего, родитель».

2. И отец сказал:

— «Сын мой, та тонкая сущность, которой ты не замечаешь здесь, ею существует это большое дерево Nyagrodha.

3. Верь этому, сын мой. То, что есть тонкая сущность, в которой все сущее имеет свое я (атман). Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын.

«Пусть будет так, дитя мое», — отвечал отец.

Тринадцатая кханда

1. «Брось эту соль в воду и приди ко мне утром». Сын сделал то, что ему приказали.

И отец сказал ему:

«Принеси мне соль, которую ты бросил в воду вечером».

Сын искал ее, но не нашел, т. к. она, разумеется, растворилась.

2. И отец сказал ему:

«Попробуй воду на поверхности. Какова она?» И опять сын ответил:

— Она солона.

— Попробуй со дна. Какова она?» И опять сын ответил: «Она солона».

И отец сказал: «Оставь ее и иди ко мне». И сын сделал так, но соль продолжала существовать. Тогда отец сказал: «И здесь, в этом теле, ты не замечаешь Истинного (сат), сын мой, но оно тут».

3. То, что есть тонкая сущность, в ней все сущее имеет свое я (атман). Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын. «Пусть будет так, дитя мое», — отвечал отец.

Четырнадцатая кханда

1. «Как кто-нибудь мог вести человека с завязанными глазами и потом покинуть его в месте, где нет людей, и как этот человек обращается к востоку, к северу или к западу и восклицает: «Я был приведен сюда с завязанными глазами, я был покинут здесь с завязанными глазами».

2. И как потом кто-нибудь мог снять его повязку и сказать ему: «Иди в этом направлении, там Гандхара, иди в этом направлении». И как потом, узнав это и будучи в состоянии сам судить, человек, спрашивая в каждой деревне о дороге, придет наконец в Гандхару — так и человек, встречающий обучающего учителя, узнает, что отсрочка дается ему только до тех пор, пока он не скажет: «Я не освободился (от этого тела), а только тогда я буду совершенным».

3. То, что есть тонкая сущность, в чем все сущее имеет свое я (атман). Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, Шветакету, есть оно».

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын. «Пусть будет так», — отвечал отец.

Пятнадцатая кханда

«Когда человек болен, его родственники собираются вокруг него и спрашивают: «Знаешь ли ты меня? Знаешь ли ты меня?» И пока его речь не погрузилась в его душу, его

душа в дыхание, дыхание — в жар (в огонь), а жар — в Высшее существо (девата), он узнает их.

2. Но когда его речь погрузилась в его дух, его дух в дыхание, дыхание в жар, его жар в Высшее существо, он уже не узнает их.

То, что есть тонкая субстанция, в ней все сущее имеет свое я (атман). Оно есть Истинное. Оно есть я (атман), и ты, Шветакету, есть оно.

«Прошу, родитель, учите меня еще», — сказал сын.

«Пусть будет так, дитя мое», — отвечал отец.

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ КАТХА-УПАНИШАДЫ

Следующее извлечение из Катха-упанишады Яджур-веды, признаваемой многими учеными принадлежащей к позднему времени.

Первая валли

1. Вагасраваса, желая небесной награды, отдал в жертву все, что он имел. У него был сын по имени Начикета.

2. Он (зная, что отец обещал отдать в жертву все, что у него было, а стало быть, и своего сына тоже) сказал отцу: «Дорогой отец, кому ты отдаешь меня?»

И спросил об этом во второй и в третий раз. Тогда отец гневно ответил ему: «Я отдам тебя смерти».

(Отец, сказав это, хотя и во гневе, хотел остаться верен своему слову и принести в жертву сына.)

5. И сын сказал: «Я иду первым, во главе многих (которые должны умереть). Я иду среди многих (которые умирают теперь). Каково будет дело Ямы (правителя мертвых), которое сегодня он совершит надо мной?»

6. Посмотри, как было с теми, которые шли прежде; посмотри, как будет с теми, которые придут потом. Смертный зреет, подобно зерну, и, подобно зерну, он снова вырастает».

(Потом Начикета входит в жилище Ямы Вивасвата, и там нет никого, кто бы принял его. Потом один из спутников Ямы говорит.)

7. «Огонь входит в дом, когда Браман входит как гость. Этот огонь тушится предложением мира — принеси воды, о Вайвасвата.

8. Браман, живущий в доме безумца, не получая пищи, уничтожает его надежды и ожидания, его владение, его справедливость, его святые и добрые дела и всех его сынов и скот».

(Яма, возвратясь домой после отсутствия в течение трех ночей, в течение которых Начикета не получил от него гостеприимства, говорит.)

9. «О, брахман, почтенный гость, ты жил в моем доме три ночи, не евши, поэтому теперь выбирай три блага. Приветствую тебя, и да будет благо мне».

10. И Начикета сказал: «О, смерть, первое из благ выбираю я — это то, чтобы Гаутама, отец мой, умиротворился, был добр и не гневался на меня; чтобы он признал меня и приветствовал, когда я буду отпущен тобой».

11. И Яма отвечал: «С моего позволения, Уддалака Аруни, отец твой признает тебя и будет к тебе таким же, каким был раньше. Он будет мирно спать ночью, освободится от гнева, увидит тебя свободным от челюстей смерти».

12. И Начикета сказал: «В небесном мире нет страха; ты не там, смерть, и никто не боится старости. Оставляя за собой голод и пытку, избавляясь от горя, все радуются в небесном мире».

13. Ты знаешь, Смерть, что жертва огня ведет нас к небу — скажи это мне, ибо я полон веры. Живущие в небесном мире получают бессмертие — этого прошу я как второго блага».

14. И Яма сказал: «Я скажу это тебе, узнай от меня, а когда ты поймешь, что жертва огня ведет к небу, то знай, Начикета, что это есть достижение вечных миров и их твердая опора, скрытая во мраке».

15. И Яма потом сказал ему об этой жертве огня, с начала миров, и о том, что кирпичи требуются для алтаря и сколько их и как их следует поставить. И Начикета повторил все сказанное ему. Тогда Смерть, которой это понравилось, снова заговорила:

19. «Это, Начикета, твой огонь, ведущий к небу и избранный тобой твоим вторым благом. Все люди признают этот огонь твоим. Выбирай же теперь, Начикета, твое третье благо».

20. И Начикета сказал: «Есть такое сомнение — когда человек умер, некоторые говорят, что он мертв, другие, что нет. Это я хотел бы знать, выучиться от тебя. Это третье мое благо».

21. И Смерть отвечала: «Об этом сами боги сначала были в сомнении; это нелегко понять. Это тонкий вопрос. Выбирай другое благо, Начикета, не настаивай, избавь меня от этого вопроса».

22. Но Начикета сказал: «Конечно, по этому вопросу сами боги были в сомнении, и ты, Смерть, объявляешь мне, что это нелегко понять, а другого учителя, подобного тебе, мне не найти; и, конечно, нет другого блага, подобного этому».

23. И Смерть сказала: «Выбирай сынов и внуков, которые будут жить сто лет, выбирай стада скота, слонов, коней и золота. Выбирай огромное место земли и живи столько лет, сколько сам пожелаешь».

24. Если ты можешь думать о каком-либо благе, равном этому, выбирай богатство и долгую жизнь. Будь царем, Начикета, обширной земли. Я дам тебе наслаждаться всем, чего пожелаешь».

25. Все блага, труднодостижимые для смертных, проси у меня по твоему желанию — прекрасных девушек с их колесницами и музыкальными инструментами, такими, которых не имеют люди — они будут ухаживать за тобой; я дам их тебе, но не спрашивай меня о смерти».

26. Но Начикета сказал: «Мысль о завтрашнем дне, Смерть, уничтожает силу всех чувств человека. Да и вся жизнь коротка. Сохрани своих коней, свои песни и танцы для тебя самого».

27. Ни один человек не может сделаться счастливым от богатства. Будем ли мы иметь богатство, когда мы видим тебя? Живем ли мы, пока ты управляешь? Только избранное мною благо выбираю я».

28. Какой смертный, медленно разрушаясь здесь внизу и зная, приблизившись к бессмертным, ту свободу от разрушения, которой наслаждаются они, будет радоваться долгой жизни, если он взвесит удовольствия, порожаемые красотой и любовью?

29. Нет, Смерть, скажи нам о том, в чем есть сомнение, скажи о том, что в этом великом “после”. Начикета не выбирает иного блага, кроме того, которое входит в сокровенное».

Вторая валли

1. И Смерть сказала: «Добро есть одно, а приятное — другое; оба они, имея различные объекты, связывают человека. Благо тому, кто прилепился к добру; избирающий приятное не достигнет своей цели».

2. Добро и приятное приближаются к человеку: мудрый обходит их вокруг, делая различия между ними. Мудрый предпочитает добро приятному, а безумец от жадности и скупости избирает приятное».

3. Ты, Начикета, взвесив все удовольствия, приятные или кажущиеся такими, оставил их все. Ты не пошел по дороге, ведущей к богатству, на которой погибают многие люди.

4. Незнание и то, что известно как мудрость, отдельные и ведут к разным целям; я думаю, что Начикета желает знания, ибо даже многие удовольствия отвращают его.

5. Безумцы, пребывающие во мраке, пребывающие в своем самомнении и надутые своим пустым знанием, ходят кругом да около, влекутся туда и сюда, подобно слепцам, ведомым слепыми.

6. Великое «после» никогда не проявляется пред очами беззаботного ребенка, обманутого иллюзией богатства. Так бывает в мире, думает он, нет иного. И он снова и снова подпадает под мою власть.

7. Тот (*я*), о котором многие не способны даже слушать, которого многие даже слушающие о нем, не понимают, — удивителен человек, который способен изучить этого *я*; удивителен человек, понимающий его, когда этого человека учит хороший учитель.

9. Это учение не достигается аргументацией, но когда его объясняет другой, тогда, дражайший, легко понять его. Ты достиг его теперь; ты, поистине, человек истинной решимости. Пусть будут у нас всегда такие вопросители, как ты!»

10. И Начикета сказал: «Я знаю, что то, что называют сокровищем, преходяще, ибо вечное не достигается вещами, которые не вечны. Потому огненная жертва сперва потребована мной; потом при посредстве преходящих вещей я получил то, что непреходяще (то есть учение Ямы)».

11. А Яма ответил: «Хотя ты и видел исполнение всех желаний, основание мира, бесконечную награду добрых дел, берег, где нет страха, то, что возвышается, обширное жилище, покой, — но, будучи мудрым, ты с твердой решимостью отказался от всего этого.

12. Мудрый, который размышляет о своем *я*, познает Древнего, которого трудно видеть, который вошел во мрак, который скрылся в пещере, который пребывал в бездне, как Бог, конечно, оставляет за собой и радость и горе.

13. Смертный, который слышал это и воспринял это, который устраняет от этого всего свойства и таким образом достиг этого тонкого Сущего, радуется, ибо он получил то, что есть причина радости. Дом Брахмана открыт, я думаю, о Начикета!

18. Познающее *я* не рождается и не умирает; оно произошло из ничего, и ничто произошло от него. Древний не

рожден, вечен, постоянен; он не убивается, хотя тело и убито.

19. Если убийца думает, что он убил, если убитый думает, что он убит, они не понимают, ибо этот единый не убивает и этот единый не бывает убит.

20. Я меньше малого и больше великого, оно скрыто в недрах создания. Человек, свободный от желаний и свободный от горя, видит великое я по милости Творца (или через прозрачность элементов).

21. Хотя оно тихо, оно идет далеко; хотя оно лежит, оно идет повсюду. Кто, кроме меня, способен познать этого Бога, кто радуется и не радуется?

22. Мудрец, знающий я, бестелесного в теле, неизменного среди изменяющегося, великого и вездесущего, никогда не скорбит.

23. Я не может быть достигнуто ни ведами, ни разумом, ни учением. Я может быть достигнуто тем, кого оно избирает. Я избирает его (то есть его тело) как свое собственное.

24. Тот, кто не отвратился от своего нечестия, кто не спокоен и не покорен, дух которого не успокоился, никогда не может достигнуть я даже посредством знания».

Третья валли

1. «Двое получают свою награду в мире их собственных дел, входят в пещеру (своего сердца) и пребывают на высочайшей вершине (эфир в сердце). Те, которые знают Брахмана, называют их светом и тенью; а также и те домохозяева, которые совершают жертву.

2. Да будем мы способны узнать тот обряд, Начикета, который и есть мост для жертвователей, который есть высший, непогибающий Брахман для желающих перейти на берег, где нет страха.

3. Знай, что я сидит в колеснице: тело — колесница, разум (буддхи) — кучер, а дух — вожжи.

4. Чувства — кони, а объекты чувств — их дороги. Когда оно (высшее я) в союзе с телом, чувствами и духом, мудрые называют его радующимся.

5. Тот, у кого нет разума и дух которого (вожжи) нетвердо удерживается, не может управлять конями (чувствами), как кучер не может управлять своими норовистыми конями.

6. Но тот, у кого есть разумение и дух которого всегда тверд, управляет своими чувствами, как кучер управляет добрыми конями.

7. Тот, у кого нет разума, кто легкомыслен и всегда нечист, никогда не достигнет этого места, и входит в круговорот рождения.

8. Тот, у кого есть разумение, кто вдумчив и всегда чист, достигает этого места, и отсюда он не выходит, не рождается снова.

9. Тот, для кого кучер есть его разум и кто держит твердо вожжи духа, достигает конца своего странствования; и это есть высшее место Вишну.

10. Выше чувств — объекты, выше объектов — дух, выше духа — разум, а великое я выше разума.

11. Выше Великого — Неразвитое, выше Неразвитого — личность (пуруша). Выше личности есть ничто — это цель, это самая дальняя дорога.

12. Это я скрыто во всех существах и не светит, но видимо пронизательными и мудрыми, их тонким и острым разумом.

13. Мудрый должен удерживать речь и дух; он должен удерживать их в я, которое есть знание; он должен удерживать знание в я, которое есть Великое; он должен удерживать и это (то есть Великое) в я, которое есть Покой.

14. Встань, пробудись! Получи свои блага, пойми их! Трудно идти по острому лезвию ножа; труден путь (к я); мудрый говорит это.

15. Тот, кто воспринимает то, что без звука, без осязания, без формы, без разложения, без вкуса, что вечно, без начала и без конца, что вне Великого и неизменно, свободен от челюстей смерти».

ПЕРЕВОД УПАНИШАД

Скажу здесь несколько слов о своем переводе. Знакомые с моим переводом упанишад, изданным в 1879 и 1884 годах, увидят, что я изменил его в некоторых местах. Я не хочу этим сказать, что теперь я считаю свой перевод стоящим совершенно вне всяких сомнений. Ученым известно, насколько мы еще далеки от полного понимания упанишад. Поэтому, когда я в 1879 году предпринял перевод этих наиболее важных из упанишад, я мог надеяться только на то, что дам перевод лучший, чем те, которые существовали раньше. Я отлично понимал трудности подобного предприятия, но я знал, что могу рассчитывать на некоторую снисходительность, с какой всегда принимают первые попытки перевести или даже, как было в этом случае, при помощи догадок дешифровать древние тексты. Я не был вполне,

убежден в том, что не прав, следуя тексту, как его излагают комментарии Шанкары, вместо того чтобы вводить по догадке исправления, как бы очевидны они ни казались. Ученые должны знать, что чем более очевидны их поправки, тем труднее объяснить введение таких очевидных ошибок в древний текст, каким он был во времена Шанкары. Потому я решился в тех случаях, когда было невозможно найти удовлетворительно ясное значение, довольствовался толкованиями Шанкары, которые можно подвергать критике, т. к. он ведь жил тысячу лет тому назад, и я никогда не считал такой метод иным, как *pis aller*. Кроме того, всем переводчикам «Священных книг Востока» приходилось давать то, что они могли дать в то время, не ожидая времени, когда можно будет исполнить работу лучше. Я почти никогда не указывал на ошибки других переводчиков, а просто исправлял их; но всякий, кто позаботится сравнить эти переводы с моими, найдет в первых достаточное количество ошибок, как, без сомнения, и те, которые придут после меня, найдут немало несжатых колосьев на поле, на котором работало так много жнецов. Но работа детей, срывающих отдельные колосья, очень отличается от работы жнеца, который должен один сжать целое поле. Такое произведение, как книга полковника Якоби (*Concordance of Principal Upanishads and Bhagavad-gita*), изданная в 1891 году, дает изучающим веданту нечто, что можно назвать жатвенной машиной вместо прежнего серпа; старательный и блестящий перевод шестидесяти упанишад, изданный профессором Дейссеном в 1897 году, доказывает, какой громадный шаг вперед сделан при помощи книги полковника Якоби. Я заимствовал у проф. Дейссена некоторые исправления в извлечениях, произведенные мной выше; и там, где мой перевод отличается от его перевода, я должен сказать, что с крайней неохотой удаляюсь от перевода человека, посвятившего столько лет изучению веданты и ум которого настолько усвоил идеи этой системы философии. Если бы мы могли точно знать, в какое время каждая из упанишад получила окончательную редакцию и была записана, до или после того времени, когда веданта и философия санкхьи получили независимую и самостоятельную форму, наша работа была бы значительно облегчена. Когда нам встречаются такие слова, как *атман* и *брахман*, мы подозреваем ведантические влияния; а *пуруша* и *пракрити* немедленно напоминают нам об учении санкхьи. Но и *атман* был известен первым философам санкхьи, да и *пуру-*

ша не находился вне ведантического горизонта. Потому утверждать, что слово *пуруша* должно быть понимаемо в техническом смысле санкхьи, а слово *атман* в таковом же техническом смысле веданты, значит делать поспешное заключение, по крайней мере в настоящее время. Еще более поспешным заключением было бы утверждать, например, что Катха-упанишады состояли когда-то из одной главы и только из трех *валли*. Может быть, это и так, и как доказать, что это не так? А с другой стороны, что мы знаем о компиляторах упанишад, что давало бы нам право говорить так положительно об этом предмете? Техническое повторение некоторых слов (в IV, 17) может указывать, что упанишада первоначально этим и заканчивалась и что V, 18 — позднейшее добавление.

Очевидно также, что вторая *адхья* по духу различается от первой. Например, имя Начикета во второй главе не встречается нигде, за исключением последнего, вероятно подложного или добавленного стиха, и там оно пишется *Nakiketa* как производное от *Nakiketa*, а не от старой формы *Nakiketasa*. Легко найти в третьей *валли* отличие характера от первой и второй. Действительно, для грядущих после нас осталось еще много работы, потому что, несмотря на все уже сделанное, мы пока только на пороге истинно исторического изучения индийской философии и литературы. Мы все еще пока похожи на детей, играющих на морском берегу и находящих время от времени камешек или раковину, а великий океан древней литературы лежит перед нами, не открытый и не исследованный.

ХАРАКТЕР УПАНИШАД

Те заявления, которые я привел из упанишад, по-видимому, навряд ли достойны названия философии. Было бы почти невозможно признать, что они дают нам ясное представление о том, чем в действительности были упанишады. Для нас философия означает всегда нечто систематическое, тогда как упанишады скорее философская рапсодия, чем последовательные трактаты. Но именно поэтому упанишады так и интересны для изучающего философию. Нигде, кроме Индии, мы не можем наблюдать этого периода хаотического мышления, наполовину поэтического, наполовину религиозного — периода, предшествовавшего, по крайней мере в Индии, так называемому веку настоящей философии. Может быть, если бы мы знали побольше о заявлениях таких людей, как Гераклит или Эпименид, они

оказались бы несколько схожими с заявлениями авторов упанишад. Очевидно, однако, что систематическая философия Индии была бы совершенно непонятна без этой ее предварительной главы, без упанишад. Какими бы несистематическими ни казались нам эти реликвии детства философии, в них более систематичности, чем это представляется с первого взгляда. В них даже много технических терминов, указывающих на то, что упанишады не появились сразу, в один день и что должно было происходить немало философских споров до того времени, представителями которого являются упанишады. Если Шветакету изображается посещающим школы знаменитых учителей до двадцатичетырехлетнего возраста и потом обучающимся у отца высшей мудрости, то мы видим, что эта высшая мудрость уже вполне выработанной выражена в формуле: «Tat tvam asi» (Ты есть то), т. е. ты, человек, не есть что-либо отличное от божественной природы, проникающей весь мир, как соль, растворенная в море. Вы не можете видеть соль, не можете осязать, но можете попробовать и узнать, что она тут есть, хотя и невидима. Эта божественная сущность, единое истинно действительное в этом нереальном или феноменальном мире, присуща так же, хотя и невидима, как зародыш жизни в самом мельчайшем зерне, и без нее не было бы ни семени, ни плода, ни дерева так же, как без Бога не было бы мира. Что такая древняя мудрость часто смешивается с понятиями, представляющимися нам детскими, — это столь же верно, как и труднообъяснимо; но следует помнить, что продолжительное устное предание, естественно, должно было породить добавления всякого рода.

Что бы мы ни думали об упанишадах, не подлежит сомнению, что они были почвой, в которой скрывались семена философии, пробившиеся и достигшие полного роста в великих философских системах последующего века.

ВЕДАНТА-СУТРЫ

Обращаясь теперь к этим системам и прежде всего к системе, разработанной Бадараяной, мы находим уже не рапсодии, а настоящую философскую систему, изложенную в 55 кратких параграфах так называемых Веданта-сутр. В первой сутре мы читаем как бы нечто вроде заглавия: «Теперь о желании познать Брахмана» или (как Дейссен переводит слово *gignasa*) «изыскании Брахмана».

Два слова *атха* и *атах*, которые, по моему мнению, первоначально были просто введением и которые постоянно встречаются в начале санскритских сочинений, всегда порождали бесконечные толкования. Если мы должны придавать им какое-либо специальное значение, то, мне кажется, всего лучше понимать *атха* в смысле *теперь*, а слово *атах* в смысле *потому, стало быть* — выражения, предполагающие, что изучавший исполнил известные предварительные условия: например, *упанаяну* (прием его учителей), *ведадхьяну* (заучивание наизусть текста вед, включая и упанишады; и поэтому он чувствует желание понять веды и познать Брахмана. Возможно также, что верно утверждение некоторых из толкователей, будто в действительной жизни первым шагом было изучение пурва-мимансы или того, что называлось *дхарма* — законом, добродетелью и т. д., и только от полученного знания *дхармы*, в особенности жертвенной дхармы, появлялось желание познать Брахмана. В этом случае миманса должна быть признана единым учением, причем пурва-миманса составляла первую часть его, и совершение жертвенных действий было необходимым приготовлением к изучению философии веданты, или, как обыкновенно выражаются, мы должны считать дела необходимыми для порождения той чистоты и ясности духа, без которых невозможно познание Брахмана. Признаюсь, я сомневаюсь в том, что эти соображения были у самого Бадараяны. Мы можем употреблять слово *gignasa* (желание знания) вместо *викара* (изыскание или рассуждение), т. к. Брахман не может быть определен или познаваем в настоящем смысле этого слова. Но хотя Брахман и не может быть познаваем, как познаваемо все другое при посредстве определений, он может быть объяснен отрицательно, как не то и не это; таким образом могут быть уяснены многие сомнения, порождаемые различными заявлениями упанишад по этому предмету. Когда мы читаем, однако, что пища есть Брахман*, что *манас* есть Брахман**, что *виджняна* есть Брахман***, что солнце есть Брахман****, что даже Нараяна есть Брахман*****, то, конечно, необходимо явится требование определить, что же такое в действительности Брахман и по крайней мере чем он представляется Бадараяне и его предшественникам.

* Чх.-уп., VII, 7,9; Бр.-ар., V, 12,1.

** Чх.-уп., III, 18,1; VII, 3,2; Бр.-ар., IV, 1,6.

*** Чх.-уп., VII, 7,2.

**** Чх.-уп., III, 19,1; Бр.-уп. II, 1,2.

***** Маханар.-уп., XI, 4.

Самый лучший ответ на все эти вопросы дается в следующей сутре: «То, от чего исходит *начало* и пр. (начало, существование и распадение, окончание) *этого* мира». Полное значение этой сутры, по словам комментатора, такое: «Та всеведущая, всемогущая причина, от которой исходит начало, существование и конец мира, — мира дифференцированного по имени, по форме, содержащего многих деятелей и пользующихся, мира, составляющего место пребывания плодов или следствий, производимых прежними действиями, — плодов, имеющих определенное место, время и причины и характер распределения которых не может быть понят умом, — эта причина есть Брахман».

Если задать вопрос, каким образом это известно, то комментатор сильно настаивает на том, что такое знание не приобретается чувственным восприятием или выводом, а просто при посредстве вед (упанишад), извлечения из которых собраны и надлежащим образом распределены в сутрах. Если в некоторых местах он допускает *сакшаткафу* (проявление как источник знания), то он мог иметь тут в виду только интуицию, но такая интуиция, строго говоря, также предполагает предварительную работу органов чувственного восприятия, а объект такой *сакшаткафы*, т. е. Брахман, мог быть дан сначала только ведами. Потому для поддержания нашей сутры, в которой дается общая идея о Брахмане, приводится место из Тайт.-уп. (III, I), где Варуна объясняет своему сыну, что «Брахман есть то, от которого рождены все существа, которым они живут, в которое они входят снова после их смерти».

ССЫЛКИ НА ВЕДЫ

Тут мы должны отметить одну любопытную особенность ортодоксальной индийской философии. Веданта ссылается на веды, но не так, как система, развившаяся из них или относящаяся к ним, а скорее как на независимого свидетеля, ожидая от него санкций и подтверждения. То же, хотя и в меньшей степени, можно сказать и о других системах. Все они выражаются таким образом, как будто в течение многих лет выработывали свои учения независимо и, выработав их, как бы возвращаются к ведам за одобрением, как бы желая установить свое согласие с ведами как с высшим, признанным авторитетом; это доказывает, что после окончательной редакции упанишад и возвращения, так сказать, их потомков, сутр, в родительский дом должно было пройти известное время. Как это произошло, мы не

знаем, но тот способ, которым сутры ссылаются на веды, ясно указывает, что был очень важный период времени от старых упанишад до первых попыток систематического изложения учений веданты и санкхьи в форме сутр. Это постоянное обращение к ведам как к высшему авторитету оправдывается разнообразными аргументами как часть вопроса: «Каким образом мы познаем?» — вопроса, составляющего существенное предварительное условие индийской философии.

ПРАМАНЫ

Мы видели, что чарваки (carvakas) признавали только один источник знаний — показания чувств — и исключали все другие. Как они защищали такое чувственное знание ввиду присущей ему недостоверности, нам это неизвестно, т. к. у нас не сохранилось их сутр. Но для Веданта-сутр характерно то, что они обращают меньше внимания на *праманы* — источники и авторитеты знаний, чем другие системы. Об этом вопросе — *праманах* — часто трактуется в комментариях и гораздо меньше в тексте. *Прамана* — первоначально обозначало орудие измерения, от слов *ма* (измерять) и *пра* (далее). Можно перевести это слово как *мерило*, *авторитет*, *мир*; оно сохранилось в современном персидском *ferman* (фирман) — авторитетный, властный приказ.

ПРАМАНЫ В ФИЛОСОФИИ САНКХЬИ

Прамана, служащая средством (садхана) определения, производит *прамити* (точное знание), так же как *садхана* (средство) производит *сиддхи* (истина или достоверность). В санкхьи мы находим очень полное и, может быть, древнейшее описание трех существенных праман, а именно *пратьякшу*, *ануману* и *шабду*. Первая прамана — *пратьякша*, то, что мы называем чувственным восприятием, хотя это слово употребляется и в смысле того, что может быть воспринято чувствами — *дршита*, т. е. видимое. Оно объясняется (Санкхья-сутра, I, 89) как познание, происходящее от соприкосновения с объектами и представляющее их форму.

ПРАТЪЯКША

Пратьякша вообще объясняется соприкосновением чувств и их объектов (индрияртха-самникарша) и включает в себя три стадии: соприкосновение органа чувства с его

объектом и в то же время соединение чувства с *манасом* (дух) и соединение духа (манас) с *атманом* (я). Различаются два рода *пратьякши*, называемые *савикальпа* и *нирвикальпа* (с сомнением и без сомнения). Первые, по-видимому, состоят в том, что мы видим объекты и потом объявляем, что это такой-то и такой-то; а вторые — в том, что мы просто принимаем вещь, как она есть, без предварительной идеи о ней; например, когда мы внезапно пробуждаемся от сна, видим тигра и сразу убегаем. Каждое чувство, работающее отдельно и только над своим объектом, — это *асадха-ранакarana*, специальное или исключительное орудие даваемого им знания. Например, звук слышен только для уха и передается эфиром (акашей). Но не всякий звук приходит в непосредственное соприкосновение с ухом; он передается через эфир посредством волн (викита), так мы можем воспринимать бой далекого барабана; одна волна увлекает другую в обширный океан эфира, пока не ударится о берег, т. е. ухо.

АНУМАНА (ВЫВОД)

Следующая прамана — *анумана* (вывод); комментарий объясняет, что это знание того, что не воспринимается, но неизменно связано (вьяпья) чем-либо воспринимаемым; например, мы воспринимаем, замечая дым (вьяпта); воспринимаем, замечая огонь (вьяпака). Это весьма несовершенное объяснение *ануманы*, но для наших целей оно достаточно. Приводится обыкновенно пример, что мы знаем о присутствии огня, когда видим дым, и знаем об отсутствии дыма, не видя огня; при этом всегда предполагается доказанным, что огонь — *вьяпака*, необходимое условие дыма.

ШАБДА (СЛОВО)

Шабда (слово) — третья *прамана*, объясняется как сообщение, обучение, даваемое человеком, которому можно доверять (аптопадеша); для ведантистов единственным достоверным источником знания была веда, но для санхьи и других систем всякая личность, обладающая авторитетом и потому признаваемая за достойную доверия, — достоверный источник знания. Легко доказать, что все эти три *праманы* сводятся к одной *пратьякше*, т. к. неизменное сопутствие дыма и огня и т. п., на котором основывается *анумана*, может быть установлено только чувственным опытом. Достоверность знания, передаваемого словом,

тоже зависит от опыта или от знания того, можно или нет доверять известной личности.

Спрашивается, означало ли первоначальное слово *шабда* веды, такие, какие мы знаем?* В другой работе я указал на основания, дающие повод полагать, что *шабда* в действительности имело гораздо более общее и более философское значение и что сначала оно могло обозначать Брахмана, Слово или знание, передаваемое словом. Индусы знали, что такие слова, как *величие*, *доброта*, а также и такие, как *животное*, *растение*, *металл*, и даже такие, как *собака* или *корова*, передают понятия, которые нельзя получить ни одним восприятием, ни выводом, а только словом. То же применяется и к *антавачане* — другому термину для выражения слова (*шабда*), употребляемому в философии санкхьи; *анта*, объясняемое йогой, навряд ли можно перевести словом *artus*. Оно обозначает, что добыто или принято, а *антавачья* или *антавачана* первоначально могло обозначать просто традиционную речь, язык, как он есть, хотя впоследствии его объясняли как обозначающее лицо, достойное доверия или даже книгу, в которую верят все. Как бы то ни было, мы должны довольствоваться тем, что говорят нам философы санкхьи, и не может быть сомнения в том, что последователи ортодоксальной санкхьи понимали *шабду* в смысле веды; хотя, принимая во внимание то, что они признавали божественное, а не человеческое происхождение веды, трудно понять, как после они толковали *шабду* в общем смысле слова человека, которому можно доверять. Для нас важно узнать, какую роль в других системах философии играли эти три *праманы*. Сутры всех философских систем знают их, на них ссылаются также и толкователи веданты. Принимая во внимание, что вопрос о возможности знания или об орудиях знания составляет основу всякой истинной философии, с первого взгляда кажется странным, что в Брахмана-сутрах, не самых поздних произведениях веданты, обращается, по-видимому, так мало внимания на то, что можно назвать Критикой чистого разума той системы. Но после некоторого размышления мы поймем, что у веданты было достаточно извинений для такого упущения. То, что представляется с первого взгляда не худшим — так это то, что игнорируется *пратьякша*

* *Гарбе*. Философия санкхьи. Что связь между звуком и значением его, и потому авторитет слова, занимали последователей санкхьи, мы видим из сутры V, 37.

(восприятие) и *анумана* (вывод), и Бадараяна обращается только к единственному доказательству *шрути* (откровению), к которому часто обращаются новые ортодоксальные последователи санкхьи, называя его *шибдой* (словом). Для большинства философов откровение кажется довольно слабым орудием знания, которое может претендовать только на подчиненное положение, даже в таком случае, если его признать подразделением *ануманы* (вывода). Но нужно вспомнить, что высшая задача веданты состоит в доказательстве того, что есть только одна истинная реальность — Брахман и что разнообразие видимого мира есть только результат незнания, которое веданта намерена уничтожить; тогда будет понятно, почему обращение к показаниям чувств или к выводу было неуместным, почти самопротиворечием в веданте. Комментатор признает это, говоря: «Если мы признаем учение об абсолютном единстве (Брахмана), то обычные средние знания, — восприятие и т. д. — становятся непригодными, т. к. отсутствие их разнообразия лишает их объектов». Потому учение, стремящееся доказать, что разнообразный мир, представляемый нам чувствами, нереален, не могло в то же время ссылаться на показания чувств и на вывод, основанный на этих показаниях, для доказательства истины или настоящего знания, хотя оно могло признавать и, действительно, с охотой признавало их значение для всех обычных дел мира сего. Шанкара продолжает: «До тех пор пока человек не дошел до истинного знания существа *я*, ему не приходит в голову, что мир следствий с его орудиями, объектами знания и результатом действий — не истинный, и потому до тех пор, пока не представляется истинное знание, нет причины, чтобы обычное течение мирской и религиозной деятельности не продолжало идти беспрепятственно».

Насколько Бадараяна знал обычные орудия знания (пратьякшу и ануману), доказывается новым значением, которое он дает им, применяя термин (I, 3, 28) *пратьякша* к откровению (шрути), а термин *анумана* к преданию (смрити), причем Веда для него самоочевидна, а другие произведения: Законы Ману, Махабхарата (Бхагавадгита) и даже системы санкхьи и йоги (IV, 2, 21) — как *смрити* (предание) истинны лишь постольку, поскольку они не противоречат Веде. Когда речь идет об основных истинах Веды, все другое, *тарка* или размышление всякого рода, исключается. Шанкара говорит: «В вопросах, известных из *шрути* (откровения), на простое размышление нельзя полагаться.

Так как мысли человека совершенно разнузданны, то размышление, не обращающее внимания на священные тексты и основывающееся только на личном мнении, не имеет надлежащего основания. Известно, что аргументы, с большим трудом выдумываемые умными людьми, признаются ошибочными людьми, еще более остроумными, а аргументы этих последних, в свою очередь, опровергаются третьими — так что в силу различия мнений людей невозможно признать, что простое размышление имеет надежную основу. Невозможно выйти из этого затруднения, принимая как обоснованное рассуждение какой-нибудь личности, признаваемой всеми выдающейся (например, Капилы, или кого-нибудь другого), т. к. мы видим, что люди, несомненно выдающиеся в умственном отношении, как Капила, Канада и другие основатели философских школ, противоречат друг другу» (II, 1, 11).

Такое отрицание разума и размышления, хотя знакомо и нам, представляется, однако, странным у философа; и довольно естественно, что противники Шанкары упрекали его в том, что он употребляет разум против размышления. «Вы не можете, — говорили они, — утверждать, что какое бы то ни было размышление необоснованно, т. к. сами основываете свое утверждение, что размышление не имеет основания только на разуме. Кроме того, если бы всякое размышление было необоснованно, то все течение практической жизни людей было бы прекращено». Но даже это не устрасило Шанкару. Он возражает, что т. к. всякое размышление основывается на восприятии и выводе, то «хотя по отношению к некоторым вещам и известно, что размышление хорошо обосновано, по отношению к нашему вопросу выхода не имеется, т. е. размышление не может избежать обвинения в необоснованности. Истинная природа мировой причины, от которой зависит окончательное освобождение, не может в силу своей крайней абстрактности быть даже мыслима без помощи священных текстов; она не может быть объектом восприятия, т. к. не обладает никакими свойствами, как форма и тому подобным; и т. к. она лишена даже характерных признаков или свойств, то и не может подлежать выводу и другим орудиям настоящего знания».

Тут мы переходим к трудному вопросу и должны признать существование слабого звена в крепкой цепи рассуждений Бадараяны и Шанкары. Каким образом доказать высший авторитет вед тем, кто в этом сомневался? Для

правоверного, может быть, и достаточно сказать, что Веда сама себя доказывает, что она светит, как солнце; но как ответить победоносно на возражения? У философов веданты не было суеверий в других отношениях, они бесстрастно приступали к обсуждению всех других вопросов; они могли вступать в самые запутанные споры и, однако, довольствовались простым утверждением, что Веда не нуждается в доказательствах, что ее авторитет не требует никакой поддержки (праманья нирапекша), что она есть прямое свидетельство света и в то же время есть прямое средство нашего знания о форме и цвете (II, 1,1).

АВТОРИТЕТ ВЕД

Но кто утверждает это? Только ошибающийся смертный. Навряд ли достаточно сказать, что Веда была самым древним документом, который был у брахманов, что она могла быть даже принесена в Индию из другой страны, что даже сам язык ее был таков, что требовалось истолкование компетентных людей. Все это могло дать ведам некоторый таинственный, священный характер; но я всегда думал, что такое объяснение несколько унинительно для ума индусов. Я утверждаю, что Веда не простое название текста или текстов, а сначала понималась в более глубоком значении.

ЗНАЧЕНИЕ ВЕДЫ

Мы часто читаем, что Веда есть Брахман, а Брахман есть Веда, и в этих местах Брахман вообще понимается теперь так, как понимали это слово самхиты и брахманы. Но не могло ли это слово, подобно слову *антава-чана*, о котором мы говорили выше, первоначально обозначать знание или мудрость (софия); а т. к. такая *софия* была невозможна без слов, то не имеем ли мы тут слабого воспоминания о Брахмане как Слове, как первом создании божественной мысли? Во всяком случае веда первоначально обозначала знание, а не гимны и брахманы и как таковое она очень близка к мудрости (софия). Я не решусь говорить положительно о таком предмете, т. к. слишком мало свидетельств, к которым мы могли бы обратиться. Я просто говорю об этом как об идее, представляющей, по моему мнению, выход из многих затруднений. Для предупреждения разных недоразумений я заявляю, что совсем не думаю, будто подобные идеи были заимствованы из Греции и из Александрии или что они созрели еще в тот период, когда арийцы не разделились. Я осмеливаюсь только предполагать, что идея о том,

что Слово (или Логос) стало первым откровением, проявлением или созданием Божественного могущества, совсем не так странна даже для очень раннего периода мышления, как нам представляется. Люди, которые вообще думали о том, что такое слово не как простой знак или средство общения, а как акт, в первый раз воплотивший определенную идею, появившуюся при посредстве заявления и потом выброшенную и реализованную в нашем объективном мире, естественно признают, будут ли они греками или индусами, в каждом слове акт Божественного мыслителя, так же как в каждом из видов они признают волю Божественного Творца. Шанкара даже прямо объявляет, что Веда есть причина различия всех различных классов и условий (видов) богов, животных и людей (I, 1, 3. и Бр.-уп., II, 4, 10). В I, 3, 28 он говорит еще яснее: «Мы все знаем из наблюдения, что человек, приступая к тому, что он желает совершить, сначала вспоминает слово, обозначающее вещь, а потом приступает к делу!» Что бы он сделал, если бы не было Слова, кроме того, чтобы сначала создать слово, т. е. идею? Поэтому мы должны заключить, что до создания слова Веда появилась в духе творца Праджапати и что после этого он создал вещи, соответствующие словам. *Шрути* (откровение) также гласит, что, «произнеся *бхур*, он сотворил землю» и т. д., что доказывает, что слово «земля» и т. п. проявились, т. е. были созданы от слова *бхур*, проявившегося в духе (Праджапати). В таком случае признание индийскими мыслителями Брахмана как Слова, Божественной мысли или Веды, совсем не так удивительно, как представляется с первого взгляда. Тогда можно было говорить, что *шабда* — звук, *брахман*, *вак*, *брих* — Слово, вечно, абсолютно, самоочевидно, самосветящееся — одним словом, все, что говорилось о Веде. Два таких слова, как *брахман* и *атман*, уже сами по себе передают ту вечную систему, за которую боролась философия веданты и для доказательства которой можно обращаться не к чувственному ответу и не к выводу, а только к самому Слову, т. е. к Брахману или к Веде. Я сознаю, что многим санскритологам это толкование покажется вполне гипотетическим, если не мистическим, но я не могу отделаться от этих мыслей, т. к. они представляются мне единственным средством оправдать философов веданты от обвинения в ребячестве, когда они воображают, будто могут установить высшие истины, доступные человеческому уму, на основании таких авторитетов, как гимны, брахманы и даже некоторые из упанишад.

Возвращаясь к веданте, как мы знаем ее из сутр, мы должны довольствоваться мнением, высказанным Бадараяной, что свидетельство учения веданты — это не восприятие, не выводы, а только Слово (шабда), как мы находим его в рукописях, или, вернее сказать, в устном предании вед.

ДЕЛОВАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ЧАСТИ ВЕД

Конечно, следует различать — и это различие делал Бадараяна — между философской частью вед (джняна-канда), главным образом между упанишадами, и деловой частью (карма-канда), гимнами и брахманами. И то и другое называется ведами или шрути (откровением); однако вторая, деловая, часть для философа не существует или должна быть оставлена им, когда он поймет первую, философскую, часть. Шанкара смело объявляет, что вся Веда бесполезна для человека, достигшего знания или *мукти* (свободы). «Все веды вместе, — говорит он, — для человека, достигшего истинного знания, полезны не более, чем небольшой стакан воды в стране, затопленной водой». Человек, пренебрегший ведами, не уважающий правил четырех *ашрамов*, — одним словом, человек, утративший касту, все же может изучить веданту как источник всякого истинного знания и таким путем освободиться (III, 4, 36). И действительно, гимны и брахманы относятся к миру феноменальному, они предполагают существование различного сознания, предполагают наслаждающегося тем, чем можно наслаждаться, предполагают добрые дела и плоды их. А все это, как мы увидим, не реально, а феноменально; все это принадлежит к царству *авидьи* (незнания) и исчезает, когда приобретает истинную мудрость, или *авидья*. Это наблюдается и в мире как в стадии низшей, но необходимой, т. к. она ведет к стадии высшей.

ВИДЬЯ И АВИДЬЯ

Если высшая истина, содержащаяся в ведах, такова: *Tat tvam asi*, т. е. *ты* (дживатман) есть *то* (параматман или брахман) и если существует только один Брахман и ничего, кроме него, то философу веданты сразу приходится ответить на такой вопрос: «Каким образом объяснить разнообразие этих *«ты»*, множественность личностей и громадное разнообразие объективного мира?» Если истина есть Веда, то наше мнение о мире не может быть тоже истиной. Это может поэтому обуславливаться только тем, что называется *авидьей*

(незнание), и цель философии веданты состоит в устранении, в изгнании этой *авидьи* и в замене ее *видьей*.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Теперь необходимо приступить к обсуждению *авидьи*. Шанкара в введении к своему комментарию делает несколько важных замечаний об этом*. «Так как известно, — говорит он, — что объект и субъект, входящие в понятия *мы* и *вы* (или, как сказали бы мы, *я* и *не-я*), по своей сущности противоположны, подобно мраку и свету, и что поэтому один никогда не может занять место другого, то из этого следует, что они никогда не могут обменяться своими атрибутами». Это означает, что субъект и объект взаимно исключаются так, что то, что понимается как объект, не может в том же самом акте пониматься как субъект, и наоборот. Например, мы никогда не можем сказать или мыслить: «*Мы* есть *вы*» или «*Вы* есть *мы*», — и не должны никогда подставлять свойства субъективные вместо объективных. «Поэтому, — продолжает Шанкара, — переносить объективное (то, что воспринимается как *вы* или *не-я* со всеми его свойствами) на субъективное (на то, что воспринимается как *мы* или *я* и состоит из мышления) и, наоборот, переносить субъективное на объективное было бы совершенно неосновательно». Субъект никогда не может быть ничем, как только субъектом, а объект всегда остается объектом.

«Тем не менее, — прибавляет Шанкара, — это привычка человеческой природы (необходимость мышления, как назвали бы это мы) говорить, соединяя истину с ложью: «Я есть это», «Это мое» и т. д. Это привычка, порождаемая ложным пониманием субъекта и предиката, неразличением одного от другого и перенесением сущности и свойств одного на другого».

Очевидно, что тут Шанкара говорит о субъекте и объекте не только в простом логическом значении этих терминов, но под словом «субъект» он понимает реальное и истинное *я*, тогда как объект для него нереальное и феноменальное, тело с его органами и весь видимый мир.

В выражении «я есмь» глагол имеет совсем иной характер, чем в выражениях «ты есть» или «он есть». Поэтому такие утверждения, как «я силен» или «я слеп», происходят от ложного понимания, которое, хотя и неотделимо от

* Три лекции о веданте.

человеческого мышления, постепенно преодолевается и наконец уничтожается философией веданты.

Такое различие между субъектом и объектом, как между реальным и феноменальным, чрезвычайно важно и дает всей философии веданты особый характер.

И действительно, из такого основного различия вытекает, что мы не должны приписывать предикаты реального и субъективного феноменальному и объективному и предикаты феноменального и объективного реальному и субъективному; главная сила незнания (авидьи) состоит в том, что оно создает такую ошибку. Я решусь даже заметить, что такое предостережение отнюдь не лишне для наших философов, т. к. многие из наших ошибок происходят от той же самой *авидьи* и в конце концов обуславливаются приписыванием феноменальных и объективных свойств субъективным реальностям, которые мы должны признать только в Божественном как основе человеческого *я* и феноменального мира.

Не следует, однако, предполагать, что незнание (авидья), делающее мир тем, чем мы его делаем или чем мы его предполагаем, просто наше собственное личное незнание, наше незнакомство с истинами веданты. На него следует смотреть как на врожденное, присущее человеческой природе, или, с индийской точки зрения, как на результат мыслей и деяний, накопленных еще до времени, когда появились горы и долины. Это незнание можно назвать общим или космическим, на время неизбежным, как мрак неизбежно сопутствует свету. Поскольку в действительности мы суть Брахман, постольку наше незнание можно назвать незнанием Брахмана, хотя бы только временным; и если припомнить, что это незнание может быть уничтожено, мы поймем, почему его называют «ничто», потому что, согласно общему принципу веданты, реальное не может быть уничтожено, так что подлежащее уничтожению не может быть названо реальным.

ФЕНОМЕНАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ МИРА

Любопытно отметить тот факт, что Шанкара, признавая весь обыкновенный мир результатом незнания, тем не менее признает его реальным для всех практических целей (вьяхарартха). У него (II, 1, 14) мы читаем: «Весь комплекс феноменального бытия рассматривается как истинный до тех пор, как не появилось знание Брахмана и *я* всего-целого точно так, как призраки сна признаются истинны-

ми, пока спящий не пробуждается». Поэтому до тех пор, пока не появляется истинное знание, нет причины, чтобы обычное течение мирской и религиозной деятельности не продолжалось беспрепятственно, и в особенности нет основания не повиноваться всем заповедям вед, даже их деловой части.

Помимо такой уступки основное учение Шанкары всегда остается неизменным. Существует Брахман и ничего больше, и этому Брахману как субъекту ничего не должно приписываться из того, что свойственно индивидуальной душе (I, 3, 19). Индивидуальная душа, несомненно, есть Брахман, но Брахман — не индивидуальная душа, которая в ее настоящем состоянии есть личная, то есть обусловленная и феноменальная. Все, что мы можем сказать о Высшем Брахмане, так только то, что он есть единый, неизменяющийся, не соприкасающийся ни с чем, бесформенный, вечно чистый, разумный и свободный. Приписывать этому Брахману или Атману что-нибудь феноменальное было бы таким же заблуждением, как приписывать голубой цвет бесцветному небесному эфиру.

СОЗДАНИЕ ИЛИ ПРИЧИННОСТЬ

Если с этими идеями, признаваемыми как доказанные, мы подходим к вопросу о том, что мы называем созданием мира, то будет очевидно, что создание, в нашем смысле слова, для ведантистов не существует. До тех пор пока создание понимается как делание или формирование, оно не существует для Бадараяны; лишь тогда, когда оно понимается как создание из ничего, оно приближается к идеям веданты. Создание для Бадараяны не что иное, как результат незнания, однако Брахман всегда изображается как причина мира, и не только как деятельная причина, но и как материальная — насколько вообще подобные чуждые термины могут применяться к рассуждениям веданты. В этом и заключается затруднение при уяснении себе индусской философии. Употребляемые индусскими философами термины кажутся такими же, какие употребляем и мы, однако они не такие. Легко сказать, что *карана* — это причина, а *карья* — следствие, что созданный мир — следствие, а Брахман — причина; но ведантисты выработали свою собственную теорию причины и следствия. С их точки зрения, причина и следствие в действительности одно и то же, рассматриваемое только с разных точек зрения; следствие всегда предполагается пребывающим в причине в скрытом виде.

Потому если Брахман есть все, и ничто не существует, кроме него, то сущность мира не что иное, как Брахман. Дивьядаса, современный нам ведантист, по-видимому, делает из этого совершенно законный вывод, говоря*; что Вселенная со всеми своими грехами и несчастиями существовала скрытой в Брахмане так же, как пар существует скрытым в воде до ее нагревания, хотя он и не виден до тех пор, пока огонь не нагреет воду.

ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ

Этот вопрос о причине и следствии и об их взаимном отношении занимал большинство философских систем Индии; если мы припомним, как различны были взгляды на причину и следствие самых выдающихся из европейских философов, мы не будем удивляться, что и индусы тоже приходили в этом вопросе к различным результатам. Ведантисты стояли за неразличение или субстанциональное тождество причины и следствия (карья-каранабхеда), и в известных пунктах с ними согласны и философы санкхьи. В веданте (II, I, 14) мы читаем, что «они, причина и следствие, не суть другие, не различны одна от другого». На этом принципе как существенном основывается их учение о субстанциональном тождестве Брахмана и феноменального мира. Шанкара защищает этот принцип не одними только ссылками на Веды, он обращается также и к наблюдению. Так, он говорит: «Замечено, что следствие существует, когда существует причина, и не существует, когда она не существует. Неразличение двух (то есть причины и следствия) замечается, например, в агрегате нитей, когда мы не замечаем того, что называется тканью, в добавление к нитям, и замечаем только, что нити идут вдоль и поперек. В этих нитях опять мы замечаем более тонкие и в них снова еще более тонкие и т. д. На этом основании мы заключаем, что самые тонкие части, замечаемые нами, в конце концов тождественны с их причиной, т. е. красными, белыми и черными; эти последние тождественны с воздухом, воздух — с эфиром и, наконец, эфир с Брахманом, не имеющим второго (иноного) и составляющим конечную причину всего мира» (II, I, 15). Или когда мы видим дерево и спрашиваем себя, что это такое, когда мы видим его листья и плоды, кору и древесину и снова спрашиваем, что это такое, мы получаем ответ, что все это было бы ничто, если бы оно не было Брах-

* Дамта Д. Лекции о веданте.

маном, что оно живет через Брахмана, что оно существует через него, что его совсем не было бы, если бы не Брахман. Таков истинный пантеизм веданты; как он ни странен кажется нам, было бы нетрудно разыскать такой пантеизм и у наших философов или у наших поэтов. Рассказывают, что Теннисон выразился однажды таким образом: «Может быть, и эта земля и все, что есть на ней — бури, горы, водопады, солнце и небеса, — есть Всемогущий; действительно, наша природа так ничтожна, что мы не можем видеть Его, но мы видим Его тень, тень искаженную». Разве это не ведантическая идея? Разница в том только, что ведантисты утверждали, что причина по самой ее природе никогда не может сделаться объектом восприятия, и то, что Теннисон называет искаженной тенью, очень близко подходит к *авидье* Шанкары. Веда гласит: «То, что есть последующее во времени (то есть следствие), существует раньше его актуального начала в природе причины». А Шанкара прибавляет, что даже в тех случаях, когда непрерывное существование причины в следствии не замечается, как, например, в семенах фигового дерева, из которых вырастают побеги и новые деревья, термин «рождение», применяемый к побегам, означает только, что причинная субстанция, например семя, становится видимой, делаясь побегом, вследствие непрерывного нарастания подобных частиц, и термин «смерть» обозначает только то, что через отделение этих частиц причина снова уходит из сферы видимого.

Эта проблема причины и следствия в ее связи с проблемой Брахмана и мира, несомненно, представляла серьезные трудности для ведантистов. Когда они обращались к ведам, в особенности к упанишадам, они встречали там множество мест, где говорилось, что Брахман есть единый и неизменный, а в других местах тот же Брахман именовался Творцом, и от него, а не от второй, неразумной, силы, называемой материей (*пракрити*), как утверждали последователи санхьи, исходили создание, поддержание и поглощение мира. На вопрос, как примирить оба эти мнения, Шанкара отвечает: «К я всеведущего Господа принадлежали имена и формы (*намарупа*)». Эти имена и формы близко соответствуют *logoi* греческой философии, но они не идеи Божественного духа, а вымыслы незнания, неопределимые ни как реальное (Брахман), ни как отличное от него. Они суть зародыши всего феноменального мира, т. е. того, что в *шрुти* (в откровении) и в *смрити* (в предании) называется иллюзией (*майей*), силой (*шакти*) или природой (*пракрити*). От всего этого отличен

Всеведущий Господь, и в доказательство этого можно привести множество мест из вед. Например, «тот, кого называют Эфир, есть открыватель всех форм и имен; то, в чем содержатся эти формы и имена, есть Брахман» (Чх.-уп., VIII, 14, 1); «разовью (создам) имена и формы» (Чх.-уп., VI, 3, 2); «он, мудрый единый, определив все формы и сделав (создав) их имена, сидит, говоря», т. е. создавая (Тайт-ар., III, 12, 7); «Он, делающий единое семя разнообразным» (Швет.-уп., VI, 12). Бог как Творец, как Господь или Ишвара, зависит от ограничивающих условий (упадхи) имени и формы, и эти последние, даже в Господе, представляются как продукты незнания, тогда как *logoi* суть создания Божественной мудрости. Истинное *я*, согласно веданте, все время свободно от всех условий, от имен и форм, и для истинно сведущего или просвещенного человека весь феноменальный мир действительно не существует.

Нелегкое дело плыть между двумя такими скалами. Брахман, хотя его и называют материальной причиной (*упадана*) мира, есть невещественный, и сам мир, которого Он причина, признается нереальным; и в то же время причина и следствие признаются тождественными в субстанции.

Ведантистам эти скалы угрожают крушением, но гораздо меньшей опасности подвергается последователь санкхьи. Он отправляется от *пракрити* — силы, отличной от Брахмана; вообще слово *пракрити*, хотя и не вполне удовлетворительно, переводится как природа, материальная мировая причина. *Пракрити* для человека существует лишь постольку, поскольку человек (пуруша) замечает ее. Поэтому этого, замечающего природу, пурушу можно назвать деятельной причиной мира, а сама *пракрити* будет его материальной причиной. В других отношениях взгляды Капилы на отношение причины и следствия те же, что у ведантистов. Тождество причины и следствия (карья-карана-бхеда) так же действительно для санкхьи, как и для веданты. По утверждению обеих философских систем, реальное следствие не было бы возможным без непрерывности его причины. Следствие и причина, различаясь по видимости, или феноменально, субстанционально одно и то же. Следствие не есть что-либо вновь произведенное или созданное, оно есть только новое проявление, т. к. причина никогда не уничтожается, а только делается невидимой. За столь характерную догму санкхьи эту философскую систему часто называют *саткарьявада* — учение о том, что всякое следствие предшествует и есть следствие чего-то реального, тогда как *асаткарьявада* свойствен-

на ньяе и вайшешике и сильно отстаивается буддистами. Почти невозможно решить вопрос о том, кто первый провозгласил это учение о тождественности причины и следствия — Капила или Бадараяна. Профессор Гарбе, признающий первенство Капилы, может быть, и прав, предполагая, что эта теория более естественна для последователей санкхьи, чем для последователей веданты. Читая Шанкару, мы получаем впечатление, что для него самого первым было признание тождества причины и следствия, а уже вторым — его применение к религии, т. е. тождество Брахмана и мира. «Таким образом, — говорит он, — нужно понимать неразличение следствия и причины. И следовательно, т. к. весь мир есть следствие Брахмана и не отличен от него, то обещание исполнено» (II, 1, 20). Любопытно то, что Капила, по-видимому, возражает против того взгляда на причинность, который известен нам как взгляд Юма. «Если бы это было только первенство, — говорит он, — то не было бы (I, 4, 1).

Саткаръявада, которую можно сравнить с *selbsterhaltung des realen* Гербарта, часто иллюстрируется очень популярным сравнением с веревкой, по ошибке принимаемой за змею и при всей ошибочности имеющей, однако, очень реальное следствие устрашать того, кто на нее наступит. Это часто приводимое сравнение заключает в себе больше, чем представляется с первого взгляда. Оно указывает, что Брахман по отношению к миру — то же, что веревка по отношению к змее. Тут не предполагается, чтобы веревка действительно превратилась в змею, точно так же и Брахман не изменяется, когда мы воспринимаем его как мир. Брахман представляется как мир, и без него мир был бы просто ничем. Если поэтому Брахмана называют материальной причиной мира, то не в том смысле, в каком глина есть материальная причина кувшина. Даже кажущееся, иллюзорное существование материального мира требует реального субстрата, который и есть Брахман, так же как кажущаяся змея требует реального субстрата веревки. Если мы ясно поймем это, то поймем также и то, что незнание можно назвать материальной причиной мира, как и Брахмана: для ведантистов, собственно говоря, материя совсем не существует, т. е. материя в нашем смысле этого слова.

СОН И БОДРСТВОВАНИЕ

В веданте, однако, как и во многих других философских системах, имеется некоторая двусмысленность по отношению к тому, что понимается как материальное и ре-

альное. Можно подумать, что философы, признающие все следствием незнания (авидьи), должны отрицать реальность всего, за исключением Брахмана. В известном смысле они и отрицали. Но кроме той уступки, о которой мы говорили выше, когда для практических целей (вьявахартхам) объекты можно считать реальными, что бы ни думали о них в сущности, — уступки, кстати сказать, которую допустили бы охотно даже Беркли и Кант — есть еще один важный аргумент. Он, очевидно, направлен против буддистов, которые, доводя принципы веданты до их крайних последствий, утверждали, что все пусто и нереально и что мы знаем только наши восприятия. Это называется учением о пустоте или тщете (шуньявада или видьяматра). Хотя и утверждали, что некоторые ведантисты отстаивали такое же мнение, и потому их называли тайными буддистами, сам Шанкара сильно восстает против такого крайнего идеализма. Он не только допускает реальность объективного мира для практических целей (вьявахартхам), но и аргументирует против нигилизма буддистов.

Они утверждают, будто восприятие во сне того же рода, как и все другие восприятия, и что поэтому не необходимо признание существования внешнего мира. Нет, говорит Шанкара, есть различие между восприятием пищи и восприятием удовлетворения, получаемого от ее еды. Потому, воспринимая что-либо, полагает он, мы воспринимаем не одни только наши восприятия, но и нечто такое, что не мы сами и не наши восприятия. Он указывает также, что есть различие между сном и бодрствованием, состоящее в том, что сны при пробуждении оказываются нереальными. Ночные сны прогоняются дневным светом, а восприятия при дневном свете не опровергаются снами. На возражение буддистов, что, несмотря на это, мы все-таки не можем сказать, что воспринимаем что-либо, кроме восприятий, ведантист отвечает, что хотя мы и воспринимаем только восприятия, но эти восприятия воспринимаются нами как восприятия чего-либо. Когда буддисты говорят, что эти восприятия суть иллюзии, что они суть восприятия вещей, как бы они были вне нас, то ведантист спрашивает: что значит «вне нас» — это то, к чему относится все, нами воспринимаемое? Если наши восприятия соответствуют чему-либо вне нас, то этим самым допускается существование таких воспринимаемых объектов. Никто не утверждает, будто восприятие и воспринимаемое тождественны; они находят друг к другу в отношении орудия и следствия, и когда

мы говорим о впечатлении, то допускаем нечто, что производит впечатление так же, как некто, кто получает его.

Этого достаточно для уяснения того, что думали ведантисты о различии между реальным и феноменальным и какое значение они придавали *авидье*, в силу которой существуют или кажутся существующими не только все личные *я*, но и весь феноменальный мир. Созданное нереально в том высшем значении этого слова, в котором реален Брахман, но оно реально постольку, поскольку феноменально, ибо феноменальное есть не что иное, как проявление чего-либо реального. Неудивительно, что при подобной двусмысленности феноменально-реального и реально-реального различные философские школы в Индии различались по своим взглядам на *авидью* и что европейские ученые тоже не могли составить ясного понятия об этом творческом незнании, о котором мы не можем сказать ни того, что оно есть, ни того, что оно не есть. У *авидьи*, так же как и у всех других слов, имеется своя история. В упанишадах оно часто употребляется в простом смысле незнания и противопоставляется знанию (видье). В этом смысле оно просто субъективно. Так в Чхандогья-упанишаде мы читаем: «И тот, кто знает, и тот, кто не знает, — оба совершают жертвенный акт. Но есть ли различие между *видьей* (знанием) и *авидьей* (незнанием). Ибо то, что совершается с *видьей*, с верой и с упанишадой, более действительно» (I, 1, 10). Потом в Брихадараньяка-упанишаде говорится: «Если он во сне чувствует себя убитым, то в своем незнании он принимает это за действительное и, проснувшись, пугается» (IV, 3, 20). Тут мы видим, что только незнание дает ложный характер реальности видениям сна. В той же упанишаде (IV, 4, 3) говорится, что человек, умирая, оставляет свое тело и свою *авидью*. Потому, я полагаю, мы будем правы, прослеживая понятие авидьи до известного незнания личности, совершенно так же, как высшее понятие об *я*, в конце концов отождествляемом с Брахманом, произошло от понятия об индивидуальном личном *я*, еще не свободном от всяких личных ограничений. В некоторых из позднейших упанишал это незнание или неведение получает большую независимость и даже новое название (*майю*). Тогда это уже не личное незнание, а результат того всемирного незнания, которое есть причина того, что мы назвали бы миром явлений, феноменальным миром. Так в Шветашватара-упанишаде мы читаем: «Познай *пракрити* (природу), как *майю* (колдовство, чудо) и великого Господа как

майина (чудодея)» (IV, 10). Хотя это и не чистая веданта, но, во всяком случае, указывает, каким образом незнание личности становится причиной того, что мы называем объективной реальностью, указывает тот путь, которым пришли к признанию деятельного и творческого Господа, личного Брахмы (Ишвара), каким образом *авидья* стала *шакти* (потенцией), так или иначе родственной самому Брахману.

Но раньше, чем появилась эта майя объективного мира, относящаяся, так сказать, к самому Брахману, существовала майя внутреннего, или субъективного, мира. Первоначально это была единственная *майя*, и обманутый ею (*авидья*) атман (чистое *я*) был прикрыт (*упахита*) или ослеплен, или обусловлен так называемой *упадхи*, условиями или обманами и принуждениями (*impositions*), если можно так выразиться, в обоих смыслах этого слова). Тут опять некоторая двусмысленность: *упадхи* производится первоначальной *авидьей*, а, с другой точки зрения, *авидья* в индивидуальной душе (*дживатман*) производится этими *упадхи*. Эти *упадхи* суть:

1. *Мукхьятрана* — жизненный дух (бессознательный).

2. *Манас* — центральный орган, восприятия, готовый для восприятия всего, передаваемого ему отдельными чувствами и для реагирования на них посредством воли. *Манас* — это то, что воспринимает, чувствует, мыслит и хочет.

3. *Индрии* — пять чувств, как приводящих, так и отводящих. Пять приводящих (*упабадхи*) чувств: слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния. Пять отводящих или активных, действующих (*адхьяваша**) чувств: речи, хватания, ходьбы, очищения и воспроизведения.

4. Вещественное органическое тело. К этим *упадхи* иногда присоединяют:

5. Объективную среду или объекты, или показания чувств (*артха*).

Все это не *атман*, и *атман* отождествляется с ними только через *авидью*.

Что в человеке есть нечто, что можно назвать *атманом* (*я*), это не требует доказательств; но если бы доказательство было необходимо, оно состоит в том факте, что никто не может сказать: «*Я* не емь» (*я* емь скрытый атман), ибо тот, кто сказал бы это, сам не хотел бы существовать. Вопрос в том, что такое в действительности *я* и что реально стоит за *я*. Это не может быть тело, т. к. на него влияет объектив-

* Адхьявашаё буддхих (Санкхья-сутры, II, 13).

ная среда и т. к. тело погибает; это не могут быть *индри* или *манас*, или *мукхьяпрана*, ибо все они имеют начало, развитие, рост, а стало быть, и конец. Все они, именуемые *упадхи* (условиями), должны считаться *не-я*; и если спросить, почему же всегда считают *я*, то единственный возможный ответ состоит в том, что так бывает в силу *авидьи* (незнание), — но незнания не только случайного или личного, а всемирного. То, что мы обыкновенно называем *я* (аханкара), есть только продукт *манаса* и в действительности столь же несубстанционально, как сам *манас*, чувства и все тело.

Понятно, что такой поразительный идеализм или монизм — потому что это не нигилизм, хотя наша философия не имеет для него лучшего понятия — привел к двум отдельным, но тесно связанным взглядам на мир. Все, что мы должны называть феноменальным, включая и явления внутреннего, так же как внешнего, опыта, нереально; но т. к. феноменальное считалось невозможным без нумена, т. е. без реального Брахмана, то в этом смысле оно тоже было реально, т. е. оно существовало с Брахманом и за ним и только так оно и может существовать. И это приводит к признанию строгими монистами (адвайтистами) двух родов знания, известных под именем низшего знания (апара) и высшего (пара).

ВЫСШЕЕ И НИЗШЕЕ ЗНАНИЯ

Высшее знание состоит в отличении и этим самым в свободе *я* (атмана) от всех его *упадхи*, и притом не только в сей жизни, но и в вечности. Это и есть истинная *мокша* (свобода), предполагающая знание тождества атмана с Брахманом и освобождение от рождения и возрождения в постоянной эволюции мира (сансара). Низшее знание основано также на Веде, главным образом на ее деловой части (кармаканда), и учит не тому, как познавать Брахмана, а как чтить его в его феноменальном состоянии, т. е. как личного Господа и Творца или даже под именем какого-нибудь индивидуального божества. Такое поклонение (упасана), требуемое во многих частях Веда, признается обязательным для всех, еще не достигших высшего знания. Их даже утешают тем, что, поклоняясь личному богу, они в действительности поклоняются Брахману, истинному Божеству, хотя в его феноменальном состоянии; и им в награду за набожность обещается счастье на земле и на небесах и даже подготовка, медленный прогресс (крамамукти) к полной свободе (мокше).

В этом смысле совершенно верно утверждали, что Шанкара не нападает на идолопоклонство, т. к. для него оно было скорее символизмом, чем идолопоклонством. По этому вопросу, возбудившему немало споров среди самих индугов, т. к. одни ссылались на презрение Шанкары ко всякой обрядности и карме, а другие на его защиту поклонения народным божествам, приведу слова современного ведантиста Дивьядаса Датту в его лекциях о ведантизме: «Неосомненно, — говорит он, — что Шанкара боролся со злоупотреблениями обрядностью; хотя он не уничтожал всяких связей с идолопоклонством, а пытался дать ему истинный характер. Идолопоклонство как религиозный символизм — и я полагаю, что самые правоверные индугов смотрят на него именно так, — не возбуждает возражений. Символизм необходим — в словах или в вещах. Словесные символы обращаются к уху, а вещественные — к глазу — и в этом только и вся разница между ними. Словесный символизм — это язык. И кто же будет возражать против употребления языка в религии? А если позволителен этот символизм, почему не позволителен другой? По моему мнению, идолопоклонство без сопровождающих его искажений есть религиозная алгебра. Если словесные символы, бездушные или в духе искаженные, позволительны (а разве они не допускаются?), то в той же степени позволительны и формальные символы, дерево и камни. Идолопоклонство есть необходимость нашей природы на известной стадии ее развития. Нежное зерно религиозного духа требует для его сохранения мягкой оболочки символов, пока оно не приобретет силы для сопротивления холодному веянию светскости и скептицизма... Когда религиозный дух созревает, символы или отбрасываются или остаются нетронутыми вследствие их безвредности. Шанкара поклонялся идолам то как символам великого Бесконечного, то как символам существ низшего порядка, в которых он верил... Эти низшие божественные существа — Брами, Вишну, Индра, Яма и т. д., в которых он верил, феноменальны и так же подлежат созданию и разрушению, как и мы». Сам Шанкара ясно высказывает это мнение, говоря: «Боги (или божества) должны быть признаны телесными, и хотя они в силу своего божественного могущества могут в одно и то же время вкушать предлагаемые ими многочисленные жертвы, они, подобно нам, подлежат рождению и смерти» (I, 3, 28).

Если Шанкара не претендовал для себя на полную свободу (мокшу), то, как он говорит, он делал это ради других.

«Если бы я, — говорил он, — не шел неустанно по пути дела, то другие не шли бы по моим стопам, о Господи».

НЕОБХОДИМА ЛИ ДЛЯ СВОБОДЫ ДОБРОДЕТЕЛЬ?

Другой вопрос, возбуждавший горячие споры как в Индии, так и в Европе, состоит в том, является ли свобода (мокша) результатом только знания или она требует также и исполнения нравственных обязанностей*. Насколько я понимаю Шанкару, то хотя, по его мнению, одно знание в конце концов приводит к свободе, но добродетель, конечно, предполагается. Это тот же вопрос, что и вопрос о буддийской нирване. Она так же вначале была результатом и наградой нравственной доблести, воздержания от страстей и совершенного душевного спокойствия, как оно описывается, например, в Дхаммападе, но вскоре она получила другой характер — освобождения от всяких уз и иллюзий, доходящего до отрицания всякой реальности как объективного, так и субъективного мира. В упанишадах мы находим не многие следы мнения, что добродетель считалась необходимым предварительным условием для свободы. В Катха-упанишаде, которую вообще цитируют по этому вопросу, мы читаем: «Добро есть одно, а приятное — другое; эти два, имеющие различные объекты, связывают человека. Благо тому, кто прилепляется к добру; избирающие же приятное, не достигают своей цели. Добро и приятное подходят к человеку; мудрый обходит их кругом и различает их. Мудрый предпочитает приятному добро, а безумец в силу скупости и жадности выбирает приятное» (II. I). Но и в этом месте не говорится, что добродетель и самоотвержение могли сами по себе достигнуть мокши (совершенной свободы); через несколько строк далее говорится: «Незнание (авидья) и то, что известно под названием мудрости (видья), различны и ведут к различным результатам». Начикета восхваляется за то, что он желает знать и не искушается удовольствиями. Еще менее убедительны места из Бхагавадгиты — сочинения, в котором излагаются различные взгляды на свободу. Несомненно, во всех них, хотя и без определенного указания на это, предполагается высокая нравственность со стороны героя, так что Арджуна говорит о себе:

Ganami dharman, na ka me pravrittih, Ganami adharmam,
na ka me nivrittih, слова, которые в вольном переводе обо-

* *Dalta D. Moksha of Vedantic Release. — JRAS, t. XX, p. 4.*

значают: «Чего я хотел бы, того я не делаю; и я делаю то, что я ненавижу».

Тот факт, что позднейшие трактаты, например Панчадаши, придают особенное значение религиозной и нравственной стороне *мокши*, совершенно согласно с прежним утверждением, что *мокша* (свобода) не может быть достигнута жертвами или нравственным поведением, что в конце концов она достигается только знанием. Этим объясняется, что молитва: «Пусть та неизменная любовь, какую питают к земным наслаждениям безумцы, не исчезает в сердце моем, когда я взываю к Тебе» — могла произноситься почитателями Браммы или Ишвары, но не истинным *мумукшу*, стремившимся к Брахману и к истинной свободе.

Даже молитва из Брихадараньяки — «Веди меня от недействительного к действительному, веди меня от мрака к свету, веди меня от смерти к бессмертию!» (I, 3, 28) — относится только к низшему знанию, и ее вознаграждение — другой мир, т. е. небесный мир, который тоже преходящ.

Было бы нетрудно, конечно, указать на места, где говорится, что грешник не может достигнуть *мокши*; но это совсем не то, что утверждение, будто *мокша* может быть достигнута простым воздержанием от греха. Добрые дела, даже обряды, совершаемые ради чистых побуждений, без какой-нибудь надежды на награду, составляют превосходное приготовление для достижения того высшего знания, которое составляет высшую цель веданты. Поэтому мы читаем: «Брахманы стараются познать Его изучением вед, жертвами и милосердными деяниями» (Бр.-уп., IV, 4, 22).

Но когда достигнуто или близится к достижению знания высшего времени, то все дела, и добрые и злые, отпадают. «Оковы сердца разбиты, все сомнения разрешены, все дела его уничтожены, когда видится Тот, который и высок и низок» (Мунд.-уп., II, 2, 8).

Поэтому полагать, что истинной свободы можно достигнуть одним только нравственным поведением, — заблуждение, т. к. в упанишадах имеются места, указывающие, что некоторые ведантисты учили: человек, достигший знания и Брахмана, даже при жизни выше различия добра и зла; он не может делать ничего, что считает добром, и ничего, что считает злом. Как ни кажется нам опасен подобный принцип, будто бы знающий Брахмана не может грешить, но при правильном его понимании навряд ли более опасен, чем изречение апостола Иоанна (Послание I, V, 68), что рожденный от Бога не грешит.

ДВА БРАХМАНА

Иногда представляется, что Шанкара и Бадараяна признавали не только два рода знания, но и двух Брахманов — *сагуна* и *ниргуна* (обладающего и необладающего свойствами) но это опять-таки применяется только к состоянию незнания (авидьи). Только в этом смысле можно сказать, что и на Брахмана также действует *авидья*, что он даже создан *авидьей*, не незнанием отдельных личностей, а незнанием, присущим чувствующей природе. Истинный Брахман, однако, всегда остается *ниргуной* (не имеющим свойств), что бы мы ни думали о нем; и т. к. по отношению к Брахману быть мыслимым и существовать одно и то же, то и по отношению к нам Брахман мыслится нами и становится для нас обладающим свойствами, деятельным, творческим и личным в силу обмана той же всемирной и неизбежной *авидьи*. Точно так же и создание мира и человека не есть дело Брахмана, а результат *авидьи* и находящегося под ее властью человека. Эта двусмысленность проходит во всей философии веданты, по крайней мере в истолковании ее Шанкарой.

Мы увидим, какой незначительный шаг нужно сделать, чтобы от такого воззрения перейти к другому, по которому на самого Брахмана действует авидья, которое превращает эту авидью в шакти, или в *потенцию*, Брахмана, таким образом низводя его, а не возвышая до ранга деятельного творца. В реальности на Брахмана так же мало действуют свойства, как на наше истинное *я* условия (упадхи), но то же незнание, которое временно омрачает нас, омрачает также и Брахмана, т. к. субстанционально атман (дживатман) и Брахман одно и то же. Если имеющий свойство Брахман создает (делает) нас, то и мы — атман, обладающий свойствами, — создаем Брахмана как нашего творца. Но мы не должны забывать, что все это иллюзия, что поистине мы ничего не можем утверждать о Брахмане, кроме па, па, т. е. нети-нетти; он не то, он не это. Он существует — вот и все, что мы можем сказать; и он более существует, чем все другое. В этом смысле Брахмана можно назвать *сам* и *асам* (бытие и небытие), бытие в высшем смысле и небытие как отличное от всего, что мир называет сущим или истинным. Когда в позднейших упанишадах Брахман называется *саччидананда* (сущим, воспринимающим и блаженным), то все эти три предиката, в сущности, одно и то же, т. к. он (или это) не мог бы существовать, не воспринимая себя самого

(*esse est percipere*); и он (или это) не мог бы воспринимать себя самого иначе как независимого, совершенного, неподверженного действию и не связанного чем-либо (адвйтия). Этот высший Брахман, не имея свойств, конечно, не может быть познаваем при посредстве предикатов. Он субъективен и не имеет никаких обыкновенных атрибутов. Если он знает, то может знать только себя самого, подобно солнцу, не освещаемому, а светящемуся. Наше знание о Брахмане так же может быть только сознанием его как нашего собственного субъективного атмана, или я.

Это, по-видимому, было только уступкой предрассудкам или, лучше сказать, мнениям индийского народа, что дозволялось экстатическое восприятие Брахмана, возможного время от времени в состоянии экстаза, вроде того, какой был в ходу у последователей йоги (йогины) в древние времена и даже теперь, хотя, строго говоря, такое восприятие могло так же быть восприятием Атмана, как тождественной с Брахманом. В роковую ошибку впадают истолкователи философии веданты, как в Индии, так и в Европе, представляя себе это поглощение (сумрадхана — совершенное) *приближением* личности к Богу. Такого приближения не может быть там, где существует тождество; тут может быть только восстановление, возвращение, становление души тем, чем она всегда была, возрождением ее истинной природы. Даже йога, как мы увидим, не обозначала единения с Богом, и йог — человека, соединенного с Богом; йога есть усилие, стремление к *ниродхе* — подавлению деятельности мышления (читта. См. Йога-сутры, I, 2).

Мы поймем, таким образом, то различие, которое делают ведантисты, а также и другие индийские философы, между Брахманом как *to ontos on* и Брахманом как личным Богом (Ишварой), почитаемым под разными именами как творец, охрана и разрушитель Вселенной. Этот Ишвара существует так же, как и все другое, только феноменально, а не как абсолютно реальное. Ему приписываются самые важные деяния, и чем бы он ни казался, он всегда есть Брахман. Когда он олицетворяется могуществом *авидьи* (незнания), он управляет миром, хотя этот мир и феноменален, и определяет награды и наказания, хотя и не он их причина. Они производятся, создаются самими действиями. Но через милость его за делами следует награда, и, наконец, человек достигает истинного знания и *мукти*, хотя это *мукти* необходимо включает в себя исчезновение Ишвары как чисто феноменального Бога.

Для всякого, изучившего основы настоящей философии веданты, которые я пытался уяснить здесь, должно быть ясно, что в ней нет места ни для психологии и космологии, ни даже для этики. И душа и мир относятся к царству нереального и потому имеют мало отношения к истинной веданте в ее высшей форме. Веданта состоит в полном отречении от всего, что мы знаем, и от нас самих. Она основывается главным образом на синтезе субъекта и объекта, на отождествлении причины и следствия, *я и это*, что составляет характерный признак веданты, отличающий ее от всякой другой философии, не подвергавшейся ее прямому или непрямому влиянию. Раз мы усвоили себе этот синтез, мы знаем и веданту. Все ее другие учения естественно вытекают из этой ее основной доктрины; хотя ее старательно придуманные и разработанные подробности полны интереса, но в них нет идей, настолько новых в то время, когда они высказаны, как эта идея о тождестве субъекта и объекта или о полном поглощении объекта субъектом.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Интересно, что эта очень смелая философия веданты была всегда не только терпима, но и поощрялась религией и ее признанными покровителями. Веданта как философская система не опровергала порядков религии, наоборот, она признавала все, чему учили о богах гимны и брахманы и рекомендовала многие жертвенные и обрядовые акты как основанные на авторитете этого священного писания. На эти акты смотрели даже как на необходимое предварительное условие высшего знания. Создание мира признавалось эманацией Брахмана, и после громадных периодов времени за ним следовало новое поглощение мира в Брахмане. Точно так же полагали, что и индивидуальные души в конце каждого мирового периода (кальпы) возвращаются назад в Брахмана, но только затем, чтобы снова, если они не вполне освободились, возвратиться в мир в начале каждой новой кальпы.

КАРМА

Индивидуальные души, поскольку они реальны, существуют, как мы сказали, от века, а не от дня их рождения на земле. Они облечены в их *упадхи* (условия) сообразно их заслугам или наказаниям, приобретенным ими их прежними, хотя и давно забытыми, действиями. Тут мы видим глав-

ный моральный элемент древней веданты, поскольку она соприкасалась с действительной практической жизнью; это учение о деле (карма), о котором мы уже говорили выше, сохранилось до настоящего времени и господствовало в Индии как под управлением брахманов, так и под влиянием буддистов. Весь практический мир есть результат действий; характер и судьба человека суть результаты его действий в этой или в прежней жизни, а может быть, и результаты действий других. Таково для индусов решение того, что мы осмеливаемся называть божьей несправедливостью. Такова его теодицея. Человек страдающий, и страдающий, по нашим словам, несправедливо, кажется индусу уплачивающим долг или накапливающим капитал для другой жизни. Человек, наслаждающийся здоровьем и богатством, должен сознавать, что он расходует больше, чем заработал и что поэтому ему следует уплатить долг при посредстве новых усилий. Человек родится глухим, немым или слепым не по божественному капризу, не по этому же капризу другой родится сильным и здоровым. Это может быть только результатом прежних деяний, знает ли человек в этой жизни о совершении их или не знает — безразлично. Это не необходимое наказание; может быть; это даже награда в скрытом виде. Иногда может казаться, что и *авидья* (незнание), создавшее весь этот феноменальный мир, должно считаться результатом актов, совершенных задолго до начала всего. Но нигде ясно не говорится об этом. Напротив, эта первобытная *авидья* остается необъясненной: она так же мало подлежит объяснению, как и сам Брахман. Она, подобно Брахману, признается существующей и отличается от него только тем, что может быть уничтожена знанием (видьей), которое есть вечный жизненный источник Брахмана. Заслуга, которая может быть приобретена человеком даже в этом состоянии незнания, может быть такова, что он возвышается даже до положения бога, хотя только на время, т. к. в конце эры (кальпы) даже такие боги, как Индра и другие, начинают свое поприще сызнова. Действительно, с некоторым основанием можно сказать, что *авидья* есть причина всего, за исключением Брахмана; но причина этой первобытной *авидьи* вне силы нашего понимания.

БРАХМАН ЕСТЬ ВСЕ

Силы понимания реальны дня всех практических целей, но они в высшем смысле только феноменальны. Они суть только *намафуна* (имя и форма); и стоящая за ними реальность, получающий их *атман* есть Брахман и не что иное.

Это будет понятнее, если мы примем атман за кантовскую Ding an sich, при этом не забывая, однако, что в философии Канта рупа, т. е. формы интуиции и категории мышления, хотя и субъективные, признаются истинными, тогда как веданта признает и их результатами незнания, хотя и истинными для всех практических целей в этой феноменальной жизни. В этом отношении веданта еще более скептическая или критическая философия, чем критическая философия Канта, хотя обе эти философские системы и кажутся снова согласными, если мы вспомним, что и Кант отрицает пригодность этих форм восприятия и мышления в применении их к трансцендентному. По мнению Канта, тоже человек создает мир, поскольку дело идет о его форме (намарупе); на основании веданты создание этого рода принадлежит *авидье*. И как бы странно ни казалось нам применение этого названия к кантовским чувственным интуициям и к категориям разума, в обеих философиях имеется нечто общее, хотя и скрывающееся под разными названиями. Было бы естественно предположить, что этот внутренний *атман* признается частью Брахмана или его видоизменением; но это не так. По мнению Шанкары, мир, как я старался доказать в другом месте*, есть весь Брахман во всей его цельности, а не часть Брахмана, только в силу *авидьи* он ошибочно понимается и индивидуализируется. Тут мы имеем, собственно говоря, теорию Плотина и Генриха Мора, раньше их выдуманную в Англии. Если внутренний атман представляется ограниченным, подобно Брахману, видимому в объективном мире, то это опять-таки в силу могущества *авидьи*. Брахман должен быть вездесущим, всеведущим и всемогущим, хотя нам и известно, что в нас он далеко не таков.

СТХУЛА И СУКШМА-ШАРИРА

Эти условия (упадхи), состоящие из *манаса* (духа), *индрий* (чувств), *нраны* (жизненных духов) и *шарифы* (тела) как определяемой внешним миром. Это ведантическое распределение нашего органического строения и нашей духовной организации курьезно, но оно было, по-видимому, более или менее общим достоянием всех индийских философов и давалось общим народным языком. Оригинально в нем признание центрального органа, принимающего и распределяющего то, что передается ему отдельными органами чувств. У нас нет соответствующего ему слова, хотя с некоторыми огра-

* Теософия, с. 280.

ничениями мы можем продолжать переводить *манас* как *mens* (дух). Это будет восприятие как объединяющее и распределяющее громадную массу ощущений, но кроме того включает *упалабдхи* (восприятие) и *адхьявашаю* (определение), насколько это последнее зависит от предварительного взаимодействия восприятий. Потому говорится, что человек видит своим духом (*манас, mens*), но можно также сказать, что он решает и действует духом. Все это кажется очень грубым и в особенности не ставит и не решает вопроса о превращении ощущений в представления — вопроса, усердно разрабатываемого современными философами, — и превращения представления в понятия. Тут философия Гербарта дает то, чего недостает веданте. Он также, не признавая различных душевных способностей, довольствуется одним *манасом*, пытается объяснить все психические явления как результат действия и взаимодействия элементарных *vorstellungen* (идей или представлений).

Рядом с жизненным духом (*мукхьяпраной*) мы находим пятерное разделение на *прану, апану, вьяну, саману* и *удану*, которые первоначально обозначали дыхание (*forth breathing*), вдыхание, сквозь дыхание (*through*), придыхание и выдыхание, но позже определились различно и без всякого отношения к физиологическим актам. Это учение тоже обще большей части философских систем Индии, хотя и трудно понять, какие физиологические наблюдения дали повод для его создания.

Более любопытно отличие между *стхулой* и *сукшма-шарирой* (грубым и тонким телом): первое есть видимое внешнее тело, второе — невидимое и состоит из жизненного духа (*мукхья праны*), из духа (*манаса*) и из органов чувств (*индрий*). Предполагали, что это тонкое тело остается после смерти, тогда как внешнее тело разлагается на его вещественные элементы. Тонкое, или «субтильное», тело, хотя прозрачное и невидимое, тем не менее признается вещественным, и эта-то *сукшма-шарира* после смерти переселяется из одного мира в другой, но по большей части в состоянии бессознательном. Оно не похоже на человеческое тело с руками и ногами.

ЧЕТЫРЕ СОСТОЯНИЯ

Тут мысль снова наталкивается на оригинальную идею индийской философии, — на учение о четырех состояниях: бодрствования, сновидений, глубокого сна без сновидений и состояния смерти. В первом состоянии атман предполагает-

ся воспринимающим и действующим через посредство *манаса* и *индрий* (духа и органов чувств); во втором органы чувств (индрии) перестают действовать, но дух (манас) остается деятельным и атман, соединяясь с манасом, движется по жилам и видит сны, состоящие из остатков прежних впечатлений (васана). Третье состояние происходит от полного отделения атмана от *манаса* и *индрий*.

Эти последние поглощаются жизненным духом, пребывающим в полной деятельности, а внутренний атман предполагается на это время объединенным с Брахманом, но во время пробуждения он возвращается неизменным. В четвертом (или бестелесном) состоянии атман вместе с *сукшма-шарирой* (тонким телом) уходит из сердца через жилы в голову или через сто жил тела и потом, соответственно заслугам и знанию, идет различными путями в новую жизнь.

ЭСХАТОЛОГИЯ

Подобные фантазии представляются странными в философской системе такой, как веданта; при полном признании границ человеческого знания мы с трудом понимаем, каким образом ведантисты приняли на основании одного авторитета вед этот рассказ о *сукшма-шарире*, об обстоятельствах, сопровождающих исход души, — одним словом, полную эсхатологию. Она заимствована из упанишад, и в этом ее извинение. Ведантисты раз и навсегда обязались принимать упанишады как откровенную истину; результат ясен. Но мы должны понять, что, хотя многое может быть взято из вед, благодаря незнанию (авидье), в действительности мы движемся в сфере незнания этой *авидьи*. Для практических целей авидья может быть названа «здравым смыслом» с его известными ограничениями или житейской мудростью. Но эти мечты о подробностях будущей жизни — настоящая фантазмагория. Их нельзя даже считать неизбежными (найсарджика). Они просто *митхьяджняна* (фантастическое или ложное знание), если не то, что обыкновенно называют ребенком бесплодной женщины, т. е. самопротиворечащим утверждением, — во всяком случае это утверждение такого рода, которое не поддерживается никаким доказательством. Действительно, это слабая сторона веданты, которая присуща системе, и помочь тут ничто не может. Раз был признан высший и сверхчеловеческий авторитет Слова (или Веды), то большая часть священного предания ведического века, воплощенного в гимнах, в брахманах и в упанишадах, принималась вместе с остальными,

хотя только как часть *апаравидьи* (низшего знания). Все жертвенные правила, даже само понятие о жертве, не имели места в высшем знании (*паравидьи*), т. к. они предполагали деятеля и пользующегося плодами таких действий, а истинно просвещенный человек не мог быть ни деятелем, ни пользующимся*. Но как подготовка, как средство подчинения страстей и очищения духа при посредстве отвлечения его от низких и пошлых интересов жизни все такие заповеди, вместе с обещаниями наград за их исполнение, может быть, могли быть терпимы. Но когда мы доходим до полного описания станций пути, по которому невидимое тело идет через жилы нашего тела к ступеням золотого трона низшего Брахмана, мы невольно удивляемся долготерпению философа, учившего, что истинное высшее знание веданты в мгновение ока (апататах) срывает завесу, отделяющую в этой жизни атмана от Брахмана. Так как эти фантазии включены в систему веданты, то о них необходимо упомянуть здесь, хотя их лучше изучать по упанишадам.

В упанишадах рассказывают, что у лиц, исполнявших свои религиозные или жертвенные обязанности и живших хорошей жизнью, но еще не достигших высшего знания, тонкое тело, в которое облечен атман, переселяется, увлекаемое *уданой*, через *мурдханьянади* (головную жилу), следуя или по пути отцов (питрияны), или по пути богов (деваяны). Первый путь предназначается для добрых, а второй для добрых и при этом достигнувших если не высшего, то низшего знания. Первый ведет через дым, ночь, мимо заходящей луны, мимо кончающегося года, мимо мира отцов, через эфир на луну. Там ушедшая душа остается некоторое время, наслаждаясь вознаграждением за ее добрые дела в обществе *питри* (отцов) и потом снова нисходит, поддерживаемая остатками вознагражденной заслуги ее добрых дел, через эфир, ветер, дым, облака, дождь и растения на землю. Из растений выходит семя, которое, созревая в недрах, начинает новую жизнь на земле в положении, соответствующем остатку (анлаге) его прежних дел (анушая). Так как это самый древний намек на метемпсихоз (переселение душ), то будет интересно узнать, как понимал это Шанкара в его комментарии к Сутре (III, 1, 22).

«Было объяснено, — говорит он, — что души людей, совершающих жертвоприношения и т. д., достигнув луны, пребывают там до тех пор, пока сохраняются их души,

* См. введение Шанкары к Айтарея-упанишаде.

и потом нисходят с остатком их добрых дел. Мы должны наследовать способ их нисхождения. По этому предмету Веда делает следующее утверждение: они возвращаются снова путем, которым шли к эфиру, от эфира к воздуху (к ветру). Потом жертвовавший, сделавшись воздухом, делается дымом; сделавшись дымом, делается туманом; сделавшись туманом, становится облаком; став облаком, падает вниз дождем» (III, 1, 22). Тут появляется сомнение, проходят ли нисходящие души состояние тождественности (сабхавья) с эфиром и т. д. или только состояние подобия (самья). *Пурвапакшин* (оппонент) утверждает, что это состояние есть состояние тождества, т. к. это прямо утверждается в тексте. Иначе здесь имело бы место то, что называется «указанием» (лакшаной), т. е. вторичным применением слова, и когда нужно выбирать между прямо выраженным смыслом и только указанным (indicated), то следует предпочесть первое значение; точно так же и слова: «сделавшись воздухом, она делается дымом» и т. д. — будут подходящими, если душа понимается отождествляющейся с воздухом, дымом и т. д. Из этого следует, что души усопших становятся действительно тождественными с эфиром. На это мы (то есть Шанкара) возражаем, что души проходят только состояния сходства, подобия с эфиром и пр. Когда состоящее из воды тело, принятое душой в сфере луны ради наслаждения, распускается в то время, когда оканчивается наслаждение, тогда оно становится тонким, подобно эфиру, потом переходит во власть воздуха, далее смешивается с дымом и т. д. Таково значение следующего места: «Они возвращаются снова путем, которым шли к эфиру, от эфира к воздуху» и т. д. Откуда известно, что таково именно значение этого места? Потому что оно есть единственно возможное. Ибо невозможно, чтобы оно делалось другим в буквальном смысле этого слова. Если, кроме того, души делаются тождественными с эфиром, они не могли бы нисходить через воздух. И т. к. связь с эфиром, в силу всепроницаемости его, есть вечная, то тут и не может быть речи о другой связи (душ), кроме той, что они вступают в состояние подобия эфиру. В тех случаях, когда невозможно принять буквальное значение текста, совершенно подходяще принять значение только указующее. По этой причине выражение: «души делаются эфиром» и т. д. — следует принимать во втором смысле, т. е. что они приходят в состояние подобия эфиру и т. д.

Из этого видно, что Шанкара верил только в подобие, видимое и временное, усопшего (то есть его сукшма-шариру) с эфиром, воздухом, туманом, облаком и дождем; и важно отметить, что он при этом сильно извращает естественное значение *сабхавьи* — слова, употребляемого в сутрах, чтобы не изменить ни одного слова сутр и не заменять *сабхавью* словом *самья*.

Подобное же затруднение появляется и тогда, когда нужно определить, становится ли усопший в его дальнейшем нисхождении действительным растением, например рисом, пшеницей, бобами и т. д., или только входит в связь с ними. Шанкара энергично отстаивает второе положение, хотя и тут ему приходится для этого извращать слова сутры; при этом и сам Шанкара допускает, что некоторые люди за свои злые дела могут пасть так низко, что действительно становятся растениями. Он отрицает это только по отношению к усопшим, достигшим уже за свои благочестивые дела луны и потом нисходящим снова на землю.

Наконец, когда говорится, что съеденное растение становится производителем (родителем), то это, по мнению Шанкары, обозначает только то, что оно соединилось с производителем. Ибо производитель должен был существовать задолго до того, когда он съел рис или бобы и способен произвести ребенка. Во всяком случае родящийся ребенок есть душа, восходившая к луне и нисходящая оттуда и рожденная снова соответственно своим прежним делам.

Сами ведантисты могут считать себя связанными толкованиями Шанкары, но мне кажется, сам автор сутры имел иное мнение и смотрел на эфир, воздух, туман, облако, дождь и растение как на жилище, хотя бы и временное только, тонкого тела усопшего*.

В упанишадах мало говорится о тех, которые благодаря своим злым делам не восходят до луны и снова нисходят. Но Бадараяна пытается уяснить, что упанишады знают о третьем классе существ (III, 1, 12), пожинаящих плоды своих злых дел в жилище Ямы (самьямана) и снова восходящих на землю. О них упоминается в Чхан-догья-упанишаде (V, 10, 8).

Во время как злые терпят наказание в различных видах, как об этом упоминается в пуранах, а набожные получают награду на луне и потом снова возвращаются на землю, те, которые были набожны и потом достигли по крайней

* См Вишну.-Дх.-сут., XLIII.

мере низшего знания Брахмана, идут иным путем. Оставив тело, они входят в огонь, в день, в восходящую луну, в увеличивающийся год (северная процессия), в мир богов (девы), в мир *ваю* (воздух), в солнце, в луну, и потом в молнию; но все это не жилище души, а только ее руководители, которые после достижения усопшим молнии, передаются его личности, которая есть не человек. Эта личность ведет его в мир Варуны, потом в мир Индры и, наконец, в мир Праджапати, в мир обладающего свойствами Браммы. Здесь душа пребывает до тех пор, пока не узнает истинного знания (самьядаршана), которое не означает всемирное, а только полное и совершенное знание — то знание, которое, достигнутое на земле, сразу освобождает человека от всякой иллюзии. Наконец, душа, вполне освобожденная, делит все могущество Брахмана, за исключением его силы созидать и управлять Вселенной. Она даже не возвращается в мир *сансары* (IV, 4, 17).

Все это довольно трудно назвать философией, да и различные описания пути, по которому души набожных идут к Бrame и который изменяется у различных школ, мало помогут нам в действительном понимании веданты. Но нельзя выкинуть эту черту, хотя и детскую, но характерную для философии веданты — черту, о которой следует судить только с исторической точки зрения.

СВОБОДА В ЭТОЙ ЖИЗНИ

Во всех этих фантазиях важно отметить только то, что просвещенный человек может сделаться свободным или получить *мукти* еще в этой жизни (дживамукти) *. И действительно, настоящая цель философии веданты состоит в том, чтобы преодолеть всякое незнание, сделаться тем, чем всегда был *атман*, т. е. Брахманом, и потом ждать, пока смерть снимет последние узы (упадхи), которые, хотя и не сковывают более духа, все же, подобно разбитым цепям, тяжело висят на смертном теле. Атман, получив свое брахманство, даже в этой жизни становится столь свободным от тела, что не чувствует более страданий и не может совершать ни добра ни зла. Это учение всегда считалось самым опасным учением веданты, и, несомненно, его легко не понять и легко злоупотреблять им. Но вначале оно означало только то, что атман, который выше отличия субъекта от объекта, прошлого от настоящего, причины от следствия,

* См. Веданта-сутры, III, 3, 28.

по необходимости выше также и отличия добра от зла. Это никогда не понималось как свобода в смысле распушенности, а как свобода, которая не может впасть в злые дела и не может претендовать на заслугу добрых дел, т. к. она пребывает в спокойствии, в блаженстве, в силе и в Брахмане.

Едва ли необходимо доказывать, что философия веданты, даже в ее популярной форме, не поощряет порока. Совсем напротив. Никто, не прошедший целого курса дисциплины в качестве изучающего (брахмачарин), или в качестве домохозяина (грихасха), не может даже и приступить к ней. Чтобы вполне уяснить это, будет бесполезно привести несколько стихов одного из многих популярных сочинений, написанных для обучения масс веданте. Это сочинение называется «Молот безумия» (мохамуджару) и приписывается Шанкаре. Хотя оно и не философское сочинение в строгом смысле этого слова, но во всяком случае указывает то настроение, в котором должен находиться истинный ведантист. Оно было издано в Даржилинге в 1888 году с переводом на индусский и английский языки и на язык бенгали:

«Безумец! Оставь свою жажду богатства, изгони из твоего сердца все желания. Пусть дух твой довольствуется тем, что достигается твоими делами (кармой).

Кто твоя жена и кто твой сын? Любопытны пути мира сего. Кто ты? Откуда ты пришел? Подумай об этом, брат мой.

Не гордись богатством, друзьями и юностью. Время в один момент все отнимает. Оставь все то, что полно иллюзий, оставь скорее и вступи в место Брахмана.

Жизнь трепещет, как водяная капля на листе лотоса. Товарищество добрых, хотя бы на минуту, есть единственная ладья для переправы по этому житейскому океану.

Каково рождение, такова и смерть и таково пребывание во чреве матери. Так очевидно ничтожество мира сего. Какое же удовлетворение можешь найти ты, о человек, здесь?

День и ночь, утро и вечер, зима и весна приходят и уходят. Время — игра, жизнь — увядание, но дыхание надежды никогда не прекращается.

Тело сморщилось, волосы поседели, рот стал беззубым, палка дрожит в руке, а человек все не покидает якоря надежды.

Жить под деревом божьего дома, спать на земле, надевать шкуру козла, оставить все мирские удовольствия — когда же такое отречение не делает счастливым?

Не заботься о враге, о друге, о сыне и родственнике; ни в войне, ни в мирное время. Сохраняй всегда душевное спокойствие, если желаешь скоро достигнуть места Вишну (вишнупада).

Восемь великих гор, семь океанов, Брама, Индра, Солнце и Рудра, ты, я и весь мир — ничто; о чем же горевать?

В тебе, во мне, в других пребывает один Вишну; бесполезно сердиться на меня и быть гневным. Смотри всякое я в своем я и оставь всякую мысль о различии.

Дитя предается играм, юноша радуется прекрасной девушкой, старик поглощен заботами — никто не льнет к высшему Брахману.

Считай богатство бесполезным, поистине в нем нет ни частицы счастья. Богатые боятся даже их сынов — таково установившееся везде правило.

Пока человек может зарабатывать деньги, его семья любит его. Но когда его тело от старости делается слабым, никто в доме не заботится о нем.

Оставь похоть, гнев, скупость и развлечения, думай о себе, кто ты. Безумцы без знания скрываются в аду и кипят там.

В этих шестнадцати стихах рассказывается все учение учеников. Для тех, кто не понимает их, кто может сделать что-нибудь больше?»

РАЗЛИЧНЫЕ ПУТИ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Это, может быть, и не настоящее моральное учение, как мы понимаем его. Но для изучения философии имеются два пути. Можно изучать ее критически или исторически. Критика, несомненно, сразу укажет, как на непростительный пробел в веданте, на подчиненное положение в ней морали. В ней, по-видимому, отсутствует один из основных камней, без которого самая грандиозная пирамида мышления должна рухнуть. Но историк удовольствуется простым измерением пирамиды или попытается взобраться на нее со ступеньки на ступеньку, насколько позволяет ему его мышление. Тогда он поймет труд, потребовавшийся на ее построение и, может быть, откроет некоторые уравнивающие силы, делающие отсутствие вышеупомянутого основного камня понятным, извинительным и даже не опасным. Конечно, удивительно, что такая система, как веданта, медленно вырабатывалась тысячу лет тому назад неутомимыми и смелыми мыслителями Индии — система, при изучении которой у нас и теперь еще кружится голова, как при восхождении на последние ступени громадной колокольни древнего готиче-

ского собора. Ни один из наших философов, не исключая Гераклита, Платона, Канта и Гегеля, не осмелились воздвигнуть такой колокольни, не боящейся ни бурь, ни молний. Камень следует за камнем в правильных рядах, после того как был сделан первый шаг, после того как раз и навсегда поняли, что вначале был только Единый, так же как и в конце будет только Единый, будем ли мы называть его Атманом или Брахманом. Мы можем предпочитать взгляд на развитие мира в именах и формах, как на дело Мудрости (софии) или как на осуществленный Логос, но мы не можем не удивляться той смелости, с которой индийский метафизик, пораженный несчастиями и преходящестью этого мира, решается объявить, что даже Логос есть только результат незнания (авидьи) и признать уничтожение этого незнания высшей целью, высшим благом (summm bonum-пурушартха) человека. Нам незачем ни восхвалять, ни пытаться подражать колоссам, но если мы сколько-нибудь интересуемся зодчими старых времен, мы не можем не сознавать, что их произведения были колоссальными и удивительными. Изучая веданту, я не могу не сознавать этого. Другие философы отрицали реальность воспринимаемого нами мира, но никто не осмеливался отрицать реальность того, что мы называем я (ego), чувства и духа и присущих им форм. И однако ставя я выше тела и души, соединив небо и землю, Бога и человека, Брахмана и Атмана, философы веданты не уничтожали ничего в жизни феноменальных существ, которые должны действовать и исполнять свои обязанности в этом феноменальном мире. Наоборот, они утверждали, что нет ничего феноменального без чего-либо реального и что доброта и добродетель, вера и дела необходимы как подготовка, даже как необходимое условие для достижения того высшего знания, которое возвращает душу к ее источнику, к ее родине, восстанавливает ее истинную природу, ее истинное я в Брахмане.

Подумайте, как глубоко и смело индийские мыслители должны были прочувствовать вечные мировые загадки, чтобы решиться предложить такое отчаянное решение, которое представляет веданта; с каким отчаянием они должны были думать о недугах человечества, чтобы подумать о таком радикальном их лечении. Изучающий историю философии должен закалить себя, чтобы следовать за теми, кого ему нужно изучить и понять. Ему приходится лезть вверх, как лезет горец, не пугаясь ни снежных завалов, ни бездн. Он должен приучиться дышать в разреженной атмосфере,

не смущаясь того, что лед и снег загораживают ему доступ к высочайшим вершинам, доступным смелым исследователям. Если ему и приходится иногда спуститься вниз, разочарованному, то он, во всяком случае, укрепил свои легкие и свои мускулы для дальнейшей работы. Он произвел свои атлетические упражнения и видел картины, которые не увидишь внизу, в долине. Я сам не горец и не ведантист, но если я имею право удивляться смельчакам, взбирающимся на крутую гору Гаури-Самкар, я имею право удивляться и смелым мыслителям, взбирающимся на высоты веданты, где они кажутся нам скрывающимися в облаках. Неужели мы можем полагать, что такие восхождения предпринимаются из-за простого легкомыслия, из простой любви к опасностям? Нам легко называть этих древних исследователей авантюристами и отделаться от них при помощи других названий, вроде мистиков или пантеистов, часто наполовину понимаемых теми, кто их употребляет. Ведантистов часто называли атеистами, но боги, которых они отрицали, были только девы, или то, что мы называем ложными богами, и потому им можно и простить. Их называли и пантеистами, хотя их *theos* или их *theoi* не были Паном, а Пан был их *theos*. Их называли и нигилистами, но сами они резко разграничивали *шуньяваду** (учение о пустоте) от своего учения, которое, наоборот, сильно настаивало на реальности, лежащей в основе всего феноменального — именно на реальности Брахмана, и указывали на обязанности, которые даже этот кажущийся мир налагает на всех, еще не обладающих высшей истиной. Что этот феноменальный мир не имеет исключительного права на название реального, это, конечно, предполагается самим его названием. Кроме того, то, что погибает, не может быть реальным. Если небо и земля преходящи, если наше тело, наши чувства и все, что жидется на них, разлагается и погибает на наших глазах ежедневно, если само *я* (ахам) разлагается на элементы, из которых оно произошло, то почему бы ведантисту и не держаться верования, что только Брахман действительно реален, а все остальное только сон; и что даже *намарупа* (слова и вещи) исчезают с каждой эрой (кальпой)?

Вообще говоря, Веданта учит, что Создание есть только самозабвение *я*, а вечная жизнь есть воспоминание или

* Важное отличие буддистов от ведантистов состоит в том, что первые утверждают, что мир произошел из ничего, а вторые, что он произошел из сущего (*сат*), или Брахмана.

самосознание. И если для нас такие высокие абстракции могут казаться бесполезными, тем более удивительно, что у индусов основные идеи веданты пронизали всю их литературу, сформировали их язык и до настоящего времени составляют общее достояние всего народа. Несомненно, что эти идеи на улице имеют другое облачение, отличное от того, в какое они были облечены у ученых в *ашрамах* (лесах); да и из ученых не многие стоят за полный монизм (адвайта), представителем которого был Шанкара.

Опасность ведантизма Шанкары состоит в том, что для него все то, что было просто феноменальным, должно признаваться чисто фиктивным. Несомненно, однако, что между феноменальным и фиктивным такая же большая разница, как между *авидьей* и *митхья*-джняной. *Майя** есть причина мира феноменального, а не фиктивного; если Шанкара принимает учение *виварты* (отвращения от чего-либо), а не учение *паринамы* (эволюции), то всегда имеется что-либо, над чем работает *виварта* (иллюзия) и что не может быть лишено своей реальности.

РАМАНУДЖА

Существуют школы веданты, старающиеся объяснить сутры Бадараяны в более человеческом духе. Наиболее известна школа Рамануджи, жившего в двенадцатом веке н. э.**. Если признать литературную деятельность Шанкары принадлежащей к VIII в.***, то права первенства и старейшинства принадлежат Шанкаре. Но не следует забывать, что в Индии более чем где-либо философия не была достоянием личностей и что в период упанишад, а также в позднейшее время всякий мог свободно делать в нее свои вклады. Так как в упанишадах упоминается о многих учителях, т. к. в них мы встречаем длинный список имен учеников, следовавших учителю в течение более пятидесяти умственных поколений, то комментаторы цитируют для поддержания принимаемых или отвергаемых ими мнений множество авторитетов. Потому мы не можем признать Шанкару единственным непогрешимым толкователем сутр веданты, его комментарий мы можем признать только одним из многих толкований сутр, господствовавших в раз-

* В единственном месте, где в сутрах говорится о *майе* (III, 2, 3) это слово означает сонное видение.

** Вильсон. Works, I.

*** И-цзи — 788–820 н. э. Кумарила, 750 г.

ное время в различных частях Индии и у различных школ. Самое важное место в этом отношении это то, где Шанкара признает, что другие (*араге ту вадинах*) не согласны с ним и некоторые, как говорит он, даже из наших (*асмадияс ка кекит*) *. Это снова дает нам весьма ценное указание на философскую жизнь в Индии, — в особенности ценное потому, что различие мнений касается основного учения — именно абсолютного тождества индивидуальной души и Брахмана. Шанкара, как мы видели, в этом вопросе был решительным и не шел ни на какие компромиссы. Он и, по его мнению, также и Бадараяна, не признавал реальности души (*атмана*) как индивидуальной (*джива*) и мира, как он представляется нашим чувствам. Для него реальность души есть Брахман, а Брахман только один. Другие же, прибавляет он, допускают реальность и индивидуальность душ. Именно на этом мнении другой философ — Рамануджа — основывал свое толкование сутр Бадараяны и большую и влиятельную секту (школу). Но из этого не следует, что такое мнение, еретическое или ортодоксальное, было действительно впервые высказано Рамануджей, т. к. сам Рамануджа ссылается на прежних учителей (*пурвачарьях*) и в особенности указывает как на авторитет — на Сутра-вритти Бодхаяны. Рамануджа цитирует не одного Бодхаяну, а и Танку, Драמידу (или Дравиду), Гухадеву, Капардина и Бхаруки. Один из них, Дравида, положительно упоминается как старший сравнительно с Шанкарой; старше последнего должен был быть и Бодхаяна, если его имеют в виду, говоря о *вриттикаре*, которого критикует сам Шанкара**.

Поэтому следует смотреть на Рамануджу как на совершенно равного Шанкаре по отношению его права толкования сутр Бадараяны сообразно с его личными взглядами. Тут было то же, что и везде в истории индийской философии. Отдельный философ есть только выразитель предания, а предание хронологически восходит до очень древних времен. Система Шанкары есть *адвайта*, т. е. абсолютный монизм, а систему Рамануджи называли *ви-шиштаадвайта* — учение о единстве с атрибутами или монизм с различием. Конечно, Брахман и для Рамануджи — высшая реальность, всемогущая и всеведущая, но в то же время Брахман преисполнен сострадания или любви. Эта новая и очень важная черта Брахмана Рамануджи сравнительно с холодным само-

* *Тибо*. — SBE XXXIV.

** *Дейссен*. Философия веданты.

довольством, приписываемым Брахману Шанкарой. Еще более важно и более человечно признание индивидуальной души реальностью; *чит* и *ачит* (воспринимающее и невоспринимающее), душа и материя, так сказать, составляют тело Брахмана*, собственно говоря, суть модусы (прачара) Брахмана. Иногда *чит* принимается за высшего духа как сознательная причина, а *ачит* — за бессознательное следствие или материю; но всегда существует третье, Господь (Ишвара); и он, первоначально Брама, позднее понемногу отождествляется с Вишну, так что секту Рамануджи называли Шри-вайшнава. Несомненно, что эта школа приобрела большое значение именно как религиозная секта, учившая народ скорее тому, как жить, чем тому, как мыслить. Но для нас главный ее интерес — в ее философском учении и в особенности в ее отношении к сутрам Бадараяны и к объяснению их Шанкарой.

Брахман под именем Ишвары, Вишну или Васудеви, или Бхагават для Рамануджи, как и для Шанкары, есть деятельная и материальная причина всего сущего, он также повелитель и правитель мира. Но тут сразу вмешивается мифология. От этого Брахмана, по мнению Рамануджи, происходит *самкаршана* — индивидуальная душа (джива), от *самкаршаны* — *прадьюмна* (дух, манас), а от *прадьюмны* — *анируддха* (я, его, аханкара). Брама (муж. рода), называемый тут Васудеви, не без свойств, как полагает Шанкара; он обладает *джняной* (знанием), *шакти* (энергией), *балой* (силой), *айшварьей* (высшим могуществом), *вирьей* (силой) и *теджас* (энергией) — таковы его *гуны* (свойства). Об этой подробности можно найти у Кольбрука**.

Действительный философский характер ведантизма Рамануджи был впервые выяснен профессором Тибо (Thibaut), от которого мы можем вскоре ожидать полного перевода Шрибхашьи — комментария Рамануджи на сутры Веданты. По мнению Рамануджи, Брахман — это не *ниргуна* (без свойств), и ему приписываются такие свойства, как разум, могущество и милосердие, тогда как для Шанкары даже разум — не свойство Брахмана, а сам Брахман — это разум, чистое мышление и чистое бытие. Кроме этих свойств предполагается, что Брахман обладает своими составными элементами, материальным миром и индивидуальными душами и действует как внутренний их правитель (антарьямин). Поэтому ни мир, ни индивидуальные души

* Кольбрук. МЕ, I.

** Там же.

никогда не прекратят своего существования. Рамануджа допускает только, что они проходят различные стадии, как *авьякта* и *вьякта*. Как *вьякта* (развитые) они то, какими мы знаем их здесь, на земле; как *авьякта* (неразвитые) они скрыты, облечены (самкочита). Такое облекание их происходит в конце каждой эры (кальпы), когда Брахман принимает свое причинное, каузальное состояние (каранавастха) и когда индивидуальные души и индивидуальные объекты на время утрачивают свой отдельный и независимый характер. Затем по воле Браммы следует эволюция, новое создание грубой и видимой материи и занятие или принятие индивидуальными душами новых вещественных тел соответственно их заслугам или грехам в их прежнем существовании. Важно тут то, что, по мнению Рамануджи, индивидуальные души сохраняют свою индивидуальность даже тогда, когда они достигли блаженного обиталища Брахмана. Мир не рассматривается Рамануджей как результат авидьи; он реален, а Брахмана следует считать и следует чтить как личного бога, творца реального мира.

Таким образом, Ишвара (Господь) не рассматривается как феноменальный Бог; различие между Брахманом и Ишварой, так же как между обладающим свойствами Брахманом и Брахманом, не имеющим свойств, и между знанием высшим и низшим, исчезает. Тут мы видим влияние чувствований, общих всему периоду, на философию. В других странах, где философия составляет, так сказать, частную собственность отдельных мыслителей, это влияние менее заметно. Но крайние взгляды, вроде взглядов, защищаемых Шанкарой, были, как и следовало ожидать, чересчур резкими для народной массы, которая с охотой принимала учения упанишад, достаточно неясные, но естественно уклонялась от выводов, с такой неумолимой последовательностью делаемых из них Шанкарой. Если невозможно сказать так, как говорил Шанкара: «Я не существую», — то по крайней мере трудно сказать: «Я есть не-я», а «Я есть Брахман». Может быть, можно сказать, что Ишвара (Господь) есть Брахман, но поклоняться Ишваре и в то же время утверждать, что Ишвара — только феноменальный бог, должно было представляться затруднительным даже для самых горячих почитателей. Поэтому неудивительно, что Рамануджа, который объявляет о своей вере в упанишады, о своей преданности Бадараяне и в то же время возвращает своим последователям их собственные души и личного бога, имел огромный успех.

При отсутствии каких-либо определенных исторических данных мы совершенно не в состоянии сказать, являлся ли руководящим направлением в историческом развитии философии веданты во времена Бадараяны и после него абсолютный монизм, представленный комментарием Рамануджи. Несомненно, имеются некоторые сутры, подающиеся, как указывает Тибо, гораздо более толкованию Рамануджи, чем толкованию Шанкары.

Вопрос о природе индивидуальной души решается автором сутр, по-видимому, в пользу мнения Рамануджи, а не мнения Шанкары. В сутре (II, 3, 43) мы читаем: «Душа есть часть Брахмана». Тут душа ясно признается частью Брахмана и таково мнение Рамануджи, но Шанкара объясняет это, прибавляя: «Так сказать, часть», т. е. Брахман, как не состоящий из частей, не может иметь таковых в буквальном смысле этого слова.

Это утверждение Шанкары кажется смелым, и, хотя он и пытается поддержать его весьма остроумной аргументацией, Рамануджа естественно опирается на буквальные выражения сутр. Тибо указывает на несколько подобных случаев, и это различие мнений подтверждает то, что я говорил выше: философы-ведантисты, признавая упанишады и сутры своим высшим авторитетом, часто предлагают учения, от них не зависящие; так сказать, колонии мышления сделались независимыми от их метрополии и тем не менее очень стараются доказать, что их учения можно примирить со старыми авторитетами. Таково было положение, принятое Бадараяной по отношению к упанишадам, так что почти вся первая книга его сутр посвящена доказательству того, что его взгляды на Брахмана не противоречат отдельным местам упанишад. Некоторые из этих мест могут относиться к низшему Брахману, другие — к индивидуальной душе как единой с Брахманом; понятно, что в позднейшее время Шанкара и Рамануджа не были согласны относительно этих пунктов. Для Бадараяны было важно доказать, что ни одно место упанишад не могло быть цитировано для поддержки других философских школ, например санкхьи, которую не одобряют ни Шанкара, ни Рамануджа. Точно так же и оба философа стараются доказать, что они совершенно согласны с Бадараяной. Оба они, когда им приходится защищать свое мнение, прибегают к сутрам и стараются согласовать с ними это мнение. Мы можем только предполагать, как в разных частях Индии, в лесных убежищах учителей и их учеников, быстро росли разные школы и как все они стара-

лись доказать, что не уклоняются от достоверного и непогрешимого источника — сутр и упанишад. Это делалось при посредстве того, что называли *мимансой* — критическим разбором мест, казавшихся двусмысленными или такими, которым выдающиеся учителя придавали неестественное значение.

Поэтому мне кажется, что Тибо совершенно прав, говоря, что и Шанкара, и Рамануджа обращали гораздо менее внимания на буквальный смысл слов и на предание, чем на свое желание заставить Бадараяну засвидетельствовать истину их собственных философских теорий. Это только подтверждает то, что я сказал о богатом развитии философского мышления в Индии, не зависимо от упанишад и сутр, хотя и происходившего под их влиянием. Если даже допустить, что сам Бадараяна в его сутрах не хотел учить ничему другому, кроме того, что он находил в упанишадах, то и тогда приходится вспомнить, что в упанишадах было много противоречивых одна другой догадок истины, свободно высказываемых мыслителями, не имевшими никаких личных отношений друг к другу и не думавших предлагать однообразную систему религиозной философии. Если эти противоречивые заявления упанишад приходилось приводить в систему, то мы навряд ли можем осуждать Шанкару за то, что ему пришлось прибегнуть к теории двух Брахманов, высшего и низшего, причем первый был Брахманом философии, а другой — Брахманом религии, и оба, как полагал Шанкара, указываются в различных частях вед. Таким путем он избегал необходимости устранять множество чисто антропоморфических черт, совершенно не подходящих в применении к высшему Брахману и низводящих даже Брахмана низшего знания (видья) до уровня, совершенно не допустимого философией. Брахман у Рамануджи один, и, по его мнению, познание Брахмана тоже едино; вследствие этого Брахман есть не что иное, как возвышенный Ишвара. Он мог совершить дело создания без всякой помощи *майи* или *авидьи*; души усопших, если жизнь их была святой и чистой, могли пойти к Бrame, восседающему на троне, и наслаждаться наградой на небесах.

Высшее понятие о Брахмане, конечно, исключает не только все мифологическое, но и все, вроде деятельности и труда, так что создание можно понять только как совершенное или причиненное *майей* или *авидьей*; а мысль о приближении душ усопших к трону Брахмана или о погружении их в Брахмана была не согласима с основным

положением, что эти души и Брахман всегда остаются одним и тем же и отделяются они только незнанием.

Идея о приближении души к Брахману и даже идея, что индивидуальная душа есть отдельная часть Брахмана, соединяющаяся с ним после смерти человека, противоречит понятию о Брахмане, как его объясняет Шанкара, хотя эта идея и могла играть выдающуюся роль в упанишадах и в системе Рамануджи. Поэтому следует признать, что в Индии была не одна философия веданты, а две, исходящие из одного корня, но разраставшиеся в различных направлениях, что система Шанкары была пригодна для непреклонных мыслителей, которые, поддерживаемые непоколебимой верой в монизм, не уклонялись ни от каких последствий. Другая философия веданты — система Рамануджи — с трудом пыталась примирить монизм с запросами человеческого сердца, требовавшего (и всегда требующего) личного бога как конечной причины всего сущего и вечной души, жаждущей приближения к этому богу или соединения с ним.

Я хорошо знаю, что взгляды на мир, на бога и на душу, излагаемые ведантистами в упанишадах, в сутрах и в их комментариях, часто объявлялись странными и фантастическими, недостойными названия философии и во всяком случае совершенно непригодными для Запада, хотя, может быть, и имеющими известную ценность на Востоке. Я ничего не имею сказать против подобной критики, я не стремлюсь пропагандировать ведантизм, и в особенности в Англии. Но я утверждаю, что ведантизм представляет фазу философского мышления, которую не может игнорировать ни один изучающий философию и которую нельзя изучать ни в одной стране с такими удобствами, как в Индии. Я иду дальше. Я допускаю, что как популярная философия веданта имеет свои опасности, что она не вызывает и не укрепляет мужественных свойств, необходимых для практической жизни, что она может поднимать человеческий ум на такую высоту, с которой самые необходимые добродетели общественной и политической жизни представляются простыми призраками. И в то же время я не скрываю, что всю свою жизнь я любил веданту. Я вполне согласен с Шопенгауэром и вполне понимаю его, когда он говорит: «Во всем мире нет занятия столь возвышающего и столь благодетельного, как изучение *Oupnekhat* (персидский перевод упанишад) — кроме изучения их в оригинале. Это изучение было утешением моей жизни и будет утешением при смерти».

Шопенгауэр не такой человек, чтобы писать необдуманно или приходить в экстаз от мистического и неясного мышления. И я не боюсь и не стыжусь признаться, что разделяю его энтузиазм к веданте, что я обязан ей многим, что помогло мне в течение моей долгой жизни. Во всяком случае не все призваны принимать деятельное участие в жизни, в защите или в управлении своей страной, в накоплении богатств или в разбивании камней; а для того чтобы подготовить людей к созерцательной и спокойной жизни, я не знаю ничего лучше веданты. Человек может быть платоником и при этом добрым гражданином и истинным христианином; то же я могу сказать и о ведантисте. Деловая и работающая часть человечества может называть ведантистов бесполезными людьми, но если верно, что «служат также и те, которые только стоят и ждут», то не следует ли полагать, что даже спокойные люди совсем уж не так бесполезны, как это кажется?

Если наиболее важные из учений веданты, излагаемые ясным и простым языком Веданта-сутр, часто представляются нам странными, то, облаченные в красивый и поэтический язык, они совсем не режут нам ухо и даже вполне гармонируют с нашими самыми заветными убеждениями. Так, например, идея, что наше собственное *я* и божественное *я* по природе своей тождественны, кажется нам непочтительной и даже кощунственной, но в одном из наших любимых гимнов мы встречаем такую молитву:

And that a higher gift than grace Should flesh and blood refine,
God's Presence and His very Self And Essence all divine.

А это уже чистая веданта. Мы также без малейших колебаний говорим о нашем теле как о храме Божиим, о голосе Бога внутри нас, мы повторяем вместе с апостолом Павлом, что живем, движемся и имеем свое бытие в Боге, и однако мы пугаемся простого и ясного заявления упанишад, что Божественное *я* и человеческое *я* — одно и то же.

Точно так же нереальность вещественного мира, несмотря на все доказательства Беркли, кажется многим из нас чистой фантазией; и однако один из самых популярных наших поэтов, истинный тип мужества и силы, как умственной, так и физической, говорит, подобно ведантистам, о теньях, среди которых мы движемся*.

* «Неоднократно, когда я сидел один, обдумывая слово, которое есть символ меня самого, смертная граница моего *я* исчезала, и это *я* переходило в Безымянное, как облако тает в небе. Я касался своих членов — и члены были чужие, а не мои: однако ни тени сомнения, полная ясность и благодаря утрате *я* при-

Fore more than once when I Sat all alone, revolving in myself
The word that is the symbol of myself, The mortal limit of the self
was loosed, And passed into the Nameless, as a Cloud Melts into Heaven.
I touched my limbs — the limbs Ware strange, not mine — and yet no shade of doubt,
But utter clearness and thro' loss of self The gain of such large life
as matched with ours Were Sun to spark unshadowable in words,
Themselves but shadows of a shadow — world.

Было бы нетрудно привести множество подобных мест из Вордсворта, Гете и других, чтобы доказать, что в конце концов в нас остается немало индийской закваски, хотя мы и неохотно признаемся в этом. Индийское мышление никогда вполне не совпадает с английскими идеями, и английские слова, которые нам приходится употреблять, никогда не бывают вполне пригодными для выражения индийских идей. Мы можем только пытаться подойти к ним по возможности ближе и не позволять этим неизбежным различиям настраивать нас враждебно к тому, что часто имеет то же самое значение, хотя и выражено иначе.

Есть и еще один пункт в веданте, требующий некоторых замечаний.

МЕТАФОРЫ

Часто замечают, что философия веданты прибегает постоянно к метафорам и что большинство их, с первого взгляда ослепительные, в конце концов оставляют нас неудовлетворенными, т. к. они могут служить только иллюстрациями, но ничего не доказывают. Это, без сомнения, верно, но в философии иллюстрации, хотя бы и при посредстве метафор, имеют свою цену, и я сомневаюсь, чтобы ведантисты употребляли их с какой-либо иной целью, кроме этой. Так, когда веданта хочет объяснить, что *сам* (реальное или Брахман) пребывает в нас, хотя мы и не можем различить его, автор Чхандогья-упанишады (VI, 13) приводит пример отца, приказывающего своему сыну бросить в воду соль и через некоторое время вынуть ее из воды. Конечно, сын не может сделать этого, но вода, где он ни пробует ее, стала соленой. Таким же образом, поучает его отец, и *сам* (божественное) пребывает в нас, хотя мы и не можем заметить его.

обретение жизни, столь широкой, что по сравнению с нашей она то же, что солнце по сравнению с искрой — а мы сами суть только тени (призраки) в мире теней». — Теннисон. Древний мудрец (Ancient Sage).

Другое употребление того же уподобления (Бр.-уп., II, 4, 12) доказывает, что *сам* (или Брахман), проницая собой весь элементарный мир, исчезает, так что не остается различия между индивидуальным *я* и *я* высшим*.

Потом, когда мы читаем, что разнообразные существа происходят от Вечного, как искры происходят от горящего костра, мы должны помнить, что эта метафора иллюстрирует идею, что все созданные существа участвуют в сущности, в субстанции Высшего бытия, что временно они кажутся независимыми, но снова исчезают, не уменьшая этим исчезновением ни на йоту той силы, от которой они произошли**.

Идея о создании мира как о делании его наиболее противна для ведантиста, и он ищет другое сравнение; которое иллюстрировало бы происхождение мира от Брахмана как проявляющегося в этом мире незнания. Чтобы избежать необходимости допустить что-либо внешнее, какую бы то ни было материю, из которой сформирован мир, упанишады указывают на паука, выпрадающего из себя самого свою паутину; чтобы указать, что вещи могли произойти самопроизвольно, они пользуются сравнением с волосами, выходящими из человеческой головы без всякого специального желания человека.

Может быть, и вполне верно, что такие метафоры не могут считаться — да и не считались — аргументами в пользу философии упанишад; но во всяком случае они очень полезны в том отношении, что при помощи поразительных уподоблений напоминают нам о некоторых доктринах, к которым пришли философы веданты при поисках истины.

* См. Дейссен. Упанишады.

** Бр.-уп., II, 1,20.

Пурва-миманса

Было бы интересно теперь же проследить такие же или подобные тенденции, как в философии веданты, в развитии других философских систем Индии, в особенности санкхьи и йоги; узнать, что они говорят о бытии и истинной природе Высшего Существа и об отношении к Божественному бытию человека — об отношении, указываемом в некоторых местах вед и различно истолковываемом разными философскими школами. Но вообще, по-видимому, будет лучше следовать порядку, принятому в Индии всеми изучающими философию, и трактовать теперь о другой мимансе — *пурва-мимансе*, т. е. первой мимансе, как ее называют, в связи с уже рассмотренной нами мимансой. Индусы различают *пурва-мимансу* и *уттара-мимансу*. Веданту признают они *уттара-мимансой*, т. е. позднейшей, а мимансу Джаймини *пурва-мимансой*, т. е. старшей. Эти названия, однако, не предполагают, как, по-видимому, полагал Кольбрук*, что пурва-миманса старше по времени, хотя действительно ее иногда называют *праки* (предыдущей)**.

В действительности же это означает только то, что пурва-миманса как имеющая дело с первой или деловой частью вед (карма-кандой) идет впереди, и за ней уже идет уттара-миманса как занимающаяся высшим познанием (джняна-кандой), совершенно так же, как всякий ортодоксальный индус сначала должен был быть хозяином (грихастха) и уже только потом удалиться в лес и вести там созерцательную жизнь как *ванапрастха* или *саньяси*. Мы увидим, однако, что эта первая миманса, если вообще ее можно назвать философией, по своему интересу значительно уступает веданте и навряд ли может быть понята без предварительного существования такой системы, как система

* Кольбрук. МЕ, 1; *Риттер*. История философии, т. IV.

** Сарвадаршана-санграха, I, 3.

Бадараяны. Я не хочу, однако, идти так далеко, чтобы признавать первенство во времени веданты. Первенство по ее значению и по ее отношению к той части вед, которая занимается познанием (джняной), принадлежит, несомненно веданте. Мы уже говорили, что то обстоятельство, что Бадараяна цитирует Джаймини, для хронологии не имеет никакого значения, т. к. Джаймини тоже цитирует Бадараяну. Я пытался указать, каким образом можно объяснить этот факт. Очевидно, что в то время как Бадараяна пробовал ввести порядок в упанишады и привести их гипотезы в какую-либо систему, Джаймини занялся таким же делом по отношению к остальной части вед, к так называемой деловой ее части — *карма-канде*, т. е. по отношению ко всему, что касается жертвы, описываемой главным образом в брахманах. Жертва была настолько обыденным делом для брахманов, что обыкновенно ее называли просто *карма* (дело, работа). Это дело развилось в разных частях Индии, так же, как развивалась философия, т. е. разнообразно и вполне свободно от противоречий. На каждый день были свои жертвы, и эти регулярные жертвы в некотором отношении можно назвать первым индийским календарем. Они зависели от времени года или регулировали времена года и отмечали различные деления года. Бывали обряды, продолжавшиеся весь год или даже несколько лет. Как философия существовала независимо от упанишад и при посредстве Бадараяны пыталась примириться с ними, так и жертвы существовали долгое время без брахманов, они развивались, не будучи поддерживаемы и ограничиваемы никаким общеобязательным авторитетом, и только в позднейшее время, когда эти брахманы были составлены и приобрели известного рода авторитет, почувствовали необходимость примирить различные мнения и разные обычаи, о которых говорилось в брахманах и в других книгах, дав общие и специальные правила для исполнения обрядов всякого рода.

Невозможно и представить себе, чтобы в Индии когда-нибудь было такое время, когда жрецы, жившие в отдаленных друг от друга местах, не знали, как исполнять свои жертвенные обязанности, потому кто же и выдумал жертвы, как не жрецы? Но раз появились брахманы, появился и новый вопрос: каким образом согласовать брахманов как друг с другом, так и с существовавшей семьей и местными обычаями; каким образом отыскать в брахманах такое значение, чтобы они удовлетворяли всякое новое поколение. Этого достигали посредством мимансы, т. е. исследования,

рассмотрения, изыскания. Тут не было места для настоящей философии; но ставился такой вопрос, как вопрос о *дхарме*, (обязанностях), включая и жертвенные обязанности, — вопрос, дававший повод рассуждать о происхождении обязанности и о характере вознаграждения за их исполнение; объясняя кажущиеся противоречия, изыскивая общие принципы относительно жертвенных актов, естественно наталкивались на вопросы, часто сами по себе не имеющие значения, но вообще обсуждаемые со значительным остроумием. Таким образом, деятельность Джаймини нашла себе место рядом с деятельностью, приписываемой Бадараяне, Капиле и другим, и была признана одной из шести систем классической индийской философии. Потому и невозможно умолчать о ней в общем обзоре индийской философии.

Бадараяна начинает свои сутры словами «атхато брахмаджиджнаса» (посему теперь желание познать Брахмана), и Джаймини, по-видимому, подражая ему, начинает словами «атхато дхармаджиджнаса» — «посему теперь желание познать *дхарму*» (обязанность). Два слова «посему теперь» составляли, как обычно, удобный повод для толкований, но в действительности-то они обозначали только то, что теперь, после того как прочитаны веды и потому что они прочитаны, появляется желание узнать полное значение или обязанности (дхарму) или Абсолютного Брахмана; о первом говорилось в пурва-мимансе, а о втором — в утара-мимансе. И действительно, что бы ни говорили туземные комментаторы, эта первая сутра есть не что иное, как заглавие — это все равно, как бы мы сказали: теперь начинается философия обязанности или философия Джаймини.

Дхарма, которую мы переводим как «обязанность», относится к актам предписываемого долга, главным образом к жертвоприношениям. Утверждают, что слово это среднего рода, когда его употребляют в этом последнем значении — отличие вполне естественное, хотя в сутрах и вообще в известной нам литературе доказательств на это почти не имеется.

Эта *дхарма* (обязанность) предписывается в брахманах; и они вместе с *мантрами* считаются составляющими всю Веду, так что то, что не мантра, есть брахмана, а что не брахмана, есть мантра. Брахманы состоят из *видхи* (предписаний), требований и из *артхавад* (толкований). Предписания имеют в виду или заставить нас сделать то, что не

делалось раньше, или сообщить нам то, что раньше нам не было известно*. Далее *видхи*** делится на *утпатти-видхи*, первоначальные или общие предписания, вроде *агнихотра-джухоти* — (он совершает жертву Агни), и на *винийога-видхи*, указывающие на способ совершения жертвы. Последнее включает предписание разных подробностей, например, *дадхна-джухоти* (он совершает жертвоприношение кислого молока) и т. д. За этим следует *прайога-видхи*, определяющая точный порядок жертвоприношений, и, наконец, имеется последний разряд предписаний, определяющих, кто пригоден для совершения акта жертвоприношения. Эти предписания называются *адхикаравидхи*.

Гимны или формулы, употребляемые при жертвоприношении, хотя и признаются обладающими также трансцендентальной или таинственной силой — *анурвой* — понимаются Джаймини как имеющие главным образом целью напомнить приносящему жертву о богах, которые принимают его жертвенные дары.

Джаймини настаивает также на том, что он называет *намадхей* — техническое название каждой жертвы, вроде *агнихотры*, *даршапурнамасы*, *удбхид* и т. д. Эти названия встречаются в брахманах, и они считаются важными для определения характера жертвы; несомненно, они и были таковыми. *Нишедхи* (воспрещения) не требуют объяснения. Они просто говорят, чего не следует делать при жертвоприношении. Наконец, *артхавады* — это места в брахманах, объясняющие известные вещи; они различны по своему характеру, это — толкования, комментарии или объяснительные утверждения.

СОДЕРЖАНИЕ ПУРВА-МИМАНСЫ

Всего лучше изложить главное содержание сутр Джаймини, как его излагает Мадхава в Ньяя-мала-вистаре***. Миманса состоит из двенадцати книг. В первой обсуждается авторитетность тех коллекций слов, которые отдельно понимаются под терминами: *видхи* (предписания), *артхавада* (объясняющее место), *мантра* (гимн), *смрити* (предание) и *намадхей* (имя). Во второй мы находим некоторые вспомогательные рассуждения; например, об *анурве*, относительно различия разнообразных обрядов, опроверже-

* Ригведа-бхашья, т. I.

** Тибо. Артхасанграха.

*** Перевод Сарвадаршана-санграхи Коуэля и Гуга.

ние ошибочно приводимых доказательств и различия совершения обрядов при обязательных и добровольных приношениях. В третьей книге рассматривается *шрути* (откровение), *линга* (знак или смысл места), *вакья* (контекст) и т. д. и их относительное значение, когда они противоречат друг другу; потом обряды, именуемые *пратипатхикармани* — вещи, упоминаемые мимоходом, *анафрахьядхита* — вещи, составляющие дополнение, аксессуар к главным объектам, например *праяджа*, и т. д., и обязанности приносящего жертву. Главный предмет четвертой книги — это влияние главного и подчиненного обрядов на другие обряды — плод, приносимый *джуху*, когда оно состоит из *butea frondosa* и т. п., и игра в кости и пр., составляющая часть жертвы *раджасуи*. Предмет пятой книги — порядок различных мест откровения (*шрути*) и т. п., порядок различных частей жертвоприношений (например, порядок семнадцати животных при жертве ваджапеи), умножение и неумножение обрядов, и относительная сила слов *шрути*, порядок упоминования и т. д. как определяющие порядок жертвоприношения. Шестая книга говорит о лицах, имеющих право приносить жертвы, об их обязательствах, о замене предписанных материалов, о замене потерянных или поврежденных жертв, об искупительных обрядах, о приношениях *саттвы*, о приличных даяниях и о различных платах за жертвоприношение. В седьмой книге трактуется о способах перенесения обрядов одной жертвы на другую по прямой заповеди текста вед или на основании вывода из «имени» или «знака». В восьмой говорится о перенесении в силу ясно или неявно выраженного «знака» или в силу преобладающего «знака», а также о случаях, когда перенесение не происходит. В девятой книге рассуждение начинается с приспособления (уха) гимнов, когда их цитируют в иной, новой связи; далее говорится о приспособлении *саман* и *мантр* и о связанных с этим побочных вопросах. В десятой книге обсуждаются случаи, когда несовершенство первичного обряда включает и несовершенство (*preclusion*) обрядов, от него зависящих, и случаи, когда обряды исключаются потому, что другие обряды произвели их специальные результаты, а также приношения *граха*, отдельные *саманы* и различные другие вещи, так же как и разного рода отрицания. В одиннадцатой книге мы находим случайное упоминание о *тантре*, а потом более полное обсуждение *тантры*, при которой отдельные акты соединяются в один, и *авана* — совершение акта не более

одного раза. В двенадцатой книге идет обсуждение о прасандже, когда обряд совершается с одной главной целью, но с дальнейшими случайными последствиями, и о *тантре* — соединении конкурирующих обрядов (самуччхая) и о выборе из них.

Из этого изложения содержания видно, что Платону или Канту тут нечему было бы научиться. Но нам приходится брать философские системы такими, какими они были; и мы испортили бы изображение философской жизни в Индии, если бы не рассмотрели их рассуждений в пурва-мимансе относительно жертвоприношений. Но и тут, однако, имеются места, относящиеся к философии, например глава о *праманах* (источниках знания), от отношении между миром и мышлением и тому подобных вопросах. Правда, что большинством таких вопросов занимаются также и другие философские системы, но они являются особенно интересными в изложении обрядовой пурва-мимансы.

ПРАМАНЫ У ДЖАЙМИНИ

Если обратимся теперь к объяснению пурва-мимансы относительно *праман* (мерила знания или авторитетов) как к законным средствам знаний, то мы снова должны заметить, что ведантисты не обращали на них особого внимания, хотя и были знакомы с тремя основными *праманами*: чувственным восприятием, выводом и откровением. Пурва-миманса, наоборот, посвящала много внимания этому вопросу и признавала пять *праман*: 1) *пратьякша* (чувственное восприятие), когда органы находятся в действительном соприкосновении с объектом; 2) вывод — *анумана*, т. е. усвоение невидимого члена известной ассоциации (*вьяпти*) при посредстве восприятия другого, видимого члена; 3) *упамана* (сравнение) — знание, вытекающее из сходства; 4) *артханатти* (предположение) — знание, получаемое не от самой воспринимаемой вещи, а от другой, предполагаемой первой вещью; 5) *шабда* — словесное сведение, получаемое от авторитетного источника. Одна из школ *мимансаков* (последователи Кумарилы Бхатты) кроме того признавали 6) *абхаву* (небытие), которое, по-видимому, есть только подразделение вывода, как, например, вывод о сухости почвы от небытия или отсутствия туч и дождей.

Все эти источники знания рассматривались последователями мимансы (мимансаками); и любопытно, что они признавали такое большое количество этих источников, хотя

для их настоящих целей, для установления характера обязанности (дхармы), практически они допускали только одну из *праман*, именно писание (шабду). Они утверждали, что долг, обязанность не могут основываться на человеческом авторитете, т. к. должностное, лежащее в основании всякой обязанности, может исходить только от авторитета сверхчеловеческого и непогрешимого, а такого авторитета найти нельзя, за исключением вед. Само собой разумеется, что *onus probandi*, обязанность доказать сверхчеловеческое происхождение вед, лежит при этом на Джаймини, и мы далее увидим, как он исполнил эту обязанность.

СТИЛЬ СУТР

Прежде чем приступить к рассмотрению вопросов, о которых трактуется в пурва-мимансе, следует сделать несколько замечаний об особенностях строения сутр. Для того чтобы вполне исчерпать вопрос и в конце прийти к определенному мнению, авторы сутр начинают констатированием всевозможных возражений, которые могли быть сделаны против их мнений. Если возражения не были вполне нелепыми, они имели право на рассмотрение; и это называли *пурвапакша* (первой частью). Затем следовал ответ на все эти возражения, и это называли второй частью (уттарапакша); только тогда мы приходим к окончательному выводу — заключению (сиддханте). Такая система исчерпывает вопрос и имеет многие преимущества, но она имеет и ту невыгоду, что читатель без комментария часто недоумевает, где оканчиваются аргументы *contra* и начинаются аргументы *pro*. Иногда в этом отношении не согласны и сами комментаторы. Иногда казус, или *адхикарана*, излагается не в трех членах, а в пяти, а именно:

1. Субъект, подлежащий объяснению (вишая).
2. Сомнение (саншая).
3. Первая сторона вопроса и взгляд *prima facie* (пурвапакша).
4. Доказываемое заключение (сиддханта).
5. Связь (самджати).

Это иллюстрируется в комментарии на первую и вторую сутры мимансы*, где объясняется, что следует поддерживать желание познать обязанность и потом определить долг (драхма), который признается местом, возбудившим вопрос

* Сарвадаршана-санграха, перевод Коуэля и Гуга, Сиддханта Дипика, 1898 г.

о нем, т. е. местом из вед. Тут нужно обсудить (вишая) вопрос, действительно ли необходимо изучение долга в мимансе Джаймини. *Пурвапакша*, конечно, говорит: нет, ибо когда говорится, что следует изучить веды (*Vedo dhyetavyah*), то это ясно обозначает, что их или следует понимать как и другие книги, которые мы читаем, или что их следует заучивать наизусть без всякой попытки со стороны ученика понять их, просто как дело, доброе само по себе, награда за которое на небеси. Таков обыкновенный взгляд у брахманов; т. к. у них не было книг, то они выработали весьма совершенную систему для запечатления текстов в памяти молодых людей, заставляя их каждодневно заучивать известное количество стихов или строчек, без всякой попытки заставить их понять то, что они учили, и уж только потом давая им ключ к пониманию значения выученного. Это буквальное заучивание вед считалось чрезвычайно похвальным; некоторые утверждали даже, что веды более действительны, когда их не понимают. Это действительно было не записывание, а запечатление, и без этого мнемоническая литература была бы просто невозможной. Как мы уговариваем наших наборщиков не пытаться понимать то, что они набирают, так и учеников индусов предупреждали против такой опасности; и действительно им удавалось заучивать наизусть длиннейшие тексты, сначала даже не пытаясь понять их смысл. Нам подобная система представляется почти невероятной, но в древние времена не была возможна никакая другая система, и мы не имеем права не верить в это, т. к. и в настоящее время эта система изучения существует в Индии. Только после того как текст таким образом запечатлелся в памяти, появлялась необходимость истолкования или понимания его. И тут опять-таки самые просвещенные из индийских богословов доказывают, что заповедь вед «Веда должна быть пройдена» (*Vedo dhyetavyah*), т. е. приобретена, заучена наизусть, предполагает: Веда должна быть понятна, и такое разумное изучение предпочтительнее чисто механического, хотя и за него можно получить чудесные награды.

Но если это так, то, спрашивается, зачем же нужна миманса? Ученик заучивает наизусть Веду и учится понимать ее в доме учителя. После этого он обмывается, женится и устраивает свой дом, так что действительно нет и времени для изучения мимансы. Поэтому воображаемый противник (*Пурвапакшин*) говорит, что изучение мимансы совсем и не необходимо, т. к. оно не основано на определенной заповеди священного писания. Но тут выступает Сиддхантин и

говорит, что место из *шрुти* (откровения), предписывающее омовение ученика (то есть окончание им изучения вед) по возвращении его домой, не нарушается изучением мимансы, т. к. не сказано, что он должен омыться тотчас же по окончании своего учения, и т. к., хотя его изучение текста вед во всех отношениях полезно, но подробное изучение правил вед относительно жертвоприношений, даваемое мимансой, не может считаться излишним как средство для достижения высшей цели изучения вед, т. е. надлежащего исполнения ее заповедей.

Эти соображения, приводимые для доказательства окончательного заключения (сиддханти), вероятно, подходят под рубрику, называемую связью (самджати), хотя признаю, что значение этого термина для меня не вполне ясно. Кроме того, в этом рассуждении имеются пункты, например, о так называемых четырех *крмянхал*, относительно которых было бы желательно иметь более подробные объяснения.

СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЕДЫ

Далее идет рассуждение о другом и более важном вопросе, именно о том, обладает ли Веда высшим авторитетом, если она — произведение человека или какой-либо вдохновенной личности или она есть то, что мы называем откровением. Если она есть произведение личности, то подобно всякому другому произведению человеческой руки она не может установить обязанности и не может обещать награду, которая и служит мотивом исполнения обязанности, и в особенности награду на небеси, которую Веда всегда обещает всем, совершающим жертвоприношения. Из этого следовало бы, что или Веда совсем не имеет какого-либо обязательного авторитета или что она не может быть произведением человека. Такова дилемма, вытекающая из убеждений, прочно укоренившихся в умах древних индийских богословов, и интересно видеть, как они пытаются обойти все затруднения, вытекающие из постулата, что Веда должна быть произведением нечеловеческого, а божественного автора. Это интересно и для нас, хотя бы самые аргументы и не представлялись нам убедительными. Очевидно, что даже одна постановка такого вопроса, как вопрос о том, есть ли книга откровение, доказывает значительное развитие религиозного и философского мышления, и я сомневаюсь, чтобы такой вопрос возникал в древней литературе

какой-нибудь страны кроме Индии. У евреев, без сомнения, тоже были священные книги, но эти книги, хотя и священные, не считались ими произведениями самого Иеговы. Признавали, что они были составлены, если не записаны, личностями историческими, хотя бы, как это было по отношению к Моисею, они повествовали о смерти их предполагаемых авторов. Философы мимансы, вероятно, начали бы доказывать, что автор не может рассказывать о своей собственной смерти и что поэтому десятикнижие должно считаться произведением сверхчеловеческого автора; некоторые из наших теологов весьма недалеки от подобных же взглядов. Для брахманов всякая часть вед, даже тогда, когда она приурочивалась к имени человека или к исторической личности, была сверхчеловеческой, вечной и непогрешимой, так же, как Евангелие для некоторых христианских богословов, хотя они в то же время утверждают, что Евангелия суть исторические документы, написанные неучеными людьми или апостолами — св. Марком или св. Иоанном. Посмотрим же, как миманса управляет с вопросом об *апурушеятве*, т. е. о нечеловеческом происхождении вед.

Вдохновение в обычном смысле слова не могло бы удовлетворить этих ортодоксальных индийских философов, потому что, как они верно говорили, это не исключило бы возможности ошибки: как бы ни было истинно благовестие, человек, воспринявший его, всегда был бы возможным источником ошибки, поскольку он может не понять или не так истолковать подобное благовестие. Даже чувства, говорят они, могут обманывать нас, так что мы перламутр принимаем иногда за серебро; понятно, что мы еще более не способны понимать откровения.

Но прежде всего надо узнать, как же брахманы, и в особенности последователи мимансы, пытались доказать сверхчеловеческое авторство вед.

Приведу слова Мадхавы из введения к его комментарию Ригведы. Он крупный авторитет по вопросам, связанным с пурва-мимансой, и написал Ньяя-мала-вистару — исчерпывающий трактат по этому предмету. Во введении он прежде всего устанавливает авторитет *мантр* и *брахман*, как *виддхи* (правил), так и *артхавад* (толкований), доказывая их доступность для понимания, что отрицалось. Далее он приступает к доказательству сверхчеловеческого авторства вед (*апурушеятва*) согласно сутрам Джаймини.

«Некоторые, — говорит он (и тут он, конечно, имеет в виду пурвапакшинов, признанных возражателей), — поддер-

живают приближение к ведам», т. е. они утверждают, что веды — новейшего происхождения так же, как Раджхувамса Калидасы и другие поэмы. Веды, продолжают они, имеют начало, они не вечны и потому в них указывается на людей как их авторов. Как известно, что авторами Махабхараты и Рамаяны были Вьяса и Вальмики и т. д.; так и по отношению к Катхаке, Каутхуме, Тайттирии и других отделов веды Катха и другие даются нам как имена авторов этих частей вед, и из этого следует, что веды суть произведения людей.

Если на это ответить, что такие имена, как Катха и другие, обозначают просто людей, бывших учителями и передававших устные предания, то у Пурвапакшина готово новое возражение — а именно, что веды должны быть человеческого происхождения, т. к. в них упоминается и о мирских делах. Так например, в ведах мы читаем о Бабаре Правахани, о Кусурувинда Уддалаки и т. д. Потому веды не могли существовать во времена, предшествующие упоминаемым в них личностям, и потому они не могут быть доисторическими, довременными и вечными. Из этого видно, что веды считались не просто откровением, сообщенным историческим личностям, а существующими от века, до начала всех времен. Поэтому мы понимаем, почему в следующей сутре, которая есть *сиддханта* (окончательное заключение), Джаймини ссылается на предыдущую сутру, в которой он доказывал, что даже отношение слов к их значению вечно. Этот вопрос обсуждался раньше в виде ответа неизбежному спорщику Пурвапакшину, утверждавшему, что отношение слов к их значению условное, установленное людьми и потому столь же подтвержденное ошибками, как и показания наших чувств. Если мы можем принимать перламутр за серебро, то, разумеется, мы можем заблуждаться относительно значения слов, а стало быть, и относительно значения слов вед. Поэтому Джаймини прежде всего желает здесь напомнить, что сами слова вед сверхъестественные или сверхчеловеческие, что даже сам звук их вечен, и потом уж он приступает к ответу на возражения, основанные на таких именах, как Катхака или Бабара Правахани. Он отвечает указанием, что Катха не составил известную часть Вед, а только передал ее и что Бабара Правахани — это не имя человека, а название ветра, что *бабара* — подражание звуку, а *правахана* значит «увлекать с собой».

Затем следует новое возражение, основанное на том факте, что в ведах мы встречаем невозможные и даже неле-

пые вещи; например, мы читаем, что деревья или змеи совершали жертвоприношения и что старый бык пел безумные песни*. Поэтому еще раз утверждается, что веды должны были быть сочинены людьми. Ортодоксальный Джаймини отрицает это, т. к. если бы они были сочинены людьми, в них не было бы предписаний совершать жертвоприношения, вроде джвѣтиштомы, как средства достижения *сварги* (рая), т. к. ни один человек не может знать ни таких средств, ни их следствий — и однако такие предписания относительно *джвѣтиштомы* и других жертв вроде этой существуют. Предписания, вроде того: «Пусть человек, желающий рая, приносит жертву *джвѣтиштомы*», — не похожи на слова сумасшедшего; наоборот, они очень разумны, т. к. указывают объект (рай), предлагают средства (сома) и т. д. и упоминают о всех вспомогательных действиях (дикшанья и пр.). Мы видим, стало быть, что заповеди вед не непонятны и не нелепы. И если мы и находим там места, вроде того, где говорится о деревьях и змеях, совершающих известные жертвоприношения, то мы должны признавать их *артхавадами* (толкованиями), заключающими в себе просто восхваление известных жертвоприношений; так что эти места означают следующее: если даже деревья и змеи совершают их, то тем более должны делать это существа разумные.

Так как в ведах нельзя найти пробелов, которые необходимо сопутствуют работе человека, то Джаймини торжественно заключает, что невозможно сомневаться в их сверхчеловеческом происхождении и в их авторитете.

Этого достаточно, чтобы дать общее представление о характере пурва-мимансы. Мы можем удивляться тому, что ее признавали философской системой, стоящей наряду с утара-мимансой, или ведантой, но, по-видимому, известное значение она получила скорее в силу своего метода, чем в силу обсуждаемых ею предметов. Этот метод обсуждения вопросов был принят и в других отраслях обучения; например, он применялся судебными властями при исследовании спорных юридических вопросов. Мы находим его также и в других системах философии как признанный метод обсуждения различных мнений, прежде чем прийти к окончательному заключению.

Некоторые вопросы, обсуждаемые Джаймини, очень любопытны: например, вопрос об авторитете предания как отличного от откровения; вопрос о том, следует ли следо-

* См. Мюллер. — OST.II.

вать признанным обычаям известных стран или нужно отвергнуть их; вопрос о том, нужно ли считать слова правильными или неправильными; или о том, может ли хорошее или дурное дело, несмотря на протекшее после совершения его время, произвести для совершившего хорошие или дурные последствия. Все это, конечно, интересно для изучающего индийскую литературу, но навряд ли это интересно для изучающего философию.

ПРЕДПОЛАГАЕМЫЙ АТЕИЗМ ПУРВА-МИМАНСЫ

Следует обратить внимание еще на один вопрос, а именно на обвинение мимансы Джаймини в атеизме. После того, что мы говорили об этой системе, о ее отношении к ведам, о защите их характера как откровения, о требовании добросовестного соблюдения предписываемых ими обрядов, такое обвинение должно представляться нам очень странным. И тем не менее его предъявляли и в древности и в Новое время. В древности философ Кумарила Бхатта сообщает, что миряне считали мимансу *локаятой**, т. е. системой атеистической, и он желает доказать, что миманса ортодоксальна. Профессор Банерджи говорит, что другой комментатор мимансы — Прабхакара — открыто признавал эту систему атеистической, и мы находим одно место в Падмапуране, где высказывается такое же мнение. И однако тут; кажется, было какое-то недоразумение. Атеистическими всегда называли многие вещи, так что большинство пантеистических систем — веданту так же, как и Спинозу, — обвиняли в атеизме. Причина этого следующая. Автор веданта-сутр Бадараяна, установив вездесущие Брахмана (III, 2, 36–37), цитируя известное количество мест из вед — вроде того, что «Брахман есть все это» (Мунд.-уп., II, 2, 11), или «Я есть все это» (Чх.-уп., VII, 25, 2) — переходит к доказательству (III, 2, 38), что награда за все дела также прямо или косвенно исходит от Брахмана. По этому вопросу имеются, однако, два мнения: одно, что сами дела приносят свои плоды без всякого божественного вмешательства, а в тех случаях, когда плоды не появляются немедленно, существует сверхчувственное начало, именуемое *анурва*, которое есть прямой результат дела и производит плоды по-

* По объяснению Чэйлдерса, *локаята* — это спор о баснях или нелепостях, но в Амбаттха-сутте (I, 3) о *локаяте* упоминается как о части изучений, необходимых для брахмана.

зднее; другое мнение, что все действия прямо или непрямо награждаются Господом. Последнее мнение, принимаемое и Бадараяной, поддерживается цитатой из Бр.-уп. (IV, 4, 24): «Это есть великое, нерожденное я, дарующее пищу, дарующее богатство». Джаймини, как сообщает в следующей сутре Бадараяна, держится первого мнения. Заповедь, что «тот, кто желает небесного мира, должен приносить жертву», предполагает, говорит он, вознаграждение жертвователя при посредстве самой жертвы, а не другого какого-нибудь деятеля. Но трудно понять, каким образом жертва, раз она совершена и окончена, может произвести награду. Чтобы объяснить это, Джаймини принимает, что существует результат, т. е. нечто невидимое, род состояния, последующего за делом, или невидимое состояние, предшествующее результату, нечто чудесное (апурва), представляющее вознаграждение, присущее доброму делу. Он прибавляет к этому, что если допустить, что сам Господь дает награды и наказания за человеческие дела, то нам часто пришлось бы обвинять его в жестокости и в несправедливости, и что поэтому гораздо лучше признать, что все дела, как дурные, так и хорошие, производят свои собственные результаты или, говоря иными словами, что Бог не необходим для морального управления миром.

Таково настоящее значение несогласия между Бадараяной и Джаймини. Джаймини не хочет сделать Господа ответственным за господствующую, по-видимому, в мире несправедливость и потому видит везде причину и следствие, а в неравенствах и в недостатках мира видит естественный результат длящегося действия добрых или злых дел. Конечно, это не атеизм, а скорее попытка оправдать Бога от обвинений в жестокости и в несправедливости, часто предъявляемых к нему. Это была просто попытка оправдания мудрости Божьей, древняя теодицея, которая, что бы мы ни думали о ней, наверное, не заслуживает названия атеизма.

Но Бадараяна думал иначе и, говоря о себе, он заявляет: «Бадараяна думает, что Господь есть причина плодов действий»; он прибавляет, что Господь есть причина даже самих действий, что мы знаем из известного места вед (Кауш.-уп., III, 8): «Он заставляет желающего идти вверх от этих миров делать добрые дела, а желающего идти вниз от этих миров делать злые дела».

В атеизме слишком часто обвиняют тех, которые отрицают некоторые свойства, приписываемые Божеству, но отнюдь не отрицают вследствие этого его существования.

Когда последователей мимансы называют атеистами, то это означает только то, что они по-своему пытаются оправдать пути Божьи. Но раз их назвали атеистами, их начали обвинять во многом. В одном месте из новейшего произведения — Видван-модатаранджини, приводимом профессором Банерджи, мы читаем: «Они говорят, что нет Бога, или творца мира, что мир не имеет хранителя или разрушителя, ибо всякий человек получает награду соответственно делам своим. Что нет также и творца вед, ибо слова их вечны и вечно их распределение.

Авторитетность вед самоочевидна, потому что если они установлены от века, то каким же образом они могут быть зависимы от чего-либо, кроме себя самих?» Это указывает, насколько ведантисты не понимали последователей мимансы и насколько враждебно Шанкара относился к Джаймини. В этом случае в Индии произошло то, что происходит всегда, когда люди вместо того, чтобы обсуждать идеи, прибегают к ругательствам. Конечно, Божество, не заставляющее нас действовать и не вознаграждающее или не наказывающее нас само, от этого не перестает быть существующим Божеством. Новые ведантисты настолько увлекаются своим понятием о Божестве, т. е. о Брахмане или об Атмане, что не колеблются обвинять людей, не согласных с ними, в атеизме, как это делал, например, в 1896 году Вивекананда в своей речи о практической веданте: «Тот, кто не верит в себя, — атеист; веданта называет атеизмом неверие в славу вашей собственной души».

ФИЛОСОФСКАЯ ЛИ СИСТЕМА ПУРВА-МИМАНСА?

Повторяю еще раз, что, давая пурва-мимансе место среди шести систем индийской философии, я главным образом руководствовался тем соображением, что она с индийской точки зрения всегда рассматривалась как философская система и что при ее исключении из числа философских систем образовался бы известный пробел в общем обзоре философского мышления Индии. Некоторые туземные философы заходят так далеко, что не только называют обе системы — Бадараяны и Джаймини — одинаковым именем мимансы, но и признают их составляющими единое целое. Они принимают слова первой сутры философии веданты: «Теперь, стало быть, желание узнать Брахмана», — как указывающие на сутры Джаймини и потому как на предполагающие, что пурва-мимансу следует изучать раньше,

а уже затем приступать и к изучению уттара-мимансы. Кроме того, авторы других пяти философских систем часто ссылаются на Джаймини как на независимого мыслителя, и хотя его рассуждения о жертвенной системе вед и кажутся нам не заслуживающими названия философской системы, он тем не менее рассуждал и о многих вопросах, несомненно, входящих в сферу философии. Наши представления о философской системе отличаются от индийского понятия о *даршане*. В первоначальном своем значении философия — любовь к мудрости — близка к санскритской *gignasa*, желанию знать, если не желанию быть мудрым. Если мы будем толковать термин «философия» в смысле исследования наших средств познания (*epistemologia*) или, следуя Канту, в смысле изыскания границ человеческого знания, то не найдем в Индии ничего, соответствующего этому значению. Даже веданта, поскольку она основывается не на независимом мышлении, а на авторитете откровения (*шрути*), утратит для нас свое право на название философии. Но нам достаточно отвергнуть притязания на непогрешимость, приписываемую Бадараяной заявлениям мудрецов упанишад, и считать их простыми человеческими исканиями истины, и в систематическом изложении этих заявлений, сделанном Бадараяной, мы найдем настоящую философию, полный взгляд на Космос, в котором мы живем, подобный взглядам, защищаемым великими мыслителями философских стран Греции, Италии, Германии, Франции и Англии.

Рассмотрев две признанные системы индийской философии, поскольку это представлялось необходимым в общем обзоре деятельности древних мыслителей Индии, мы должны теперь вернуться назад и снова забраться в густую и почти непроницаемую чащу мышления, из которого в различных направлениях расходились все пути, ведущие к настоящим, определенным философским системам. Одна из них, и, по моему мнению, самая важная для всего умственного развития Индии, — веданта — была изображена мною по крайней мере в ее главных очертаниях.

Мне представляется нежелательным приступить здесь к исследованию того, что называют позднейшей ведантой, которую мы можем изучать по таким произведениям, как Панчадаши или Веданта-сара и по многим популярным трактатам, как в стихах, так и прозаическим.

СМЕСЬ САНКХЬИ С ПОЗДНЕЙШЕЙ ВЕДАНТОЙ

Было бы, однако, неверно и не исторично считать такое позднейшее развитие веданты простым ухудшением или извращением старой философии. Несомненно, что она несколько запутана сравнительно с системой, излагаемой в старых сутрах веданты; она есть то, чем сделалась веданта, обсуждаемая и изучаемая в различных философских школах в средневековой и современной Индии. Всего более в этой системе нас удивляет смесь идей веданты с идеями, заимствованными, по-видимому, от санкхьи, а также и от йоги и он ньяи. Но и тут трудно решить, были ли эти идеи действительно заимствованы от этих систем в их законченном виде или они были первоначально общей собственностью, в позднейшее время присвоенной той или другой из шести философских систем. В Панчадаши, например, мы встречаем идею о *пракрити* (природе) — идею, которую мы привыкли считать специальным достоянием системы сан-

кхьи. Тут *пракрити* признается отражением или, как сказали бы мы, тенью Брахмана; она находится во владении трех *гун* (элементов): доброты, страсти и мрака или, как объясняют иногда, — добра, безразличия и зла. Эта теория трех *гун* не встречается, однако, в первоначальной веданте; по крайней мере ее нет в чисто ведантических упа-нишадах, и в первый раз она появляется в Шветашватара-упанишаде. Потом в позднейших ведантических произведениях *авидья* и *майя* употребляются как синонимы, и если их различают, то они признаются происходящими от более или менее чистого свойства или субстанции*. Всеведущий, но личный Ишвара признается здесь отражением *майи*, но подчинившим ее себе, а индивидуальная душа (праджна или джива) изображается подчиненной *авидье* и разнообразной вследствие разнообразия *авидьи*. Индивидуальная душа, как одаренная каузальным или тонким (невидимым) телом, верит, что тело принадлежит ей, и от этого происходят разнообразные заблуждения и страдания. Что касается развития мира, то сообщается, что *пракрити*, находящаяся во власти мрака, по приказанию Ишвары производит элементы эфира, воздуха, огня, воды и земли, которыми должны пользоваться, т. е. которые действуют на индивидуальные души.

Навряд ли мы ошибаемся, признав во всем этом влияние идей санкхьи, затемнивших и испортивших монизм веданты, монизм чистый и простой. В настоящей философии веданты нет места для Второго, или для *пракрити*, а также для трех *гун*, да и вообще ни для чего реального рядом с Брахманом.

Мы не знаем, каким образом объяснить это влияние: возможно, что в древние времена существовало также влияние одной философии на другую, потому что даже в некоторых из упанишад мы видим некоторую смесь того, что впоследствии сделалось специальными учениями веданты, санкхьи и йоги. Следует помнить, что в Индии навряд ли существовало даже представление о частной собственности на какую-либо философскую истину. Личность, как мы говорили раньше, не имела значения и не могла оказывать такого влияния, которое оказывали в Греции такие мыслители, как Сократ или Платон. Если можно доверять описаниям индийской жизни, исходя-

* Я здесь перевожу слово *саттва* словом *субстанция*, потому что смысл фразы едва ли позволяет принимать *саттву* за *гуну* добра.

щим от самих индусов, а также и от приходивших с ними в соприкосновение лиц других национальностей, от завоевателей-греков или от пилигримов-китайцев, то мы поймем, что истина, или то, что считали истиной, считалась в Индии не частной, а общей собственностью. Если происходил обмен идей между индийскими искателями истины, то, скорее, ради сотрудничества для достижения общей цели, чем ради отстаивания притязаний на оригинальности или на первенство отдельных учителей. В древние времена в Индии никому и в голову не приходило, что один человек должен писать книги и публиковать свои философские взгляды, что другой должен читать и критиковать эту книгу и продолжать работу, оставленную ему его предшественниками. Если А ссылался на В, часто, как говорили, ради простой вежливости (пугартха), то и В ссылался на А; но никто не стал бы утверждать, как это часто бывает у нас, что он предупредил открытие другого или что кто-нибудь украл у него его идею. По мнению индусов, истина не такой товар, который мог быть украден. Единственное, что могло случиться и что случилось, так это то, что известные мнения, обсуждавшиеся, критикуемые и вообще принятые в одной роще (ашрама), в одном саду (арама) или в одном религиозном поселении (паришад), со временем собрались членами такого поселения и приводились в более или менее систематическую форму. Какова была эта форма в древние времена, мы это видим из брахман и в особенности в упанишаде, т. е. заседании, собрании учеников вокруг учителей, или позже — из сутр. Нельзя сомневаться в том, что эти сутры по своей систематической форме предполагают продолжительный и непрерывный умственный труд; мне кажется даже затруднительным объяснить их оригинальную литературную форму иначе, как тем, что они предназначались для заучивания наизусть, и тем, что они с самого начала сопровождались комментариями, без которых они были бы совершенно непонятны. Я уже раньше заметил, что этот весьма оригинальный стиль сутр получил бы самое лучшее историческое объяснение, если бы можно было доказать, что они были первыми попытками письменности в Индии. Какова бы ни была точная дата введения алфавита *sinistrorsum* и *dextrorsum* (от левой руки к правой и от правой к левой; в Индии, несмотря на все старания, до сих пор не открыто ни одной надписи, которую с досто-

верностью можно было бы отнести к периоду до Ашоки, в третьем веке до н. э.), всякий ученый-классик знает, что всегда бывает очень продолжительный промежуток времени между употреблением алфавита для надписей и его употреблением для литературных целей. Люди обыкновенно забывают, что период, когда существует писаная литература, требует публики, и большой публики, умеющей читать, потому что предложения без спроса не бывает. Мы не должны забывать и о том, что старая система мнемонической литературы (парампара) считалась чем-то священным и нелегко уступала свое место литературе писаной. Эта старая мнемоническая система поддерживалась строгой дисциплиной, составлявшей главную часть установленной системы воспитания в Индии, как это подробно изображается в Пратисакхьях. Тут нам объясняют, при посредстве какого процесса существовавшая в то время литература, главным образом священная, прочно запечатлевалась в памяти молодых людей. Эти молодые ученики фактически были книгами, а мозг был бумагой. Нам очень трудно представить себе подобное положение литературы, и переход от него к литературе писаной должен был отмечать новое направление в умственной жизни всего народа или по крайней мере образованных классов. Всякий, кому приходилось вступать в отношения с пандитами Индии, знает, какие поразительные вещи могут делаться этой дисциплиной памяти даже в настоящее время, хотя она уже и вымирает от появления печати, и в особенности печатных изданий их священных книг. Мне едва ли нужно говорить, что если мнение Бюлера о введении торговцами-путешественниками семитического алфавита около 800 или 1000 года до н. э. и не было простой гипотезой, то это все же доказывало бы существование тысячелетней литературы в то время. Приспособление семитического алфавита к фонетической системе, выработанной в Пратисакхьях, могло произойти в третьем, может быть, в четвертом веке до н. э., но пользование этим алфавитом для надписей начинается только с середины третьего века; хотя мы и не можем отрицать возможности употребления его в то же время и для литературных целей, подобная возможность была бы очень ненадежным руководителем в хронологии индийской литературы.

Но каково бы ни было происхождение оригинальной литературы сутр — и я свое мнение выдаю только за гипо-

тезу, — все ученые, вероятно, согласятся с тем, что эти сутры не могли быть делом одного философа и что в них мы имеем окончательный результат целых веков мышления, результат работы многих мыслителей, имена которых забыты и никогда не будут открыты.

ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ДРЕВНОСТЬ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ И СУТР

Если мы будем помнить об этом, мы поймем, что на вопрос о том, следует ли рассматривать какой-либо текст одной из шести философских систем, которые мы знаем, как более древний по сравнению с другими, действительно ответить совершенно невозможно. Признаки определения относительной древности литературных произведений, применяемые к литературе европейской, неприменимы к литературе Индии. Так, например, когда один греческий писатель цитирует другого, мы имеем право признать этого последнего предшественником или современником первого. Но из того факта, что Джаймини цитирует Бадараяну, а Бадараяна Джаймини, что в их системах заметно знакомство с другими пятью философскими системами, мы еще не имеем права делать какого-либо вывода относительно распределения этих систем в хронологическом порядке. Канада, знакомый с Капилой, несомненно, критикуется Капилой, по крайней мере в тех сутрах Капилы, которые мы знаем. Капила, которому приписываются сутры санкхьи, принимает одну из сутр Бадараяны (IV, 1, 1) и буквально воспроизводит ее в своем произведении (IV, 3). То же самое он сделал и с сутрами йоги (I, 5; II, 46), воспроизведенными в сутрах санкхьи (II, 33; III, 34; VI, 24), которые нам известны. Канада был, очевидно, знаком с Готамой, а Готама в свою очередь, нападает на некоторые из учений Капилы и Бадараяны. Предполагали, что Патанджали старше авторов всех других систем, т. к. он их игнорирует. Но все подобные заключения, вполне законные относительно греческой и латинской литератур, не имеют никакого значения относительно истории литературы Индии, т. к. в течение ее мнемонического периода многое могло быть прибавлено и многое выпущено раньше того времени, когда каждая система получила ту форму, в какой мы знаем ее.

ДРЕВНОСТЬ СУТР КАПИЛЫ

Дошедшие до нас сутры Капилы не были произведением основателя этой системы, так что гораздо вернее будет

признать их последним приведением в систему доктрин, накопившихся в одной из философских школ в течение целых веков преданий (парампара). Легко усмотреть, что философия йоги предполагает существование философии санкхьи; но хотя Патанджали, предполагаемый автор сутр йоги, относится ко второму веку до н. э., теперь вообще признается, что известные нам сутры санкхьи не могут быть старше четырнадцатого века до н. э. Необходимо различать шесть философских систем как шесть направлений мышления, от сутр, в которых изложены их учения и которые дошли до нас как самые древние из известных нам памятников. Йога, как технический термин, встречается раньше названий других философских систем. Это название встречается в Тайттирия-упанишаде, в Катха-упанишаде и упоминается в таком древнем памятнике, как Ашвалаяна-грихья-сутры. В Майтри-упанишаде (VI, 10) мы встречаем даже упоминание о йогах (последователях йоги). Но из этого совсем не следует, что йога, известная в те древние времена, была той же самой, какую мы знаем из сутр Патанджали, из сутр философии йоги. В так называемых классических упанишадах мы напрасно искали бы название санкхьи или веданты; но санкхья встречается в смеси санкхья-йоги в Шветашватара-упанишаде (VI, 13) и в некоторых из младших упанишад. Следует заметить, что и веданта в первый раз встречается в той же Шветашватаре (VI, 22), а позже — в младших упанишадах. Все эти указания могут быть ценными для хронологических целей. В Бхагавадгите (II, 39) мы встречаем слово *санкхья* как название философской системы, а также как название ее последователей (V, 5).

В первый раз древность сутр санкхьи была подвергнута сомнению Фиц-Эдвардом-Гэлем. Вачаспати Мишра, автор санкхья-таттва-кауmundи, которого, по мнению профессора Гарбе, мы смело можем отнести к 1150 году после н. э., не цитирует ни одной из наших сутр санкхьи, и ссылается только на более древних авторитетов, как то: Панчашикха, Варшаджанья и Раджавартика. Даже Мадхава около 1350 года, который очевидно знает сутры других систем, никогда не цитирует наших сутр санкхьи; почему это так, если они в его время уже существовали?

Но дальше этого мы идти не должны. Из всего этого совсем не следует, что все сутры, входящие в наш сборник сутр санкхьи, составление которого приписывается Баласастрином такому позднему времени, как шестнадцатый век, суть произведения этого позднего времени. Баласастр-

рин утверждает, что все они составлены известным Виджнянабхикшу, который, по тогдашнему обычаю, написал также и комментарии на них. Очень возможно, что наши сутры санкхьи суть просто то, что можно назвать позднейшими рецензиями старых сутр. Мы знаем, что в Индии устная традиция некоторых текстов, например сутр Панини, на время была прервана, а потом снова восстановлена или при помощи рассеянных по всей стране рукописей или при посредстве воспоминаний о менее забытых личностях. Если так обстояло дело с таким обширным произведением, как Махабхашья, то почему некоторые части сутр санкхьи не могли сохраниться то тут, то там, не могли время от времени добавляться или переделываться, пока наконец не получили своей окончательной формы в такие сравнительно новые времена, как четырнадцатый или даже шестнадцатый век? Это, несомненно, было бы большим ударом для ученых, признающих большую древность индийской философии, если бы они должны были признать, что сочинения, которые всегда признавались очень древними, не старше времен Декарта, по крайней мере в той законченной литературной форме, в которой они дошли до нас. Но если мы примем во внимание все обстоятельства, то мы найдем весьма возможным, что наши сутры философии санкхьи содержат как самые древние, так и самые новые сутры; заявления Капилы, Асури, Панчашикхи и Варшаханьи, а также и заявления Ишваракришны и даже Виджнянабхикшу.

САНКХЬЯ-КАРИКИ

Если мы и должны принять такую очень недавнюю дату наших сутр Капилы, мы можем, к счастью, принять более раннюю и гораздо более определенную дату другого произведения, бывшего, по-видимому, в течение целых столетий признанным авторитетом для последователей санкхьи в Индии, так называемых санкхья-карик, или шестидесяти девяти или семидесяти *versus memoriales* Ишваракришны (с тремя дополнительными стихами, тоже приписываемыми тому же автору). Что эти *карики* старше наших сутр, это легко доказать местами, попадающимися в сутрах и почти буквально заимствованными из *карик**.

Аль-Бируни, писавший свой отчет об Индии в первой половине одиннадцатого века, был хорошо знаком не только с произведением Ишваракришны, но также и с коммен-

* См. Hall. Санкхья-сара; Дейссен. Веданта.

тарием на это произведение Гаудапады*. Мы можем даже сделать еще один шаг в более далекую древность. Санкхья-карики имеются также в китайском переводе, сделанном Кан-ти (буквально — «истинная истина»); возможно, что это был Парамартха, учитель при династии Хан (от 557–589, а не 583 года н. э.). Парамартха прибыл в Китай около 549 года н. э., в царствование императора Вути из династии Лиан, управлявшей южным Китаем в 502–557 годы и за которой последовала династия Хан**. Он жил до 582 года, и в настоящее время имеется не менее двадцати восьми его переводов; перевод *Suvarna-saptati-sastra* по счету двадцать седьмой (№ 1300 в каталоге Nanjio). Предполагают, что китайское название «Семьдесят золотых речей» относится к семидесяти стихам карик. Кан-ти не считается хорошим китайским ученым, и, например, его перевод Абхидхармакоша-шастры заменен новым переводом Сюань-цзана.

Хотя таким образом мы имеем возможность отнести санкхья-карики к шестому веку нашей эры, из этого не следует, что это произведение не существовало еще до указанного времени. Туземное предание относит его к первому столетию до н. э.

ДАТА ГАУДАПАДЫ

Новые затруднения встречаются при определении века, когда жил Гаудапада, автор комментария на карики. Этот комментарий, как сообщает Биль, был тоже переведен на китайский язык до 582 года н. э.; но возможно ли это, если не отказаться от того небольшого, что нам известно относительно даты Гаудапады? Шанкара считается учеником Говинды, бывшего учеником Гаудапады.

Вообще полагают, что Шанкара начал свою литературную деятельность около 788 года. Каким же образом он мог быть литературным внуком Гаудапады и сыном или учеником Говинды? Так как я не мог посоветоваться с Билем, я просил одного из моих учеников-китайцев, покойного Касавару, перевести для меня часть китайского комментария; но присланные им мне образцы недостаточны для решения вопроса, действительно ли это перевод комментария Гаудапады. Следует указать здесь, что Теланг (Telang) в *Indian Antiquary* (XIII, 95) полагает, что Шанкара жил гораздо

* *Гарбе*. Санкхья и йога.

** См. работу Мейера (*Chinese Reader's Manual*), где приведены точные даты.

раньше, в 590 году, и что Флит в том же журнале (январь 1887) утверждает, что 630–655 годы есть самая поздняя дата царя Непала (Вришадевы), принимавшего, как говорят, Шанкару при своем дворе и действительно давшему своему сыну имя Шанкарадева в честь философа. Для того чтобы выйти из всех этих затруднений, я снова написал в Японию моему ученику — Такакузу, и он, сравнив внимательно китайский перевод с санскритским комментарием Гаудапады, сообщил мне, что китайский перевод никоим образом не может быть названным переводом комментария Гаудапады. Такие затруднения часто могут быть вызваны одним неосторожным выражением. Во всяком случае это затруднение теперь устранено, и нам незачем изменять дату Шанкары. Автор карик в конце этого произведения говорит, что философия, провозглашенная величайшим мудрецом, т. е. Капилой, была сообщена им Асури, Асури сообщена Панчашикхе, и, как прибавляет к этому Таттва-самаса, от Панчашикхи перешла к Патанджали* и преподавалась многим, пока через непрерывный ряд учителей дошла до Ишваракришны**. Он называет эту философию *шашти тантра*, т. е. учением шестидесяти. Подобный же отчет дает и Парамархта в комментарии на первый стих: «Капила, — говорит он, — был риши, нисшедший с небес, и был одарен четырьмя добродетелями: готовностью исполнять долг (дхарма), мудростью (праджна), отречением от желаний (вайрагья) и свободой (мокша). Он видел брахмана по имени О-шу-ли (Асури), поклонявшегося небесам (или девам) в течение тысячи лет, и сказал ему: «О, Асури, доволен ли ты положением хозяина (грихастха)?» Через тысячу лет он снова пришел к нему, и Асури признался, что он доволен положением *грихастхи*. Потом он в третий раз пришел к Асури, и тогда Асури оставил положение хозяина и сделался учеником Капилы». Может быть, это просто добавления, сделанные Парамарткой, но они во всяком случае указывают, что и для него Капила и Асури были людьми, жившими в далеком прошлом.

ТАТТВА-САМАСА

К какой бы древности ни принадлежали карики Ишваракришны, они во всяком случае просто метрическое произведение в стиле позднейших веков — веков, произвед-

* Это делает Таттва-самасу позднейшей по сравнению с Патанджали.

**См. Карики, 70, 71.

ших и другие карики, вроде карик о грамматике Бхартрихари (около 650 г. после н. э.). Потому приходится удивляться, куда же девались подлинные сутры санкхьи, если только они вообще существовали; а если они не существовали, то почему не было каких-нибудь таких сутр для столь важной философской системы, как санкхья? Очевидно, что существует большой пробел между концом периода упанишад и тем литературным периодом, который мог произвести метрическое произведение Ишваракришны. В какой же форме могла существовать философия санкхьи в этот промежуток времени?

Судя по аналогии, мы, конечно, должны сказать, что она существовала в форме сутр, подобных тем, которые переданы нам устным преданием для других отраслей изучения. Сами *каррики* предполагают такое предание, как и гораздо более поздние сутры, какие мы имеем. Их задача — повторение уже существовавшего, а не создание новых и оригинальных мыслей. Когда в *карриках* говорится, что в них намеренно выпущены акхаики, т. е. объясняющие (иллюстрирующие) рассказы, находящиеся в четвертой книге сутр, то это еще не доказывает, что *каррики* позднее сутр в той форме, в какой мы их знаем, но доказывает, что во времена Ишваракришны существовала философия санкхьи, в которой были и такие рассказы, которые мы находим в наших сутрах, но не находим ни в *карриках*, ни в Таттва-самасе. Кроме этих рассказов Ишваракришна выпустил и другие вещи, известные под именем Паравада (вероятно, полемика — например, споры о необходимости Ишвары, Господа).

Ввиду всего этого я решаюсь утверждать, что такое произведение в форме сутр не только существовало, но что мы имеем его, — а именно это текст Таттва-самасы, которой обыкновенно пренебрегают. Так как в ней много новых технических терминов, ее сразу признали новейшего происхождения, как будто новое для нас должно быть непременно новым и хронологически. Мы знаем слишком мало об истории санкхьи, чтобы такое смелое заключение было оправдываемо. Кольбрук* давно уже говорил, что если можно доверять схолиасту Капилы**, — а почему же ему и не доверять? — то Таттва-самаса есть настоящий учебник философии санкхьи. Это простая случайность, что Коль-

* Кольбрук. МЕ, I.

** Санкхья-правачана-бхашья.

брук не мог найти копии ее. «Недостовверно — писал он — существует ли эта Таттва-самаса или сутры Панчашикхи». В другом месте он говорит: «Из предисловия Капила-бхашьи видно, что более обширный трактат в форме сутр или афоризмов назывался Таттва-самаса и что он приписывался тому же автору», т. е. Капиле.

Я допускаю, что вводная часть этого трактата представляется новейшей, и, вероятно, она и есть такова, но в самом произведении я не нахожу никаких признаков новейшего происхождения. Наоборот, имеются некоторые указания на то, что это более древняя форма философии санкхьи, чем имеющиеся у нас карики и сутры. В тех случаях, когда Таттва-самаса согласуется почти буквально с кариками, метрическая форма, по моему мнению, предполагает более раннее существование прозы, а не наоборот. В самих сутрах мы не находим и намека на атеистические или нетеистические доктрины, которыми отличаются позднейшие тексты санкхьи и которые отсутствуют также и в санкхья-кариках. Так называемые *айшварьи* (сверхчеловеческие силы), признаваемые в Таттва-самасе, по-видимому, предполагают и признание Ишвары, хотя это и сомнительно; но прямое отождествление Пуруши с Брахманом в Таттва-самасе, конечно, указывает на более древний и менее яркий характер старой санкхьи как системы без Бога (ниришвара). Следует также упомянуть и о том, что Виджнянабхикшу, немалый авторитет по этому вопросу, т. к. некоторые предполагают, что он сам был автором наших сутр санкхьи, считает доказанным, что Таттва-самаса предшествовала во времени тем сутрам Капилы, которые нам известны. Иначе почему бы он стал защищать Капилу, а не автора Таттва-самасы, против обвинений в *пунарукти*, т. е. в том, что он дает бесполезные повторения, и почему он не находил другого извинения для существования сутр Капилы, кроме того, что они кратки и полны, тогда как Таттва-самаса кратка и компактна?*

Кольбрук, не находя рукописи Таттва-самасы, решил ее перевести вместо нее санкхья-карики, поэтому и вышло то, что большинство ученых начали думать, будто и в Индии эта стихотворная версия считается наиболее авторитетным и наиболее популярным учебником философии санкхьи. Таким именно образом и появляются часто некоторые предположения. С того времени от Баллантайна** мы уз-

* Санкхья-правачана-бхашья. Введение.

** Drift of Samkhya.

нали, что в Бенаресе, где он жил, эти карики почти никому не известны, кроме людей, видевших английское их издание профессора Вильсона, тогда как Таттва-самаса была знакома всем его помощникам-туземцам. Нельзя сомневаться в том, что в этой части Индии, наиболее знакомой Баллантайну, это действительно важное и популярное произведение, если принять во внимание число написанных на него комментариев* и частые указания на него, встречающиеся в других комментариях. Комментарий, изданный Баллантайном, анонимный, если только я правильно понимаю его. Он дает сперва то, что называет Санкхья-сутрани, а потом Самасакхья-сутра-вриттих. Галль цитирует один комментарий Кшемананды, называемый Samkhyā-krama-dīpikā, но для меня не вполне ясно, тот ли это комментарий, который издан Баллантайном, а других рукописей я не видел.

Не следует забывать, что в новые времена в некоторых частях Индии философия санкхьи утратила свою популярность. Еще в шестнадцатом столетии Виджнянабхикшу в его комментарии на сутры санкхьи жалуется, что она сожжена солнцем времени и что осталась только малая часть луны знания; в Бхагавата-пуране (I, 3, 10) о санкхьи говорится, что она уничтожена временем (кала-виплута). Профессор Вильсон рассказывал мне, что при его сношениях с учеными-туземцами он встретил только одного брахмана, который говорил, что знаком с произведениями этой философской школы, и профессор Бхандаркар утверждает, что само название Санкхья-правачана не известно в его части Индии. Потому совершенно понятно, что рукописи санкхьи редки в Индии, а в некоторых местах и совершенно отсутствуют. Возможно и то, что туземные ученые признают Таттва-самасу менее важной именно благодаря ее краткости и малому объему и что с течением времени она стала для них второстепенной ввиду ее более обширных комментариев. Но если мы признаем ее тем, чем она хотела быть и чем была в Индии, по крайней мере во времена Виджнянабхикшу, то она именно и есть та книга, которая заполняет указанный мной выше пробел. Сама по себе она состояла только из нескольких страниц. Она представляет, в сущности, только простое перечисление предметов и как таковое она вполне согласуется с несколько смущающим названием *санкхьи*, означающим именно перечисление. Все другие словопроизводства этого названия представляются по срав-

* Галль в своем предисловии упоминает о пяти комментариях.

нению с этим очень далекими*. По мнению Виджнянабхикшу в его комментарии на сутры (изд. Галля) сутры санкхьи и сутры йоги суть просто развитие Таттва-самаса-сутр. Поэтому их и называли Санкхья-правачана (изложение санкхьи), последнее прибавляло особые аргументы для доказательства существования Ишвары (Высшего Господа) и потому называлось *сешвара* в отличие от санкхьи, называвшейся ан-ишварой (безбожной).

Здесь важно отметить также и то, что название *шашти-тантра* (учение шестидесяти), данное Ишваракришной или, во всяком случае, автором 72-го стиха его карик, объясняется Таттва-самасой как содержащее 17 (перечисляемых в 64-м и 65-м стихах) и 33 (раньше перечисляемых в 62-м и 63-м стихах) предмета, вместе с 10 основными фактами (муликартхи), составляющими шестьдесят предметов шашти-тантры. В конце 25 главных предметов Таттва-самасы мы встречаем прямое заявление: «Iti Tattva-samasakhyasamkhyasutrani» (здесь оканчиваются сутры санкхьи, называемые Таттва-самаса).

С первого взгляда, несомненно, представляется, что *самаса* обозначает просто извлечение, но это слово можно также употреблять в противоположность слову *брихат*, и нет никакого произведения, извлечением из которого можно было бы назвать Самасу; конечно, она не извлечение из карик или из новых сутр, какие известны нам. Все распределение отлично от других, более новых изложений философии санкхьи. Три рода страданий, например, вообще составляющие отправной пункт всей системы, отнесены в конец как отдельный предмет. Мы находим технические вопросы и технические термины, не встречающиеся во всех других и, по-видимому, более новых произведениях этой школы. Краткость Таттва-самасы навряд ли может служить доказательством того, что она не была важным произведением, потому что встречаются и другие краткие и, однако, древние произведения в сутрах, например, Сарванукрама и другие *анукрамани*, описанные в моей Истории древней санскритской литературы**. Как бы то ни было, в вопросах такого рода приходится избегать как чересчур поло-

* О них упоминается в предисловии к изданию Галля «Санкхья-правачана-бхашья», 1856. Некоторые из них — простые определения, не имеющие никакого отношения к этимологии.

** Эти *анукрамани* изданы очень старательно в Anecdota Oxiensia профессором Макдонелем, которому я передал свои материалы.

жительных утверждений, так и чересчур положительных отрицаний дат и подлинности санскритских текстов. Единственное, что мы можем сказать, это то, что нет признаков нового происхождения в их языке, хотя комментариев, несомненно, позднейшей даты. Для меня важен тот факт, что индийские пандиты рассматривают Таттва-самаса-сутры как первоначальный абрис философии санкхьи, тогда как предположение об их позднейшем происхождении и о том, что они подложны, не основываются, по моему мнению, ни на каких доказательствах.

ПЕРВЕНСТВО ВО ВРЕМЕНИ ВЕДАНТЫ ИЛИ САНКХЬИ

Из всего сказанного нами очевидно, насколько бесполезно при тех скудных сведениях, которыми мы располагаем, пытаться доказывать первенство во времени веданты или санкхьи как систем философии, отличных от тех сутр, какие мы имеем. Внешних или исторических свидетельств у нас не имеется, а внутренние доказательства, хотя и могут служить поддержкой гипотезы, очень редко составляют доказательство положительное. Мы можем понять, каким образом из семян, рассеянных в упанишадах, со временем выросли систематическое распределение и окончательное изложение систем, дошедших до нас в сутрах веданты, санкхьи и других школ. Нельзя отрицать и того, что в период упанишад идеи веданты были более распространенными и более господствующими, чем идеи санкхьи. Я иду дальше даже и допускаю, что философия санкхьи могла быть некоего рода протестом против крайнего монизма (адвайта-веданта). Я полагаю, что можно понять недоумение и страх людей, смущенных неуклонным монизмом веданты, по крайней мере, в истолковании ее той школой, представителем которой, хотя и не основателем, был Шанкара. Двумя пунктами, возбуждавшими всего более затруднений и оскорблявшими сознание обыкновенных людей, были, по-видимому, полное отрицание того, что мы понимаем под реальностью объективного мира и требуемое отречение от всякой индивидуальности со стороны субъекта, т. е. от нас. Эти два пункта представляются смущающими даже для нас, и весьма возможно, что именно они вызвали к существованию другую систему, свободную от тех поразительных учений, которые мы находим в веданте. Конечно, эти учения составляли главный камень преткновения для Рамануджи и его предшественников, вроде Бодхаяны и других *пурвачарь-*

ев, и заставили их предложить свое собственное, более человеческое истолкование веданты, хотя и жертвуя Ишварой, чтобы спасти реальность *пуруши* (духа, личности).

Эти противоречащие один другому взгляды на мир, на душу и на Бога уже встречаются и в упанишадах; в некоторых из них, например в Шветашватаре, Майтри и Катхаупанишадах, попадаются заявления, гораздо более близкие к учениям санкхьи, чем к учениям веданты. Тем не менее идеи веданты столь решительно преобладают в упанишадах, что легко понять: в устном предании школ учения санкхьи имели только весьма незначительное влияние, хотя и могли привиться людям, которым были неприятны крайние взгляды монистической веданты. Последователи Капили имели над ведантистами то преимущество, что они признавали *пракрити*, или нечто объективное, не зависимое от Брахмана или Пуруши, хотя и вызываемое к жизни и деятельности только взглядом Пуруши и исчезающее вместе с исчезновением этого взгляда.

Последователи санкхьи гораздо менее ведантистов расходились с общим сознанием человечества, т. к. признавали реальность индивидуальной души. Дуализм всегда бывает популярнее сурового монизма; а санкхья была системой очевидно дуалистической, постулируя природу не только как результат *авидьи* или майи, но и как нечто реальное в обычном смысле этого слова приписывая независимость также и *дживам*, т. е. индивидуальным душам. Нужно припомнить, что отрицание Ишвары (личного Господа) не составляло, вероятно, части первоначальной санкхьи, как она излагается в Таттва-самасе. Поэтому представлялось, что в этих очень важных вопросах философия санкхьи была более примирительной и менее противоречила здравому смыслу человечества, чем веданта; хотя это далеко еще не доказывает, что она была позднейшей системой сравнительно с ведантой в ее строгой форме, это все же может считаться указанием того, что эти два течения мышления шли параллельно; правда, впоследствии разошлись, причем веданта неуклонно шла по своему прямому пути, а санкхья избегала известных водоворотов мышления, представлявшихся опасными для обыкновенного пловца. Для обыкновенных смертных дело представлялось так, что веданта учит единству всех индивидуальных душ (или субъектов) в Брахмане и иллюзорности всего объективного, а санкхья признавала во всяком случае временную реальность объективного мира и множественность индивидуальных душ.

Конечно, в настоящее время мы должны считать открытым вопрос о том, принадлежали ли крайние монистические взгляды Шанкаре или он так же, как и Рамануджа, мог сослаться в своем толковании сутр Бадараяны на авторитет *пурвачарьев*. Если бы это было так, то различие между обеими системами было бы непримиримым, тогда как менее важные различия допускали, по крайней мере в Индии, дружеское соглашение между ними.

АТЕИЗМ И ОРТОДОКСИЯ

Даже в таком вопросе, который кажется нам основным для всякой философии — в вопросе об атеизме и теизме — индийские философы, по-видимому, были способны приходиться к соглашению и к компромиссу. Мы должны помнить, что брахманы считали философию санкхьи атеистической и, однако, ортодоксальной. Нам это кажется невозможным; но дело в том, что в Индии ортодоксия имела совершенно иное значение, чем у нас. Для индусов ортодоксия была равнозначна признанию высшего авторитета вед. Санкхья, что бы мы ни думали о ее ведическом характере, никогда открыто не отрицала авторитета вед, хотя, может быть, и менее решительно высказывала свое подчинение им. Некоторые ученые полагали, что у Капилы признание высшего авторитета откровения (шрути) было задней мыслью, просто теологической дипломатией. Но если это так, то мы будем вынуждены допустить, что при помощи такой дипломатии философы санкхьи желали занять такое же положение, какое раньше их занимали ведантисты и что это указывает на более позднее появление санкхьи как философской системы.

Здесь важно припомнить то обстоятельство, что санкхья высказывалась не только за авторитет вед, но и никогда открыто не отвергала его, подобно Брихаспати или Будде. Совершенно другой вопрос, действительно ли она была проникнута духом вед, и в особенности упанишад. То обстоятельство, что Шанкара, великий защитник ведантизма, отрицал правильность толкований вед Капилой, доказывает в конце концов только то, что они оба расходились во мнениях, но в то же время доказывает и то, что Капила, как и Шанкара, старался представить свою философию как опирающуюся на места из вед. Судя по одному месту в начале санкхья-карик, можно полагать, однако, что Капила ставил свою философию выше вед. Но в действительности тут он говорит только, что известные средства устранения

страданий, предписываемые ведами, хороши, но и другие средства, предписываемые философией, тоже хороши; и что из этих двух средств последние лучше, т. е. действительнее (таттва каумуди). Это совсем не касается авторитета вед в их целостности сравнительно с философией или человеческим знанием. Не следует ведь забывать и того, что само откровение (шрути) гласит, что все средства суть только паллиативы, что действительная свобода (мокша) от страдания может быть достигнута только при посредстве философского знания и что это знание несравненно выше жертв или других актов милосердия (Санкхья-правачана, 1,5).

АВТОРИТЕТ ВЕД

Какую авторитетность Капила признает за ведами, видно из того, что он говорит о трех источниках знания: восприятию, выводе и *антавачане*, т. е. о том, что получено, об истинном, правдивом слове, или, иначе говоря, о слове достоверной личности. Он объясняет *антавачану* как *анташрути*, что ясно обозначает полученное откровение или откровение от достоверного источника (V, 5). Как бы ни различались в своих толкованиях комментаторы, здесь *шрути* может обозначать только веды, хотя, разумеется, веды в истолковании Капилы. Что веды рассматриваются не только как равные чувственному восприятию и выводу, но и ставятся Капилой много выше их, это видно из того обстоятельства, что Капила (Сутры, V, 51) признает их самоочевидными (сватахпрамана), тогда как восприятие и вывод не таковы, но признаются подверженными ошибкам и требующими подтверждения.

Хотя поэтому и верно, что для истинного последователя санкхьи веды не обладают тем сверхчеловеческим авторитетом, какой приписывается им Бадараяной, я не могу думать, что эта уступка со стороны Капилы была простой хитростью, чтобы избежать судьбы, выпавшей, например, на долю Будды. Имеется много мест, где Капила совершенно естественно ссылается на *шрути* (откровение). Он ссылается и на шрути и на ньяю (рассуждение), во многих местах он ссылается только на одно *шрути* (1, 36). Что откровение должно признаваться выше опыта или чувственного восприятия, утверждает им, когда он говорит: «Тут нет отрицания того, что установлено шрути (1, 147). В другом месте, говоря о философии ньяи, пытавшейся при посредстве рассуждения установить, что органы чувств составлены из элементов, Капила разбивает всю ее аргументацию простым обращением к

шрути: «Они не могут быть так образованы, говорит он, т. к. шрути гласит, что они составлены из *оханкары* (самосознания)» (II, 20)*.

Другие места, в которых Капила или его комментаторы признают главным авторитетом шрути, в Санкхья-сутрах следующие: I, 36, 77, 83, 147, 154; II, 20, 22; III, 15, 80; IV, 22 и пр.

САНКХЬЯ ВРАЖДЕБНА ЖРЕЧЕСТВУ

Есть в сутрах Капилы только одно место, в котором проглядывает решительно враждебное отношение к брахманам, и это место, по-видимому, полно значения. В числе различного рода уз, которые связывают, но не должны связывать человека, есть узы, называемые дакшина-бандха, происходящие от принесения даров жрецам, что, по-видимому, осуждается как вредное и суеверное действие**.

Санкхья как исходившая, подобно философии веданты, от массы накопленного и собранного в упанишадах философского мышления, вероятно, сначала не считалась ни ортодоксальной, ни еретической. Она была просто одной из попыток разрешить мировые загадки, и даже тот факт, что она не ссылается на личного Бога или Творца, очевидно, сначала не считался достаточным для того, чтобы предать ее анафеме, как неортодоксальную или антиведическую. Вероятно, только в позднейшее время, когда веданта и другие системы уже укрылись за откровением, за ведой, как высшим авторитетом в философских вопросах, другие системы, оказавшиеся неведическими, стали считаться неодобрительными или неортодоксальными, тогда как веданта, как указывает и само ее название, была в безопасности под покровом вед. Я знаю, что другие ученые утверждают, будто у последователей санкхьи обращение к ведам было только хитростью, а совсем не существенной частью их системы, что оно не было даже вполне честным. Можно признать, что санкхья не нуждалась в ведах, но почему бы она ссылалась на них даже в вопросах безразличных, если бы не считала их высшим авторитетом? Возможно, что первоначально существовало различие между *шрути* (откровением) как нечеловеческим и *аптавачаной* (авторитетным преданием) как человеческим и что Капила сначала считал веду подходящей под рубрику *аптавачаны*. Но как бы там

* Но не были ли эти элементы просто *викарами* (модусами) *аханкары*.

** См. Таттва-самаса, 22; Санкхья-карики, 44.

ни было, если только наше представление о развитии индийской философии, развитии, проблески которого мы замечаем то там, то сям в течение веков, не совершенно ложно, то должно быть ясно, что при современном состоянии наших знаний называть одно из направлений философского мышления, санкхью или веданту, в той форме, в какой мы их знаем, более древним сравнительно с другим, значит просто играть словами.

ПАРАЛЛЕЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Следствие желания определять даты в таких случаях, когда такое определение невозможно, часто оказывалось очень вредным. Ученые с признанным авторитетом высказывали убеждения не только значительно различные, но и прямо противоположные. Главной причиной подобной путаницы было то, что мы всегда в силу естественной нашей склонности желаем распределить вещи *nacheinander* (в их причинной связи), не довольствуясь тем, чтобы принять их *nebeneinander*, т. е. параллельными и сформировавшимися при подобных условиях, проистекавшими из одного источника и шедшими бок о бок в одном направлении.

Ссылка на историю языка может лучше объяснить то, что я хочу сказать этим. Никто не будет утверждать, что греческий язык старше латинского. В греческом языке некоторые формы более примитивны сравнительно с латинским, но и в латинском языке есть формы, более примитивные, чем в греческом. Правда, нам известны греческие литературные произведения более древние, чем таковые же латинские, и ни один санскритолог не будет отрицать того, что сутры Бадараяны в той форме, какую мы знаем, древнее сутр санкхьи тоже в той форме, в какой они дошли до нас. Но в силу этого греческий язык на один день не будет старше латинского. Оба они разветвлялись, сначала медленно, может быть, почти незаметно от того времени, когда произошло разделение арийцев. В их зародышевой форме они оба восходят к неопределенно отдаленному времени, далеко за пределы всякой хронологии. В Индии мы можем изучать, что философия, подобно языку, религии и мифологии, сначала также составляла общее достояние. Мы находим философские идеи, имеющие ведантический характер, хотя в форме еще не решительной, не выработанной, даже в гимнах Ригведы; мы снова встречаем их в брахманах и в некоторых из упанишад, тогда как идеи санкхьи менее

выделяются благодаря, по-видимому, тому, что веданта уже в этот древний период получила преобладание. Вместо того чтобы предполагать, будто места, могущие служить поддержкой идей санкхьи и попадающие в некоторых из старейших упанишад, были вставлены в позднейшее время, мне кажется гораздо вероятнее предположить, что они просто пережитки древнего периода еще не дифференцировавшегося философского мышления.

БУДДИЗМ ПОЯВИЛСЯ ПОЗЖЕ УПАНИШАД

Из всего хронологического строения индийской философии в конце концов остается неприкосновенным только тот факт, что идеи веданты и санкхьи существовали до появления буддизма. Само название упанишад, например, настолько оригинально, что его появление в старых буддистских текстах доказывает существование некоторых из этих произведений до появления буддизма.

Учреждение нищенствующих монахов как института социального кажется мне тоже простым заимствованием у брахманов. Само название *бхиккху*, даваемое членам буддистского братства, исходит из того же источника. Правда, слово *бхикшу* не встречается в классических упанишадах, но право просить милостыню в первой или третьей стадии жизни *ашрамов* (брахмачарин или ванапрастха) вполне признается, только в древние времена третья и четвертая *ашрамы* не различались так резко, как в законах Ману и позже. В Кауш.-уп. (II, 2) мы читаем о человеке, просившем в деревне милостыню и ничего не получившем (*бхикшитва*); в Чх.-уп. (IV, 3, 5) упоминается о просившем милостыню *брахмачарине* (студенте, ученике). Технический термин для обозначения этого прошения милостыни в Бр.-уп. (III, 5, 1) есть *бхикшачарья*, и тоже сложное слово *бхиккхачарья* встречается и в Дхаммападе (392); в Мундаке (I, 2, 11) также встречается слово *бхикшачарья*, так что тот факт, что существительное *бхикшу* не встречается в классических упанишадах, навряд ли может служить доказательством того, будто положение нищенствующего монаха не было известно в Индии до распространения буддизма. Правда, в классических упанишадах мы не находим слова *ашрама* — названия трех или четырех жизненных стадий в его социальном значении; но т. к. в Майтри-упанишаде (IV, 3) мы находим слово *ашрамин*, то навряд ли можно сомневаться в том, что три или четыре стадии (брахмача-

ри, гахаттхо, ванапаттхо и бхиккху) были известны до появления буддизма и заимствованы буддистами у брахманов. У буддистов остались только две общественные стадии (ашрамы) — стадия *грехинов* и стадия *биккху*.

Давно уже известно, что многие из технических терминов буддистов заимствованы ими из того же источника, так что поистине можно сказать, что без брахманизма не было бы и буддизма.

Институт *вассо*, например, т. е. уход во время дождливого сезона, очевидно, взят от *варша* — дождливого сезона у брахманов, а также и празднование через каждые пять лет *панчаваршапаршиад* и многие другие обычаи, принятые буддистами.

ЛАЛИТАВИСТАРА

Я уже объяснил раньше, почему в настоящее время я придаю меньше, чем раньше, значения тому обстоятельству, что в Лалитавистаре встречается много терминов, в том числе санкхья, йога, вайшешика и, может быть, ньяя.

Если бы дата, приписываемая Станиславом Жюльеном и другими некоторым китайским переводам этого произведения, могла быть установлена, то столь часто цитируемое место из двенадцатой главы было бы для нас очень ценным для составления понятия об индийской литературе того времени, когда составлялась Лалитавистара. Мы находим тут названия не только ведического глоссария (Нигханту?), *нигамы* (часть нирукты), *пураны*, *итихасы*, *веды*, грамматики, *нирукта* (этимология), *шикша* (фонетика), *чхандас* (метрика), *кальпа* (обряд), *джьотиша* (астрономия), но, что гораздо важнее для нас, названия трех систем философии — санкхьи, йоги и вайшешики, а слово *нетувидья* навряд ли может обозначать что-либо другое, как не ньяю. Но до тех пор, пока не будет пересмотрен вопрос о датах различных китайских переводов Жития Будды (Лалитавистара), следует воздержаться от пользования ими для обозначения дат их санскритских оригиналов.

«БУДДХАЧАРИТА» АШВАГХОШИ

Может быть, гораздо более можно доверять «Буддхаচারите» Ашвагхоши, которого с большой степенью вероятности относят к I в. н. э. Он упоминает о Вьясе, сыне Сарасвати как о компиляторе вед, хотя и не сутр веданты; он знает Вальмики, автора Рамаяны; Атрея, учителя медицины; Джанану, известного царя и учителя йоги. Для нашей

настоящей цели в Буддхачарите наиболее важно место, где передается разговор между Арадой и будущим Буддой, тут названным уже бодхисаттвой в двенадцатой книге. Этот Арада, очевидно, учитель философии санкхьи — и, может быть, в ее ранней форме, хотя название *санкхья* и не встречается, но зато встречается имя Капилы (XII, 21) и даже упоминается об одном его ученике. Стало быть, в поэме, относимой к первому веку после н. э., мы имеем ясное указание на философскую систему, теперь известную нам под названием *санкхья*, и указано имя Капилы, предполагаемого автора этой системы. Упоминается также о Капилавасту*, месте рождения Будды и местопребывании знаменитого мудреца Капилы. Замена ведантического имени Брахмана именем Пуруши — замена, характерная для философии санкхьи, заслуживает внимания.

СУТТЫ БУДДИСТОВ

Обращаясь к суттам буддистов, которые, каково бы ни было время их составления, во всяком случае были записаны в первом веке до н. э. и потому могут служить достоверным свидетельством относительно того времени, мы также находим взгляды, приписываемые брахманам времен Будды, — взгляды очевидно проникнутые духом философии санкхьи. Но утверждать что-нибудь большее, говорить, что подобные места сутт доказывают существование вполне развитых философских систем или вообще чего-нибудь отличного от того, что мы находим уже в некоторых из упанишад, было бы рискованным. Мы можем сказать только то, что в суттах встречается множество терминов, одинаковых с терминами, употребляемыми в философских системах веданты, санкхьи и йоги, вроде слов: *атман*, *шашвата*, *нитья* (анитья?), *ак-шобхья*, *брахман*, *шивара*, *дхарма*, *паринама* и многих других; но, насколько мне известно, нет ни одного такого термина, который мог бы быть заимствован только из сутт, а ни из какого-либо другого источника.

Следует вспомнить, что в буддийском каноне мы находим постоянное упоминание о *титтхиях* или о *тиртхаках* и об их еретических философских системах. Упоминается о шести современниках Будды: один из них Нихантхо Натапутта, известный основатель джайнизма, потом Пу-

* В языке Пали *васту* превращается в *ваттху* и потом, вероятно, вновь переводится по-санскритски словом *васту*.

рана Кашьяпа, Макхали, Аджита, Пакудха и Санджая*. В Трипитаке встречаются и имена предполагаемых авторов шести систем брахманской философии. Но ничего не говорится о литературных произведениях, приписываемых Бадараяне, Джаймини, Капиле, Патанджали, Готаме и Канаде. Некоторые из этих имен попадают также в санскритском тексте сутт, например в Ланкаватаре, где встречаются имена Канады, Капилы, Акшапады и Брихаспат, но опять-таки нет ни одного образца или извлечения из них сочинений.

АШВАЛАЯНА ГРИХЬЯ-СУТРЫ

Помочь в определении времени существования старых сутр и бхашьев могут Ашвалаяна и Санкхьяна грихья-сутры — произведения, принадлежащие к веку ведической литературы, хотя, может быть, к самому концу того периода, который я назвал периодом сутр. Тут, как я указал еще в 1854 году в моей Истории древней санскритской литературы, мы находим не только Ригведу со всеми ее подразделениями, но и такие имена, как: Суманту, Джаймини, Вайшампаяна, Паила, сутры, бхашьи, Бхарата**, Махабхарата; и имена учителей закона: Гананти, Бахави, Гаргья, Гаутама, Шакалья, Бабхравья, Мандавья, Мандукья, Гарги Вачачнави, Вадава Пратитаеи, Сулабха Майтреи, Кагола Каушитака, Махакаушитака, Паимхья, Махапаимхья, Суджна, Санкхьяна, Айтарея, Махайтарея, Шакала (текст), Башкала (текст), Сугатавактра, Аудавахи, Саугами, Махаудавахи, Саунака, Ашвалаяна. Санкхьяна Грихья-сутры (IV, 10) дает тот же список имен, хотя немногие и добавляет, а другие допускает. Наиболее ценная часть обеих этих Грихья-сутр — та, где они свидетельствуют, что в древний и, вероятно, добуддийский период существовали не только сами сутры, но и комментарии к ним (бхашьи), без которых, как я уже заметил выше, ни философские, ни грамматические и никакие иные сутры не были бы понятными и даже возможными.

ЗАИМСТВОВАЛ ЛИ БУДДА У КАПИЛЫ!

Меня могут считать большим скептиком в этих вопросах, но, право же, я никак не могу поверить, что основатель

* Саманна-пхала-сутта, 3.

** Насколько осторожными мы должны быть, это видно из того, что в некоторых рукописях вместо *Бхарата* и *Махабхарата* мы читаем *Бхарата-дхармачарьи*, тогда как в Санкхьяна Грихья-сутрах (VI, 10, 4) *Бхарата*, *Махабхарата* и *Дхармачарьи* совершенно выпущены.

буддизма заимствовал у санкхьи или у какой-либо другой определенной философской системы, известной нам в ее окончательной форме сутр, в том смысле, в каком мы понимаем слово *заимствование*. Мне кажется, что Будда имеет такое же право на многие так называемые идеи санкхьи или веданты, как и Капила или кто-либо другой. Кто будет утверждать, например, что его вера в сансару (переселение душ) заимствована у Бадараяны или у Капилы? Эта вера, как вера в карму (непрерывное действие дел), была в Индии общим достоянием. При крайней недостаточности исторических данных, может быть, и извинительно хвататься даже за соломинку, чтобы не утонуть при исследовании хронологии индийской литературы. Встречаемые нами затруднения очень велики, потому что даже в тех случаях, когда упоминаются названия главных философских систем и имена их предполагаемых авторов, откуда мы можем узнать, что эти упоминания относятся именно к известным нам литературным произведениям? Когда мы встречаем буквальную цитату, мы все-таки знаем, имеется ли тут в виду известная книга известного автора или просто общая традиция (парампара), передаваемая в различных *ашрамах*, — а эти две вещи надо строго различать.

Любопытно, как часто возбуждаются надежды и как часто они бывают обмануты. Нам известно, что в весьма ценном переводе Ангуттары профессора Гарди упоминается о многих философских школах, существовавших во времена появления Будды — эти школы следующие: 1) адживаки, 2) нигантхи, 3) мундашаваки, 4) джатилаки, 5) париббаджаки, 6) магандхики, 7) тедандики, 8) авируддхаки, 9) готамаки, 10) девадхаммики. Но ни одно из этих имен не помогает нам в деле установления действительных дат. *Адживаки* и *нигантихи* — это аскеты-джайны, последние принадлежат к секте дигамбаров, появившейся навряд ли задолго до появления Будды; *амундашаваки* — ученики бритого Будды; *готатамаки*, по-видимому, — школы, обязанные своим существованием самому Будде. Другие названия: *джатилаки* (аскеты), *париббаджаки* (нищенствующие монахи), *тедандики*, т. е. самньясины, носящие три посоха, применимы как к брахманским, так и к буддийским сектам. *Магандхики*, если это название обозначало *магадхиков* (жителей Магадхи), опять-таки буддисты. *Авируддхаки* — название для меня неясное, могло означать аскетов, отрекшихся от всяких желаний, а *девадхаммики*, очевидно, почитатели старых национальных богов (дев) и потому брахманские и, может быть,

ведические секты. От названий этих школ — если только это были школы — мы не получаем никаких исторических данных. Они говорят нам только то, что в то время брахманские и буддийские секты существовали рядом в большом количестве, хотя между ними и не было постоянных столкновений, как обыкновенно полагали*. О шести признанных системах философии, об их предполагаемых авторах, об их произведениях мы ничего не узнаем.

«ХАРШАЧАРИТА» БАНЫ

Даже в позднейших произведениях, относящихся к V, VII и VIII вв. н. э., мы не встречаем настоящих цитат из наших сутр шести даршан (систем). Бана в его биографии царя Харши, конечно, знает об *kapilas* и *kanadas*; если *kapilas* — последователи школы санкхьи, а *kanadas* — школы вайшешики, то *aupanishadas* навряд ли могли обозначать кого-либо другого, кроме ведантийцев. Варахамихира (VI) тоже упоминает о Капиле и о *kanabhug* (вайшешика), но даже и это нисколько не помогает нам при определении дат составленных ими сутр.

Китайский переводчик *карик* (тоже VI в.) сообщает, что эти карики содержат слова Капилы или Панчашикхи, ученика Асури, бывшего учеником Капилы. Он сообщает также, что первоначально было 60 000 гатх и из них Ишваракришна выбрал семьдесят для своих семидесяти или семидесяти двух карик.

То обстоятельство, что Мадхава (1350 г. после н. э.), упоминая о сутрах других систем, не упоминает о сутрах санкхьи, составляет, несомненно, как я уже заметил, сильный аргумент в пользу признания несуществования их в это время. Но этот аргумент не есть еще доказательство, так же, как из того факта, что Сюань-цзан перевел Вайшешика-никая-дасападартха-шаstra Кнанаачандры, а не Вайшешика-сутры Канады, еще не следует, что в его время эти сутры не существовали. Тут следует быть вообще особенно осторожными, потому что неосторожное признание чисто гипотетических дат может помешать открытию даты действительной.

Сюань-цзан упоминает также о некоторых произведениях школы ньяи, но не упоминает о сутрах Готамы. Доказывает ли это, что сутры Готамы в седьмом веке были неизвестны? Может быть, и так, а может быть, и не так. Он

* См. *Рис-Дэвис*. — JRAS, январь, 1898.

рассказывает, что Гунамати победил знаменитого философа, последователя санкхьи по имени Мадхва — но опять-таки он ничего не говорит больше. Известно, что сам он специально изучал философию йоги. И тут опять, упоминая о множестве произведений этой школы, он ни слова не говорит о самом важном из них — о сутрах Патанджали*. И однако я сомневаюсь, чтобы из этого можно было сделать тот вывод, будто в то время эти сутры не существовали.

ТАТТВА-САМАСА

Если я и решаюсь назвать Таттва-самасу самым древним, дошедшим до нас отчетом о философии санкхьи, если в своем изложении этой философии предпочитаю следовать этому произведению, я все-таки сознаю, что многие ученые не согласятся со мной и предпочтут изложение философии санкхьи в кариках и в сутрах. И несомненно, что карики и сутры, и в особенности карики, дают нам более систематическое изложение этой философии, как это видно из превосходных изданий и переводов профессора Гарбе и, могу прибавить, из переводов Сатиш Хандра Банерджи 1898 года. Если, как я полагаю, Таттва-самаса-сутры старше Санкхья-сутр, то их отчет о философии санкхьи будет всегда иметь особый интерес с исторической точки зрения; и если даже их первенство во времени по сравнению с кариками и с сутрами сомнительно, они все-таки сохраняют свое значение, указывая, какое громадное разнообразие философских систем существовало в такой огромной стране, как Индия.

Правда, эти Самаса-сутры представляют почти только оглавление, простую *санкхью* или *парисанкхью*, но это доказывает еще раз, что они предполагали с самого начала одновременное с ними существование комментария.

Имеющиеся у нас комментарии, может быть, и не очень древние, т. к. комментарии в различных школах могут появляться и исчезать, тогда как объясняемые ими сутры остаются без изменений, запечатленными в памяти учителей и учеников. Насколько постоянной была эта философская парампара, видно из того, что рассказы, адхьяйки, выпущенные в кариках, конечно, должны были существовать и до времен Ишваракришны и после него, потому что хоть их нет ни в кариках, ни в Таттва-самасе, они снова появляются в сутрах санкхьи. Где же они сохранялись в этот проме-

* М.М. Индия.

жуток времени, как не в сутрах или в кариках, теперь утраченных?

Комментарий же Таттва-самасы, изданием которого мы обязаны Баллантайну, начинается введением, представляющим, несомненно, позднейшим преданием, но в некоторых отношениях напоминающим о диалоге в начале китайского перевода комментария на Санкхья-карики. Хотя он и кажется позднейшего происхождения, но доказать, что это так, было бы затруднительно. Хронология не дело вкуса и устанавливать ее на основании простых впечатлений невозможно.

Некоторый брахман, рассказывают нам, побежденный троякого рода страданиями, ищет прибежища у великого риши — Капилы, учителя (хотя и не непременно основателя) санкхьи* — и, объявив свое имя, фамилию и общину, чтобы быть принятым в число его учеников, говорит ему: «Достопочтенный господин, что здесь на земле наивысшего (*summit bonum*), что есть истина? Что должен я сделать, чтобы спастись?»

Капила отвечал: «Я скажу тебе это». И затем следуют топики (предметы), числом двадцать пять:

ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ТАТТВ

I. Восемь *пракрити* (первичные и производящие элементы).

1. *Пракрити* как *авьякта* (недифференцированный или неразвитый принцип).

2. *Буддхи* (разум, интеллект), восьми родов.

3. *Аханкара* (субъект), трех родов (вайкарика, тайджаса, бхудати).

4–8. Пять *танматр* (сущностей) звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния.

II. Шестнадцать *викар* (видоизменения, модификации).

9–13. Пять *буддхендрий* (органы восприятия).

14–18. Пять *кармендрий* (деятельные органы).

19. *Манас* (центральный орган или мозг).

20–24. *Махабхуты* (материальные элементы).

III. 25. *Пуруша* (дух или я).

IV. *Трайгунья* (триада гун).

V. *Санкара* (эволюция).

VI. *Прашисанкара* (разложение).

* В Бхагавата-пуране (I. 3, II), что Капила *оживил*, возродил санкхью (санкхья-сара), изд. Галя.

VII–IX. *Адхьятма, адхибхута, адхидайвата* относятся к тринадцати орудиям, т. е. к буддхи, к *аханкаре*, к *манасу* и к десяти *индриям*.

X. Пять *абхибуддхи* (понятий), пять актов *буддхи* или *индрий*.

XI. Пять *кармаёни* (источников деятельности).

XII. Пять *ваю* (ветров или жизненных духов).

XIII. Пять *карматман*, родов *аханкары*.

XIV. *Авидья* (незнание), пятеричная, с шестьюдесятью двумя подразделениями.

XV. *Ашакни* (слабость), двадцативосьмерная (девять атушти и восемь асиддхи).

XVI. *Тушти* (довольство), девятерное.

XVII. *Сиддхи* (совершенство), восьмеричное.

XVIII. *Муликартхи* (кардинальное, основные факты), восемь.

XIX. *Ануграхасарга* (благостное создание).

XX. *Бхутасарга* (создание материальных элементов), четырнадцать.

XXI. *Бандха* (узы рабства), тройные.

XXII. *Мокша* (свобода), тройная.

XXIII. *Прамана* (авторитеты, источники знания), тройные.

XXIV. *Духкха* (страдание) тройное.

Я привожу здесь эти названия или заглавия по-санскритски и часто буду дальше употреблять санскритские термины, т. к. английские их эквиваленты — если и можно найти таковые — слишком часто непонятны без комментариев или приводят к недоразумениям без комментариев. Комментарий, обыкновенно присоединяемый к сутрам, имеет целью объяснение их смысла и вообще объясняет их удовлетворительно, но английские слова никогда не передают вполне точно санскритских терминов.

Комментатор начинает вопросом: что такое восемь *праkritи*? И отвечает опять-таки техническими терминами, подлежащими объяснению: 1) *авьякта* (хаос), 2) *буддхи* (свет или восприятие, перцепция), 3) *аханкара* (субъективность), и 4–8) пять *танматр* (трансцендентные элементы).

АВЬЯКТА

И он продолжает: 1. «Стало быть, теперь следует объяснить *авьякту*, нейтральное (неразвитое). Как в мере очевидны различные предметы, например водяные ведра, ткани, сосуды, постели и т. д., так не очевидна *авьякта*. Она

не замечается чувствами, ухом и т. д. Почему? Потому что она не имеет ни начала, ни середины, ни конца и не имеет частей. Она не слышна, не осязаема, не видима, не уничтожаема, вечна, без вкуса и без запаха. Ученый говорит, что она без начала и середины, что она вне того, что велико*, неизменно и присуще. И потом эта *авьякта* тонка, без атрибутов, без начала и без конца, производящая (прашута), но из всех восьми *пракрити* непроизведенная (апрашута), без частей, единая, но общая всему. И все это ее синонимы, т. е. слова, применимые к авьякте при известных обстоятельствах: *прадхана* (главный), *брахман*** , *пура* (местопребывание), *дхрува* (неизменный), *прадханака* (главный), *акшафа* (неуничтожаемый), *кшетра* (поле, объект), *тамас* (мрак), *прашута* (производительный).

БУДДХИ

2. «Что же называется *буддхи* (разум, интеллект)? *Буддхи* есть *адхьявашая* (определение). Это есть то, чрез что получается убеждение (пратипатти) по отношению к корове и пр. Это есть то и то, а не иное, это есть корова, а не лошадь; это есть столб, а не человек». Таково *буддхи*, самая удивительная фаза *пракрити* ».

Буддхи здесь принимается в субъективном или психологическом его значении, но что бы ни говорили об этом туземные и европейские авторитеты, невозможно, чтобы таково было его первоначальное значение в уме Капилы. Если *буддхи* означает только определение (*адхьявашая*) даже в самом широком смысле этого слова, то оно, очевидно, предполагает позднейшие фазы; не только *аханкару* (субъект), *манас* (центральный орган, мозг) и *индрии* (органы восприятия и действия), как субъективный, но также нечто познаваемое и определяемое, т. е. *махабхуты* (материальные элементы) или, по крайней мере, *танматры* (сущности ощущений). Хотя такое психологическое понимание *буддхи* обычно среди туземных исследователей философии санхьи, но смысл важнее комментариев. *Буддхи*, или *махат*, здесь должно понимать как фазу в космическом развитии

* По-видимому, здесь навряд ли уместны *манат* в смысле духа и *прадхана* в смысле природы.

** Брахман здесь кажется не у места, он скорее синоним *пуруши* и *атмана*, чем *авьякты*. Далее он и упоминается как синоним *пуруши*, но строго говоря и *пракрити*, с точки зрения ведантизма, тоже совпадает с Брахманом как существом, именуемым существенной причиной мира, но только мира неведущего.

Вселенной, нечто вроде *пракрити*, как начала, а также чувства и другие органы души; как бы смело ни казалось такое толкование, но мы вряд ли можем понимать это великое начало, великий принцип (махат) иначе как в смысле космическом. Первым шагом после *авьякты* неразвитой, глухой, так сказать, бесчувственной *пракрити*, может быть только *пракрити* как просвещенная материя, уже не бесчувственная, а способная к восприятию. Если понимать это в психологическом смысле, то, без сомнения, в последней стадии это делает возможным также и индивидуальное восприятие или определение того или другого. Но первоначально *буддхи* должно было пониматься как интеллектуализированная и просвещенная *пракрити*, способная позже стать зародышем *аханкары* (различения субъекта и объекта), *маната* (мозга, мышления) и *индрий* (чувств воспринимающих). Только после того как простое материальное соприкосновение стало сознанием, мы можем представить себе различие, как общее, так и индивидуальное, субъект и объект (аханкара) и их новое отношение как воспринимающего и воспринимаемого, как я на одной стороне и «то» или «это» — на другой.

Такое толкование, повторяю, может казаться чересчур смелым, и притом оно совершенно несогласно с толкованиями туземных ученых; но до тех пор пока не будет дано более понятное и разумное истолкование *буддхи*, избежать моего толкования, кажется, невозможно.

Что сделали из *буддхи* туземные комментаторы, это видно, например, из комментария к карике 23-й Вачаспати Мишры: «Всякий человек сначала пользуется своими внешними чувствами, потом он рассматривает (при посредстве своего *манаса* — центрального органа мысли), потом передает различные объекты своему я (аханкара) и наконец своим *буддхи* (разумом) решает, что ему делать». Это, может быть, совершенно верно в последней фазе развития *пракрити*, но это неверно, если нужно представить себе первую эволюцию *пракрити* из хаотического состояния к свету и возможности восприятия. *Буддхи* не может предшествовать, быть antecedentом *аханкары* (субъекта), *манаса* (мозга) и даже *танматр* (органов чувств), если он есть только акт фиксирования в мышлении того или этого. С удовольствием отмечу, что С. Х. Банерджи на 146-й странице своего произведения приходит к такому же заключению.

Проявлений этого буддхи (разума, интеллекта) восемь — а именно: 1) *дхарма* (добродетель), 2) *джняна* (зна-

ние), 3) *вайрагья* (бесстрастие), 4) *айшварья* (сверхчеловеческая сила).

Так как каждое из этих проявлений требует объяснения, то комментатор и объясняет их при посредстве своего излюбленного метода; он говорит, что 1) *дхарма* (добродетель) противоположна *адхарме* (пороку) и предписывается и шрути и смрити (откровением и преданием). Она не противоположна опыту лучших людей и, напротив, вполне согласуется с ним, и внешняя ее цель есть счастье.

2) *Джняна* (знание), противоположная *аджняне* (невежество) объясняется как понимание двадцати пяти предметов (таттв), состояний мышления (бхава) и элементов (бхута).

3) *Вайрагья* (бесстрастие) противоположна страсти и состоит в том, чтобы не быть зависимым от внешних объектов, например звука и пр., и не подлежать их влиянию.

4) *Айшварья* (сверхчеловеческая сила) противоположна бессилию и состоит из восьми свойств, вроде *аниман*, т. е. способности принимать самую малую форму, иметь самый малый вес и т. д. *.

Эти четыре рода или проявления *буддхи* (интеллекта) называются *саттвика*.

Противоположные их проявления называются *тама-са* (мрачными или дурными).

Через посредство добродетели, как средства, происходит движение вверх, через посредство знания — освобождение, через посредство бесстрастия люди поглощаются *пракрити* (пракритилая?), через посредство сверхчеловеческой силы появляется свободное, не стесняемое ничем движение.

Так описывается *буддхи* в его восьми формах.

Синонимы *буддхи* суть: *манас* (мозг), *мати* (мысль), *махат* (великий), *Брама*** , мужского рода, *кхияти* (различение), *праджна* (мудрость), *сурти* (внушение, вдохновение), *дхрити* (твердость), *праджнанасантати* (непрерывность мышления), *смрити* (память) и *дхи* (созерцание).

Совершенно очевидно, что при всех этих объяснениях *буддхи* понимается как интеллект, и притом личный, и что

* В санхья и йоге мы встречаем веру в эти *айшварьи*, они приобретаются йогинами (асектами, последователями йоги) посредством продолжительных и мучительных упражнений.

** Брама здесь кажется тоже неуместным, если только санхья не дает своего особого значения как Брахману, так и Бrame. В позднейшее время *буддхи* (коллективный разум) сделался *упадхи*, умственным ограничением Бrame или Хираньягарбхи.

идея о космической стадии интеллектуальности совершенно упускается из виду. Только таким образом и можно объяснить утверждение, что этот *буддхи*, когда он находится во власти *саттвы* (гуны чистоты), принимает форму (рупа) добродетели, знания, бесстрастия и сверхчеловеческой силы, а находясь во власти *тамаса* (гуны мрака), он принимает четыре противоположные формы порока и пр. Каким образом это возможно прежде, чем отличие субъекта и объекта было реализовано *аханкарой*, раньше, чем *буддхи* получил свойство чувственного восприятия (буддхендрияни)? Действительно, необходимо читать философию санкхьи в двух текстах — один текст, так сказать, старая крупная рукопись, которая кое-где указывает нам на процесс космический, а другой — это мелкая и гораздо позднейшая рукопись, объясняющая *буддхи* в смысле психологическом.

АХАНКАРА

3. Что такое *аханкара*? — спрашивает комментатор и отвечает: «Это есть *абхимана* — предположение или неверное понятие (*misconception*); оно состоит в веровании, что *я* — в звуке, т. е. что я слышу, я чувствую, я вижу, я осязаю, я обоняю; *я* — господин и богатый, Ишвара, наслаждение; *я* предан добродетели, мной убит человек, *я* буду убит могущественными врагами и т. д. ».

Шанкара в его комментарии к сутрам веданты приводил, хотя и с другой точки зрения, еще несколько таких примеров: человека, воображающего, что он несчастен, потому что несчастны его жена и дети; воображающего, что он толст, силен, худ, красив; что он стоит, ходит или прыгает; что он глух, бессилён, слеп и т. д.; что у него есть желания, сомнения, страх и т. д.; тогда как все это принадлежит совсем не ему, а только *пракрити*.

«Синонимы *ахантры* или, скорее, видоизменения ее суть: *вайкарфика* — видоизменяющий, *тайджаса* — светносный, *бхутади* — первый из элементов, *санумана* — зависимый от вывода, *ниранумана* — от вывода независимый».

Тут надо опять различать *аханкару* (субъект) как космическую силу от *аханкары* как условия, предполагаемого при всяком умственном акте индивидуального мыслителя. *Аханкара* настолько известна в смысле личного *я*, что слово это, как и *буддхи*, понимают в обычном его смысле, а не в техническом его значении философии санкхьи. Я опять-

таки признаю, что мое толкование смело, но я не вижу, как обойтись без него, чтобы надлежащим образом понять древнюю санкхью, соперницу веданты. Нужно помнить, что в философии санкхьи, что бы она ни означала в позднейшее время, было нечто, развившееся из первобытной материи, после того как эта материя прошла стадию *буддхи* (интеллект). *Буддхи*, действительно, не может действовать без разделения Вселенной на субъект и объект, без введения в нее *я* или *его*, что опять-таки невозможно без *не-я* или чего-либо объективного. Только после этого мы можем ожидать развития общеобъективного в объективное то или это (танматры, сущности). Но если создание объективного и субъективного есть единственное, возможно, значение космической *аханкары*, то психологическое ее истолкование гораздо легче. Так, говорят, что есть пять видоизменений *аханкары*: 1) *вайкаррика*, находящаяся под властью *саттвагуны*, помогает делать добрые дела, 2) *тайджаса*, находящаяся под властью *раджасгуны*, помогает совершать злые дела, 3) *бхутади*, находящееся под властью *тамасгуны*, помогает совершать тайные дела, 4) *санумана аханкара*, ответственная за ненамеренное добро, и 5) *ниранумана*, ответственная за ненамеренные злые дела. Такое разделение, хотя и несколько запутанное, во всяком случае, указывает на то, что тут *аханкара* считается простым моральным деятелем, находящимся под властью гун, но не космической потенции. Эти пять модусов *аханкары* (субъекта) называются также *карматманы*, т. е. самой сущностью наших действий, тогда как в другом месте Таттва-самасы объяснено, что *аханкару* нужно понимать, как акт *буддхи*, направленный к восприятию природы *я* (субъективного) и *не-я* (объективного). Хотя *аханкара* означает только создание *я*, но это создание *я* включает и создание *не-я*, и таким образом делит мир на субъективное и объективное.

ПЯТЬ ТАНМАТР (СУЩНОСТЕЙ)

4–8. На вопрос: что такое пять сущностей? — комментатор отвечает: «Пять субстанций или сущностей, исходящих от *аханкары* (субъекта), суть сущности звука, соприкосновения (осязания), цвета, запаха и вкуса».

Сущность звука воспринимается только в звуках. Различия звука, как то: острый, виолированный, глухой и густой; и ноты гаммы, как то: *шадга* (С), *ришабха* (D), *гандхара* (E), *мадхьяма* (F), *панчама* (G), *дхайвата* (A), *нишада* (B), — воспринимаются, но в сущности звука различия нет.

Сущность осязания воспринимается только в осязании. Различия осязания, как то: мягкий, твердый, грубый, скользкий, холодный и горячий, — воспринимаются, но в сущности осязания различий нет.

Сущности цвета воспринимаются только в цветах. Различия цветов, как то: красный, белый, черный, зеленый, желтый, пурпурный, — воспринимаются, но различий в сущности цвета нет.

Сущности вкуса воспринимаются только во вкусе. Различия вкуса, как то: острый, горький, кислый, гнилой, сладкий, соленый, — воспринимаются, но различий в сущности вкуса нет.

Сущности запаха воспринимаются только в запахе. Различия запахов, как то: приятный и неприятный, — воспринимаются, но различий в сущности запаха нет.

Таким образом объясняются сущности. Их синонимами, хотя иногда и весьма неясными, считаются: *авишеша* (недифференцированный, и потому невоспринимаемый), *махабхуты* (?) (великие элементы), *пракрити* (природа), *абходжья* (неиспытываемая, не подлежащая опыту), *ану* (атом), *ашанта* (не доставляющий удовольствия), *агхор* (не ужасный), *амудха* (не глупый); последние три суть отрицания свойств *махабхут*, соответствующие трем *гунам*, имеющим в них преобладание. На вопрос, почему же только эти восемь *пракрити*, от *авьякты* (хаос) до *танматр* (сущностей), называются *пракрити*, дается ответ, что только они *пракурванти*, т. е. только они развиваются.

ШЕСТНАДЦАТЬ ВИКАР (ЭВОЛЮЦИИ)

II. На вопрос: что такое шестнадцать *викар* (эволюции)? — комментатор отвечает: «Одиннадцать органов чувств (включая *и манас*, центральный орган) и пять элементов».

ПЯТЬ БУДДХЕНДРИЙ (ОРГАНОВ ЧУВСТВ)

9–13. «Теперь объяснение органов: ухо, кожа, глаза, язык и нос составляют пять *буддхендрий* (органы восприятия).

Ухо воспринимает, как его объект, звук, кожа — прикосновение, глаз — цвет, язык — вкус, а нос — запах».

Чувства происходят от *танматр* (сущностей), как воспринимающие, того же характера, так и воспринимаемые объекты; этот взгляд принадлежит значительной древности.

ПЯТЬ КАРМЕНДРИЙ (ОРГАНОВ ДЕЙСТВИЯ)

14—18. «Пять *кармендрий* (органы действия): голос, руки, ноги, орган выделения и орган размножения; каждый исполняет свое дело. Голос произносит слова, руки работают, ноги совершают движения, орган выделения производит очищение и орган размножения — удовольствие».

МАНАС (МОЗГ)

19. «*Манас* (ум, мозг) воспринимающий и деятельный, совершает свои акты сомнения и определения».

Центральный орган чувств — таково наиболее близкое истолкование значения слова *манас*; но *манас* может быть, если вспомнить его определение в философии санкхьи, воспринимающим, подобно другим органам чувств, и в то же время действующим, подобно деятельным органам (*кармендри*).

«Таким образом объяснены одиннадцать органов. Их синонимы суть: *карана* (орудия), *вайкарика* (изменяющие), *ньята* (специальные), *падани* (применения)*, *авадхритани* (подвластные?), *ану* (атомы), *акша*** (органы)».

ПЯТЬ МАХАБХУТ (ЭЛЕМЕНТОВ)

20—24. *Махабхуты* (грубые элементы) суть земля, вода, свет, воздух и эфир!

Земля, как объясняет комментатор, помогает остальным четырем, т. к. она их поддержка или опора. Вода помогает другим элементам, увлажняя их. Свет помогает другим элементам, давая им созреть. Воздух помогает, высушивая. Эфир помогает остальным четырем, давая им пространство.

«Земля обладает пятью свойствами: звуком, осязанием, цветом, вкусом и запахом. Вода — четырьмя: звуком, осязанием, цветом и вкусом. Свет — тремя: звуком, осязанием и цветом. Воздух — двумя: звуком и осязанием. Эфир обладает только одним свойством — звуком». Так объясняются пять *махабхут*.

Их синонимы суть: *бхуты* (элементы), *бхутавишеши* (специальные элементы), *викары* (видоизменения), *акрити* (виды), *тану* (кожа или тело?), *виграха* (формы), *шанта* (дающие удовольствие), *гхора* (страшные), *мудха* (глухие). Так описываются шестнадцать *викар* (эволюции).

* *Гарбе*. Философия санкхьи.

**Или *акшара* — непогибающие?

ПУРУША (ДУХ, Я)

III, 25. Теперь спрашивается: что такое *пуруша*. Ответ таков: «Пуруша без начала; он тонок (subtle), вездесущ, воспринимающий, без свойств, вечный, видящий, испытывающий, не действующий, знающий объекты, незапятнанный, не производящий. Почему он называется *пурушей*? Потому что он древний (пуранат), потому что он пребывает в теле (пури саяте) и потому что есть *пурахита* (правитель)».

Конечно, это фантастическая этимология; вряд ли можно сомневаться в том, что *пуруша* — воспоминание о Пуруше вед, одном из многих имен высшего божества, таком же имени, как Вишвакарман, Хираньягарбха, Праджапати и т. п. Подобно Брахману, понимаемому как *атман*, слово *пуруша*, вероятно, употреблялось для обозначения как божественной, так и человеческой формы той же силы. В философии санкхьи оригинальна только множественность *пуруши*.

«Почему *пуруша* без начала? Потому что нет ни начала, ни середины, ни конца ему». Не особенно удовлетворительный ответ, но, вероятно, он означает только то, что мы не замечаем ни начала, ни середины, ни конца его. Почему он тонкий (subtle?) Потому что он без частей и сверхчувственный. Почему он вездесущ? Потому что, подобно небу, он охватывает все, и пространство его бесконечно. Почему он воспринимающий? Потому что воспринимает (то есть временно) удовольствие, страдание и заботу. Почему он без свойств? Потому что в нем нет свойства добра, нет различия и зла. Почему он вечен? Потому что он не создан и не может быть создан. Почему он видящий? Потому что он замечает видоизменения *пракрити*. Почему он пользующийся? Потому что, будучи воспринимающим, он воспринимает (временно) удовольствие и страдание. Почему он не деятель? Потому что он индифферентен и без свойств (гун). Почему он познающий тело и объекты? Потому что ни добрые, ни злые дела не принадлежат *пуруше*. Почему он не производящий? Потому что он не имеет семени, т. е. не может производить ничего. Так описывается пуруша санкхьи.

Синонимы пуруши: *атман** (я), *пуман* (мужеский), *pitṅunagantugivab* (мужское живое создание), *киетрадж-*

* Так как относительное местоимение *uab* вряд ли могло употребляться как имя, я предполагаю, что тут оно заменяет определенное местоимение *yabkab*, но это сомнительно.

ня (знающий объекты или тело), *нара* (муж), *кави* (поэт, брахман), *акшара* (неуничтожаемый), *прана* (дух), *уаккаб* (некто), *сат* (он)».

Таким образом описаны двадцать пять субстанций, т. е. восемь *пракрити*, шестнадцать *викар* и *пуруша*. Тот, кто знает эти двадцать пять субстанций, в какой бы стадии жизни (в каком бы общественном положении) он ни находился, носит ли он чесанные волосы, косу или бреется, — освобожден; в этом нет сомнения. Философы санкхьи часто цитируют этот стих. На этом, по-видимому, заканчивается первая часть Таттва-самасы, содержащая список двадцати пяти *таттв* (предметов) в трех разделениях: *пракрити*, *викар* и *пуруши*.

ПУРУША (СУБЪЕКТ)

1. *Шпракрити* (объект).
2. *Авьакта* (хаос).
3. *Махат* или *буддхи* (свет и разум, как *самаитти*, еще не индивидуализированный).
4. *Аханкара* (субъективация).
5. *Танматры* (саттвика). Десять *индрий*, органы (рад-жаса); один *манас* (центральный орган) — пять *буддхендрий*; пять *кармендрий* и один *манас*.

<i>Танматры</i>	<i>Буддхендрии</i>	<i>Кармендрии</i>
1. Звук (шабда).	1. <i>Шротра</i> (слушание ухом).	1. Речь в языке.
2. Осязание (спарша).	2. <i>Твак</i> (осязание в коже).	2. Хватание руками.
3. Цвет (рупа).	3. <i>Чакшу</i> (видение глазом).	3. Движение в ногах.
4. Вкус (раса).	4. <i>Гихва</i> (вкус в языке).	4. Очищение в паю.
5. Запах (гандха).	5. <i>Гхрана</i> (обоняние носом).	5. <i>Размножение</i> <i>в упастхе</i> .

Пять махабхут

(тамаса, грубые, материальные элементы)

1. *Акаша* (эфир), *шабда*.
2. *Ваю* (воздух), *шабда*, *спарша*.
3. *Тедж* (огонь), *шабда*, *спарша*, *рупа*.
4. *Ап* (вода), *шабда*, *спарша*, *рупа*, *раса*.
5. *Притхиви* (земля), *шабда*, *спарша*, *рупа*, *раса*, *гандха*.

ДЕЯТЕЛЕН ЛИ ПУРУША?

Далее идет ряд специальных вопросов, требовавших, по-видимому, более подробного обсуждения. Первый из них таков: деятелен ли *пуруша* или нет? Если бы он был деятелен, он совершал бы только добрые дела и не было бы трех родов действий. А эти роды действия таковы:

1. Доброе поведение, называемое добродетелью (дхарма), и состоящее из доброты, управления (органами) и сдержки их, свободы от ненависти, размышления и развития сверхчеловеческих сил.

2. Страсть, гнев, жадность, злорадство, насилие, недовольство, грубость, проявляющаяся в изменениях выражения лица, — называются поведением безразличным.

3. Безумие, опьянение, безделие, нигилизм, любовь к женщинам, пьянство, негодяйство, нечистота — называются дурным поведением.

Мы снова видим тут, что три гуны первоначально должны были иметь более широкое значение, чем то, какое дается им тут. Здесь они признаются чисто нравственными свойствами, тогда как ранее они должны были пониматься более широко как силы космические. Они совсем не свойства или простые атрибуты; наоборот, они ингредиенты *пракрити* в ее дифференцировании на добро, безразличие и зло, на свет, полумрак и мрак, на легкое, подвижное и тяжелое. Тут мы видим то же ограничение, сужение космических идей, какое мы указали раньше по отношению к *буддхи* и *аханкаре* и которое искажает, по моему мнению, первоначальное значение философии санкхьи, делая эту философию совершенно незначительной. Мы не должны забывать, что даже тогда, когда санкхья говорит о нравственных свойствах, эти свойства принадлежат природе, такой, какой ее видит дух (*пуруша*), а не *пуруше*, отдельно от *пракрити*.

ТРИ ГУНЫ (СВОЙСТВА)

Когда эта триада замечается в мире, то очевидно, что деятельность принадлежит ей, этим трем гунам, и из этого следует, что *пуруша* недеятелен.

Безумец, обманываемый страстью и мраком, не понимая этих принадлежащих *пракрити*, а не ему гун, воображает, что он сам есть деятель, хотя в действительности он не способен сам по себе сломать даже соломинку. Мало того, он даже становится как бы деятелем, безумный и опья-

няемый лживым воображением, и говорит. «Все это сделано мною и принадлежит мне».

А между тем сказано в Бхагавадгите: «Акты совершаются свойствами (гунами) *пракрити*, но я (атман), обманываемый ложным мнением я (*аханкара*, субъект), воображает, что я и есть деятель» (III, 27).

«Это непогибающее, высшее я, сущее без начала и лишнее свойств, не действует и не страдает даже тогда, когда оно пребывает в теле» (там же, XIII, 31).

«Тот смотрит справедливо, кто смотрит на действия, как совершаемые во всех отношениях одной *пракрити*, а не я, как никогда не деятельного» (там же, XIII, 29).

ОДИН ЛИ ПУРУША ИЛИ МНОЖЕСТВЕННЫЙ?

Ставится очень важный вопрос, о единстве или множественности *пуруши*. Ответ на этот вопрос отделяет философию санкхьи от веданты. Первая отвечает, что *пуруша*, очевидно, множественный, вследствие разнообразия актов удовольствия, страданий, забот, слияний и очищений (расы), состояний здоровья, рождений и смертей, а также вследствие стадий жизни, общественных положений (*ашрама*) и различий каст (*варна*). Если бы был только один *пуруша*, как утверждают ведантисты, то если бы один был счастлив, и все были бы счастливы; если бы один был несчастен, и все были бы несчастны, и т. д. по отношению к людям, находящимся под влиянием забот, слияния рас, чистоты рас, здоровья, рождений и смертей. Поэтому существует не один *пуруша*, а многие в силу разнообразия, указываемого формой, рождением, местопребыванием, богатством, обществом и уединением. Поэтому-то Капила, Асури, Панчашикха и Патанджали и все другие философы школы санкхьи признают многих *пуруш*.

ИЗРЕЧЕНИЯ ВЕДАНТЫ

Учителя, последователи философии веданты, — Гариара, Хираньягарбха, Вьяса и другие — признают единого *Пурушу*. Почему? Потому что, гласит веданта:

«1. Пуруша есть все, что было и что будет; он Господь бессмертия, происходящего в силу (жертвенной) пищи, т. е. он выше и вне бессмертия обыкновенных бессмертных богов*.

* Эти стихи представляют взгляд веданты, и большая их часть взята из упанишад. Первый из Швет.-уп. (III, 15) встречается также в Тайт.-ар. (III, 12, 1); в Ригведе (X, 90, 2) читаем: «*Yat annenadhirohati*». См. Дейссен. История философии, I.

2. Он есть Агни, он есть Ваю, он есть Сурья, он есть Чандрамас, он есть чистый, он есть Брахман, он есть вода, и Праджапати*.

3. Он есть истинный, он есть бессмертный, он есть освобождение, он есть высшее, он есть неразрушимое, он есть свет (слава) солнечный.

4. Выше него нет ничего иного, как ничего меньше и ничего больше него; он единый стоит, как дерево, посаженное в небесах; им и *Пурушей* все наполняется**.

5. Он стоит, все покрывая, имея руки и ноги везде, имея везде рот, голову и глаза и слыша все в мире.

6. Сияя*** через свойства (гуны) всем чувствам и, однако, свободный от всех чувств, властитель всего, Господь, великое прибежище для всех.

7. Он есть все сущности и везде, я всего, источник всего, он есть то, в котором все поглощается, которого мудрецы знают как Брахмана.

8. Ибо**** есть только одно Я всего сущего, пребывающего во всяком; оно видимо как единое и как многие, подобно луне в воде.

9. Ибо он единый, великое Я, пребывает во всех существах, движимых или недвижимых, он, которым все распространено.

10. Это мировое Я едино; как же оно сделано множественным? Некоторые говорят о я как о нескольких по причине существования, знания и т. д. (потому что знание различно у разных людей).

11. Мудрые***** видят одно и то же (Атмана) в Брахмане, в червях и насекомых, в отверженном, в собаке и слоне, в животных, в корове, в мулах и червяках.

12–13. Как один и тот же шнурок проходит через золото и жемчуг, через бриллианты, кораллы, фарфор и серебро, так одно и то же я известно как пребывающее в коровах, людях и в слонах и оленях» и т. д.

В этих извлечениях мы видим смесь терминов и идей веданты и санкхьи; в 10-м стихе одновременно высказываются два разных мнения — о единстве *Брахмана* и о множественности *пуруши*.

* Маханар.-уп. I, 7; ср. Вадж.-самх., 32, 1.

** Швет.-уп., III, 9; Махар.-уп., X, 20.

*** Швет.-уп., III, 17; Бхг., XIII, 14.

**** Брахмабину-уп., 12.

***** Бхг., V, 18.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ВЕДАНТОЙ И САНКХЬЕЙ В ДРЕВНОСТИ

Отношения между этими двумя философскими школами в период упанишад не особенно ясно. Большинство ученых считают его чем-то вроде синкретизма; но возможно и то, что это такой период философского мышления, когда эти два взгляда на мир еще не окончательно дифференцировались и не считались вполне несогласованными. Хотя в упанишадах в том виде, в каком мы их знаем, замечается решительное преобладание ведантического истолкования, но и философы санкхьи не были вполне не правы, утверждая, что и их положения можно защищать при помощи авторитета вед. Все эти положения сначала были просто догадками относительно истины, блужданиями во мраке; но мнение, что если один из этих взглядов верен, то другой должен быть ложным, решительно принадлежит позднему периоду, периоду систематической и полемической философии. Есть некоторые технические термины (например, пуруша, буддхи, гуны и т. д.), которые считались специальным достоянием санкхьи, а другие (например, атман, брахман, авидья, майя и пр.), которые сразу указывают нам на философию веданты; но даже эти термины свободнее употребляются в брахманах и в упанишадах, чем в даршанах, и притом в древних и в позднейших источниках они употребляются не везде в одинаковом смысле и в одинаковом порядке.

Так, в Катхака-упанишаде мы читаем: «Выше чувств суть объекты (артха), выше объектов — ум (манас), выше ума — интеллект (буддхи), а великое *я* (махат атма) выше интеллекта. Выше великого — неразвитое (авьякта), а выше неразвитого — *пуруша*. Выше же *пуруши* нет ничего; он есть цель, высочайшее» (III, 10, 11).

В той же упанишаде мы читаем:

«Выше чувств — ум, выше ума — высшее чувство (саттва-уттама), выше этого существа — великое *я* (махат атма), выше этого великого *я* есть высшее неразвитое.

Выше неразвитого — *пуруша*, всепроникающий и незаметный. Всякое создание, знающее его, освобождено и достигает бессмертия» (VI, 7, 8).

Описываемое здесь последовательное развитие не вполне согласуется с системой санкхьи, но еще менее оно согласуется с идеями веданты. Даже эти два объяснения, даваемые в одной и той же упанишаде, не согласуются вполне, и это доказывает, насколько мало точности было в периоде

упанишад. Так, сравнивая два эти места, мы получаем такие ряды:

III, 10.11	VI, 7, 8
1. Индрии	Индрии
2. Артхи	
3. Манас	Манас
4. Буддхи	Саттва-уттама
5. Махат атма	Махат атма
6. Авьякта	Авьякта
7. Пуруша	Пуруша

Опуюение объектов (артха) не особенно важно, т. к. они, как *индрияртхи*, предполагаются чувствами (индриями). Но почему *буддхи*, вообще первая эманация *пракрити* в ее неразвитом состоянии (авьякта), заменен *Саттва-уттамой* (Высшим существом)? Слово это могло означать *буддхи*, т. к. *буддхи* часто называли великим (махат); но трудно сказать, почему его называли великим. Это, несомненно, не эквивалент финикийского *mot*, как несколько лет тому назад предположил профессор Вильсон*. *Махат-атма* похож на термин веданты, но даже в этом случае он должен бы был заменить термин *дживатма*, индивидуализированное *я*, и каким образом это последнее могло считаться исходящим из хаоса (авьякта)?

Другое место, гораздо более напоминающее о философии санкхьи, чем о веданте, встречается в Майт.-уп. (II, 5), где мы читаем: «Тот, имя которого Пуруша и который очень мал, невидим и неосязаем, пребывает по своей собственной воле** здесь в части***, как уснувший человек по своей воле пробуждается. И эта часть, которая вполне разумна, присущая во всяком человеке, знающая тело, свидетельствуемая (доказываемая) убеждением (манас), волей (буддхи) и верой в субъект и объект (аханкара), есть Праджапати, именуемый Вишва. Им, разумным, и тело делается разумным, и он двигатель (управитель) его».

В этом месте не особенно много идей санкхьи, но слова *пуруша* и, может быть, *буддхипурва*, по-видимому, указывают скорее на идеи Капила, чем на идеи Бадараяны. Но тот же источник указывает и другие слова, например, *сан-*

* См. Санкхья-сутры, I, 61, 71. Ekadasakam есть *sattvikam*: ср. II, 18: это есть пять *буддхендрий*, пять *кармендрий* и *манас*. См. *Гарбе*. Санкхья-правачана-бхашья.

** *Анубхути-пракшана* вместо *буддхипурва*. Дейссен переводит: *абуддхипурва*.

*** Относительно понятия о частях (амса) см. Веданта-сутры.

кальпа, адхьявашая и абхимана в смысле *аханкары*. Все место, однако, темно, и комментатор тоже не особенно много помогает нам, если только не признать, справедливости ради, его утверждения, что тут кроется зародыш позднейшей ведантической идеи о Праджapati, именуемом Вишва или Вайшванара (Веданта-сара, § 138), *Тайджаса* и *Праджна*.

Можно упомянуть и еще об одном месте Майтри-упанишады (III, 2) как напоминающем об учении санкхьи. Там мы читаем: «Существует, однако, другое отличное единое, именуемое *я* элементов (*бхутатма*), которое, будучи подвластно светлым и мрачным плодам действий, вступает в доброе или в дурное рождение, так что движется оно вверх или вниз и, управляемое противоположными (парными) силами, плывет. Таково объяснение этого. Пять *танматр* (звука, осязания, света, вкуса и обоняния) именуется *бхута* (элементами) и пять *махабхут* (грубые вещественные элементы) тоже называются *бхута*. Потом агрегат всех их называется *шарифа* (тело), а тот, кто пребывает в этом теле, называется *бхутатман* (элементарный атман). Истинный, его бессмертный атман (*я*) остается незапятнанным, подобно капле воды на листе лотоса: но он, *бхутатман*, находится во власти *гун* (свойств) *пракрити*. Потом, находясь в их власти, он смущается, дичает; и в смущении своем он не видит творца, т. е. святого Господа, пребывающего в нем. Увлекаемый гунами, омраченный, непостоянный, легкомысленный, пригнетенный и полный выдумок, колеблясь, вступает он в *абхиману* (ложное мнение о субъекте и объекте), полагая: я есть он, это мое и т. д. Он связывает сам себя, как птица ловится в сети, и, побежденный плодами того, что он делал, он потом вступает в доброе или худое рождение, двигаясь вверх или вниз, и, находясь во власти противоположных течений, он плывет так».

Тут мы снова видим смесь идей санкхьи и веданты; первой свойственны такие термины, как *пракрити* и *гуны*, а веданте — *атман*, и, может быть, *бхутатман*. Этот *бхутатман*, однако, далеко не так ясен, как иногда предполагают. Это термин, свойственный Майтри-упанишаде, и, кажется, позднейшими упанишадами заимствован оттуда. Если на него, как и на многое другое в Майтри-упанишаде, следует смотреть как на принадлежащего к системе санкхьи, мы все-таки должны помнить, что *атман*, хотя и упоминаемый иногда как синоним *пуруши*, здесь не может считаться заменяющим его. Такое сложное слово, как *бхута-пу-*

руша, было бы невозможно. Майтри-упанишада гласит, что *атман бхутатман*, хотя также именуется атманом, — нечто другое и что он пребывает в теле (шарира), которое состоит из *танматр*, *бхуты* и *махабхуты*. Потому он, скорее, соответствует *дживатману* веданты. Но если этот *бхутатман* происходит от *пракрити*, то он не может заменять *пурушу* санкхьи, т. к. этот *пуруша* так же не происходит от *пракрити*, как *пракрити* не происходит от него. Потому никакой *атман* не может быть чисто объективным. Строго говоря, этот *бхутатман* не подходит ни к системе веданты, ни к системе санкхьи и, скорее всего, принадлежит к такой философии, в которой эти два мировоззрения еще не разделились окончательно.

Другой несколько неясный термин в Майтри-упанишаде — это *ниратман* (*selbstlos*); такой термин совершенно не возможен в системе веданты и довольно неясен для системы санкхьи.

Подобное же смешение философских терминов мы находим и в Шветашватара-упанишаде. В стихе I, 10, например, мы встречаем *прадхану* — термин, свойственный санкхье, и *майю* — термин, свойственный веданте, по крайней мере позднейшей, а в IV, 10 *майя* прямо отождествляется с *пракрити*. *Пуруша* встречается в стихе III, 12, где, очевидно, он заменяет Брахмана (IV, I). Хотя в этой упанишаде преобладают идеи санкхьи, это отнюдь не исключает и идей веданты. Сами названия санкхьи* и йоги встречаются там, но встречается (VI, 22) и название *веданта*. Все это дает нам некоторую возможность понять положение индийской философии, не бывшей в то время ни чистой санкхьей, ни чистой ведантой, если только не признать эти упанишады более новыми, а их философию результатом позднейшего синкретизма.

ТРАЙГУНЬЯ (ТРИАДА ГУН)

IV. Возвращаясь снова к Таттва-самасе, мы прежде всего находим некоторые замечания о трех гунах: добродетели, чистоте и доброте — о *самтве*; о тумане страсти и движении — о *раджасе*; и о мраке или незнании — о *тамасе*. Еще Кольбрук говорил, что *гуны* санкхьи не следует понимать в смысле свойств. «Эти три свойства, — говорит он, — не про-

* Здесь санкхью следует признавать названием двух систем — санкхьи и йоги или, еще лучше, как одно слово *санкхьяйога*. Оно не может тут обозначать «исследование».

стые акциденции природы, а ее сущность; они входят в ее состав, подобно разным течениям, образующим одну реку, хотя некоторое время и сохраняющим различные окраски». Слово *гуны* всего лучше будет перевести как составные «части», хотя все-таки лучше удержать термин *гуны*, т. к. в английском языке нет слова, точно соответствующего ему, как его определяет санкхья. Мы унаследовали наши идеи о сущности и свойствах от греков и средневековых философов, но даже и для нас определение присущих свойств не особенно легко, т. к. для нас сущности не существуют без свойств и свойства не существуют без сущностей.

Комментатор спрашивает: что такое триада гун? И отвечает: триада состоит из добра, страсти и мрака. Триада гун означает три гуны.

Добро (саттва) бесконечно разнообразно; это спокойствие, ясность, добродушие, достижение желаемого, довольство, терпение, радость и т. д. Одним словом, добро есть счастье.

Страсть тоже бесконечно разнообразна; это огорчение, печаль, разлука, возбуждение, достижение дурного и т. д. Одним словом, страсть есть страдание.

Бесконечно разнообразен и мрак; это незнание, скрытность, отвращение, тяжесть, лень, сонливость, пьянство и т. д. Одним словом, мрак есть беспокойство или безумие.

Таким образом объясняется триада гун. Да будет известно, что добро — это все светлое, страсть — все возбуждающее и мрак — все несветлое. Это именно и называется *трайгунья*.

Кроме того, *гуны* всегда объясняются как *дравьяни* (материя); свойство и то, что обладает свойством, в санкхьи рассматриваются как подразделения. Например, четыре стороны куба так же будут *гунами* (свойствами) его, как голубой цвет свойством неба. Эти *гуны* играют выдающуюся роль в индийской философии и вошли в сферу народного мышления Индии. Всего лучше будет объяснить их общей идеей о двух противоположностях и о среднем термине или как гегелевские тезу, антитезу и синтез, проявляющиеся в природе как свет, мрак и полумрак, в нравственности — как добро, зло и безразличие с различными применениями и видоизменениями. Если санкхья говорит об известных предметах как о счастливых вместо приносящих счастье и т. д., то следует вспомнить, что и мы также называем сахар сладким, желая сказать, что он вызывает в нас ощущение сладости. Индусы считали состояние равно-

весья трех гун совершенством и в преобладании одной из них видели первую причину движения и деятельности в природе (пракрити), иными словами, видели в нем начало со-здания.

САНКАРА И ПРАТИСАНКАРА (ЭВОЛЮЦИЯ И ДИССОЛЮЦИЯ)

V–VI. Теперь ставится вопрос, что такое *санкара* и что такое *пратисанкара*? Ответ: *санкара* есть эволюция, а *пратисанкара* — разрушение или реинволюция (обратная эволюция). Эволюция такова: из *авьякты* (хаоса, неразвитой пракрити), объясненной выше, под надзором высшего и вездесущего духа (пуруши) появляется интеллект (буддхи), и он бывает восьми родов. От этого *буддхи* (сущности разума) выходит *аханкара* (ложное мнение я, или субъективность). *Аханкара* трех родов: *вайкарика* (видоизмененное), т. е. видоизменение *саттвы**, *тайджаса* (светящееся), под влиянием *раджаса* производящее *буддхендри*, и *бхутади* — первый из элементов. Из видоизмененной *аханкары* или *вайкарики*, которая под влиянием *тамаса* производит грубые вещественные элементы, происходят боги и чувства; от первого из элементов (бхутади) происходят сущности (танматры), а из светящейся *тайджасы* и то и другое. *Танматры* (сущности) производят существенные элементы. Таково развитие (санкара). Разрушение (пратисанкара) таково: вещественные элементы разлагаются на сущности (танматры); сущности и чувства — на *аханкару*, *аханкара* — на *буддхи* (разум, интеллект), *буддхи* — на *авьякту* (неразвитое); все это различные формы *пракрити*. Неразвитое не разлагается, т. к. оно не из чего не развилось. Поэтому познавайте *пракрити* и *пурушу* как не имеющих начала. Так объясняется разрушение, разложение.

АДХЪЯТМА (СУБЪЕКТИВНОЕ), АДХИБХУТА (ОБЪЕКТИВНОЕ) И АДХИДАЙВАТА (БОЖЕСТВЕННОЕ)

VII — IX. Далее спрашивается, что такое *адхъятма* (субъективность), *адхибхута* (объективное) и *адхидайвата* (относящееся к божеству)? Ответ: интеллект есть субъективное; то, что воспринимается, — объективное; а *Брама* есть божество. *Аханкара* есть субъективное; вос-

* *Гарбе*. Философия санкхьи.

принимаемое и замечаемое ею есть объективное, а *Рудра* — божество. *Манас* (центральный орган мышления) есть субъективное, понимаемое — объективное, а *Чандра* (луна) — божество. Ухо — субъективное, слышимое — объективное, а *Акаша* (эфир) — божество. Кожа — субъективное; то, к чему прикасается она, — объективное; а *Ваю* (ветер) — божество. Глаз — субъективное, видимое — объективно; а *Адितья* (солнце) — божество. Язык — субъективное, дающее ощущение вкуса — объективное, а *Варуна** — божество. Нос — субъективное, обоняемое — объективное, а Земля — божество. Голос — субъективное, заявляемое — объективное, а *Агни* (огонь) — божество. Две руки — субъективное, хватаемое — объективное, *Индра* — божество. Ноги — субъективное, пройденное ими — объективное, а *Вишну* — божество. Орган выделения — субъективное, выделяемое — объективное, *Митра* — божество. Орган размножения — субъективное; то, чем наслаждаются при его посредстве, — объективное, *Праджанати* (владыка созданного) — божество. Таким образом, по отношению к каждому из этих тринадцати орудий есть и субъективное, и объективное, и божество.

Надлежащим образом изучивший сущность, формы свойств (гунаварупани) и божество (адхидайвата) свободен от зла и освобождается от всех грехов, он испытывает свойства (гуны), но не соединяется с ними. На этом заканчивается рассуждение о *таттвах* (сущностях)**.

АБХИБУДДХИ (ПЯТЬ ПОНЯТИЙ)

Х. Теперь, что такое пять *абхибуддхи* (пониманий, понятий, apprehensions). Ответ: это — *вьавашая* (узнавание), *абхиман* (понятие), *иччха* (желание), *картавьята* (решение действовать или воля), *крия* (действие).

Понимание того, что это сделано мной, есть узнавание, определение, акт интеллекта. *Абхимана* (понятие) направ-

* Очевидно, понимаемый как бог вод.

** Я должен сказать, что в этом и следующих параграфах я часто довольствовался простой передачей подлинных слов, будучи сам не в состоянии связать их с какой-нибудь определенной идеей. Я не хотел просто выпускать их, но если обыкновенный философски образованный читатель может спокойно пропустить их, то они могут быть объяснены санскритологами лучше, чем могу объяснить их я. Мне лично они кажутся просто бесполезными различиями и хитросплетенными определениями.

лено к восприятию природы, *я* и *не-я*; т. е. *аханкара*, акт интеллекта. *Иччха* (желание) есть пожелание, идея мозга, акт интеллекта. *Картавьята* (воля совершить такие акты, как слушание и т. п., совершаемые чувствами, имеющими своим объектом звук и т. п.) есть акт интеллекта, относящийся к *буддхендриям*. *Крия* (акт интеллекта, вроде речи и т. д., относящийся к кармендриям) есть действие*. Таким образом объясняются пять *абхибуддхи* (пониманий).

КАРМАЁНИ, ПЯТЬ

XI. Что такое пять кармаёни? Ответ: они суть *дхрити* (энергия), *шраддха* (вера или полнота веры), *сукха* (блаженство), *авивидша* (беззаботность), *вивидиша* (желание знания).

Свойство *дхрити* (энергии) таково, что человек решает и приводит в исполнение свое решение; *шраддха* (вера или полнота веры) состоит в изучении вед, в религиозном обучении, в принесении жертв и в побуждении других совершать жертвоприношения, в покаянии, в раздаче и получении приличных даров и в совершении обливаний (хома).

Сукха (блаженство) происходит, когда человек для получения его посвящает себя знанию, жертвам и покаянию, занимаясь всегда делами покаяния.

Авивидиша (беззаботность) состоит в поглощении всего сердца радостями чувственных наслаждений.

Вивидиша (желание знания) есть источник знания мыслящих людей. То, что должно быть познанным, есть единство (пракрити), отдельность (пракрити и пуруши) и т. д. *Пракрити* есть вечное, невоспринимающее, невещественное (тонкое), дающее реальные продукты, и ненарушимое. Это и есть *вивидиша*. Это состояние, принадлежащее *пракрити*, разрушающее, уничтожающее причину и следствие. Таким образом объясняются (?) пять кармаёни.

Некоторые из этих стихов не ясны, и текст их, вероятно, испорчен. Я принимаю *гнеуа* за *гнеуат*, относящееся к каждому из предметов, которыми занимается *вивидиша* (желание знания). Конструкция весьма несовершенна, но это объясняется, может быть, тем, что в конце концов *Таттва-самаса* есть только указатель. Я отделяю *сукшму* и принимаю его в смысле *сукшматвы*. *Саткарья* относится к *саткарьяваде*. Третья строка для меня совершенно непо-

* Тут текст несколько сомнителен.

нятна, а потому Баллантайн вполне правильно поступил, оставив ее без перевода. Она может означать, что *вивидиша* есть состояние, принадлежащее *пракрити*, которое помогает уничтожить причину и следствие, указывая, что они одно и то же, но это просто догадка.

ВАЮ (ПЯТЬ ВЕТРОВ)

ХII. Что такое *ваю* (ветры)? Они суть *прана*, *апана*, *самана*, *удана* и *вьяна*, т. е. ветры в телах тех, которые имеют тело. Ветер, именуемый *прана*, состоит под надзором рта и носа и называется *праной*, потому что он выводит или выдвигает. Ветер, именуемый *апана*, находится под надзором пупка (navel) и называется *апаной*, потому что отводит и движет вниз. Ветер, именуемый *самана*, находится под надзором сердца и называется *саманой*, потому что он ведет и движет ровно. Ветер, именуемый *удана*, находится под надзором глотки, он называется *уданой*, потому что идет вверх и выдвигает. *Вьяна* проникает всюду. Таким образом объясняются пять ветров.

Действительное значение ветров до сих пор остается непонятным. Если перевести их как жизненный дух, мы ничего не выиграем, т. к. это значит объяснять темное темным (*obscurum per obscurius*). Может быть, ими имели в виду объяснить жизненные процессы, составляющие деятельность чувств (индрий), а также и других органов тела; это возможно, но все-таки первоначальное их значение остается нам неизвестным. Они составляют нечто вроде физического организма, *антахкарана*, но специальные ее функции различными авторами часто описываются различно.

КАРМАТМАНЫ (ПЯТЬ)

ХIII. Что такое пять *карматман* (я как деятельное)? Это *вайкарика*, *тайджаса*, *бхутади*, *санумана* и *ниранумана*. *Вайкарика* (видоизменяющий) совершает добрые дела. *Тайджаса* (светлый) совершает злые дела. *Бхутади**; первый из элементов, совершает тайные дела. *Аханкара* (субъект), соединенная с выводом (санумана), совершает доброе и разумное, не соединенная с выводом (ниранумана), совершает недоброе и неразумное. Таким образом объясняются *пять карматман*.

* *Бхутади* употребляется не в смысле *манаса*, т. к. *бхуты*, хотя и происходят от *танматр*, но только благодаря *бхутади*.

АВИДЬЯ (НЕЗНАНИЕ), ПЯТЬ

XIV. Что такое пятеричное незнание (авидья)? Это — *тамас* (темнота), *моха* (иллюзия), *махамоха* (великая иллюзия), *тамистра* (мрак), *андха тамистра* (крайний мрак). Темнота и иллюзия опять-таки восьмерные, великая иллюзия десятерная, мрак и крайний мрак восемнадцатерные. *Тамас* (темнота) есть ложное понятие, будто я тождественно с вещами, которые суть *не-я*, а именно *пракрити*, *авьякта*, *буддхи*, *аханкара* и пять *танматр*. *Моха* (иллюзия) есть ложное понятие, вытекающее из достижения сверхъестественной силы, вроде покоя и малости (умаления своего тела). *Махамоха* (великая иллюзия) — это то, когда человек считает себя освобожденным в десяти состояниях по отношению к объектам звука, цвета и т. д., слышимого, видимого и пр. Мрак есть несдерживаемая ненависть, направленная против восьми сверхъестественных сил, а именно умаления и пр., и против десятерного чувственного мира, причиняющего тройное страдание. Крайний мрак есть огорчение, появляющееся во времени смерти, после того как приобретена восьмерная человеческая сила и побежден десятерной чувственный мир. Так объясняется неведение (авидья) с его шестидесятью двумя подразделениями.

АШАКТИ (СЛАБОСТЬ), ДВАДЦАТЬ ВОСЕМЬ

XV. Что называется *ашакти*, двадцативосьмерной слабостью? Ошибки одиннадцати органов чувств и семнадцать ошибок разума. Первые, относящиеся к органам чувств: глухота уха, косноязычие, проказа кожи, слепота глаз, потеря обоняния, глухота голоса, искривление рук, хромота ног, запоры в органах выделения, бессилие органов размножения, безумие в мозгу — таковы дефекты одиннадцати органов. Семнадцать дефектов разума противоположны *тушти* (довольствам) и *сиддхи* (совершенствам).

АТУШТИ И ТУШТИ

XVI. Скажем о противоположностях дольств (тушти). Это *ананта* — убеждение, что не существует *прадхана* (природа, пракрити); *тамусалина*, состоящая в признании *атмана* в *махате* (в буддхи, в разуме); *авидья* — непризнание я (аханкары); *авришти* — отрицание того, что сущности (танматры) суть причины элементов; *асуафа* — старание приобрести объекты чувств; *асунафа* — старание

сохранить их; *асунетра* — стремление к богатству, не понимая того, что оно может быть утрачено; *асумафрика* — преданность наслаждениям; *ануттамам бхашика* — занятие наслаждениями без понимания того, что это приносит зло и вред живым существам. Таким образом объясняются десять противоположностей дольств (тушти).

АСИДДХИ И СИДДХИ

XVII. За этим следуют противоположности совершенств (сиддхи), которые именуются также *асиддхи* (не-совершенствами): *атафа*, когда разнообразие принимается за феноменальное единство; *сутафа* — когда, выслушав только слова, понимают противоположное; например, услышав, что человек, знающий различные принципы, предметы (таттвы), освобожден, человек понимает противное, т. е., что тот человек не освобожден; *атаратафа* (незнание), когда человек, хотя и посвятивший себя слушанию и изучению, не успевает познать двадцать пять принципов — или вследствие его тупости или вследствие того, что его разум извращен ложными учениями. Когда человек, хотя бы и побежденный душевными страданиями, не желает познавать и не заботится о переселении душ, так что знание не доставляет ему удовольствия, то это есть *апрамода*. Также следует смотреть и на следующую пару *апрамудита* и *апрамодамана* (взаимно необразованный). Неведение человека с нерешительным умом даже относительно того, чему его учит его друг, есть *арашиья*. Неспособность несчастного приобрести знание — или вследствие дурного обучения или вследствие невнимания учителя — есть *асатпрамудита*. Так объясняются восемь *асиддхи*, противоположности *сиддхи* (совершенств), и этим заканчивается объяснение двадцативосьмерной слабости (ашакти).

ТУШТИ И СИДДХИ

Теперь следовало бы говорить о самых *тушти* и *сиддхи*; но поскольку мы уже говорили об их противоположностях, то можно обойтись и без перечисления их. В разных текстах некоторые из этих технических терминов различны, но вообще они не имеют особого значения*. Я бо-

* Названия десяти дольств (тушти) следующие: *амбха* (вода), *салила*, *огха*, *вришти*, *сутара*, *супара*, *сунетра*, *сумарикика*, *уттама саттвики*. Названия восьми *сиддхи* такие: *тафа*, *сутафа*, *тафаянти*, *прамода*, *прамудита*, *прамодамана*, *рамьяка*, *сатпрамудита*.

юсь, что даже приведенный мной длинный список терминов, характерных для философии санкхьи, чересчур скучен и не имеет особенно близкой связи с великими проблемами философии. Признаюсь, что во многих случаях некоторые из этих подразделений кажутся мне совершенно незначительными, но я думаю, что они имеют некоторое историческое значение для надлежащей оценки метода индийской философии. Длинные списки орудий и актов интеллекта, источников деятельности, шестидесяти двух подразделений незнаний и т. п., хотя, по моему мнению, и незначительны, однако указывают, как долго и с какими подробностями должны были обсуждаться эти философские вопросы, чтобы оставить такие следы. Такое огромное количество терминов, конечно, поразительно. Некоторые из них, например, *шуки*, *пада*, *авадхарита* и т. п., не встречаются ни в кариках, ни в сутрах, и этот факт, который обыкновенно объясняли их более новым происхождением, напротив, кажется мне говорящим в пользу древнего и независимого происхождения Таттва-самасы и ее комментария. Если бы эти термины были новыми изобретениями, они чаще встречались бы в новых сочинениях о философии санкхьи, а этого, насколько мне известно, нет.

МУЛИКАРТХИ

XVIII. Нам осталось еще рассмотреть, хотя по возможности короче, муликартхи, или восемь кардинальных фактов, т. е. самых важных предметов, устанавливаемых санкхьей*. По отношению к *пракрити* или *прадхане* эти факты суть: ее реальность (аститва), ее единство (экатва), то, что она имеет объект или намерение, цель (артхаваттва) и что она предназначена для кого-то другого (парартхья). Кардинальные факты по отношению к духу (пуруша) таковы: он отличен от природы, от пракрити (аньятва), он деятелен (акартритва), но он множествен (бухутва). Кардинальный факт по отношению к *пракрити* и к пуруше — их временное соединение и разделение, тогда как *стхити* (постоянство) относится к грубым и тонким (вещественным и невещественным) телам — *сукиме* и *стхула-шарифе*. *Аститва* (реальность), по-видимому, принадлежит и *пракрити* и *пуруше*, но она обозначает реальность только одной *пракрити*, установлением реальности которой главным образом и занимается философия санкхьи против ведантистов, отри-

* См. Санкхья-таттва-кауmundи.

цавших реальность всего объективного и допускавших ее только для субъекта, называется ли он *пурушей* или *атманом*. Однако комментатор, а за ним и профессор Гарбе связывают *аститву* (реальность) как с *пурушей* (духом), так и с *пракрити* (природой). Материя не имеет особого значения, если только *аститва* не понимается как феноменальная или воспринимаемая реальность. Философы как санхьи, так и веданты, конечно, никогда не сомневались в высшей реальности духа (пуруши или атмана), но эта реальность есть нечто большее, чем *аститва*.

ШАШТИ-ТАНТРА

Следует добавить к этому, что тут комментатор еще раз объясняет название *шашти-тантра* (учение шестидесяти), но на этот раз складывал 17 *тушти* и *сиддхи* с 33 (авидья 5+ашакти 28) и с 10, а не 8 *муликартхами* и таким образом получал шестьдесят предметов. Китайское название предполагает Шапатаи — шастра (трактат семидесяти), что, вероятно, относится к первоначальному числу стихов в карике.

АНУГРАХА-САРГА

XIX. Но тут Таттва-самаса еще не оканчивается; она объясняет *ануграха-саргу* (создание благоволения) как производство видимых объектов пятью *танматрами* (невещественными сущностями) *для пуруши*. Брама, увидав эти (органы чувств?) создавшимися, произведенными, но еще не имеющими сферы, в которой могли бы проявиться их измеряющая или воспринимающая сила, создал для них так называемое «создание благоволения», форму которого дала сущность (танматры) *.

БХУТА-САРГА

XX. За этим следует *бхута-сарга* с четырнадцатью подразделениями. Божественное создание состоит из восьми подразделений, состоящих из добрых и злых духов и богов, из *пишачей*, *ракшасов*, *якшов*, *гиндхарвов*, *Индры*, *Праджанати* и *Брахмы*. Одушевленное создание состоит из домашних животных, птиц, диких животных, пресмыкающихся и из неподвижных существ или растений. Человеческое создание состоит только из одного человека, от

* Это место очень сомнительно, если только не связывать *манас* с *танматрой* и не принимать «измерение» в смысле «восприятия», так что создание тогда представляется сделанным для человека.

брахманов до чандала. Домашние животные — разные, от коровы до мыши; птицы от *гаруды* до мух; дикие животные от львов до шакалов; пресмыкающиеся от *шеши* (змеи) до червей; неподвижные существа от райского дерева (париджата) до травы. Такое тройное создание, состоящее из богов, человека и животных; причем животные, т. е. живые существа, составляют пять классов.

БАНДХА (УЗЫ РАБСТВА)

XXI. На вопрос, что такое тройные узы рабства (бандха), дается такой ответ: они состоят из восьми *пракрити*, из шестнадцати *викар* и из *дакшини* (дары жрецам). О восьми *пракрити* мы говорили выше; до тех пор пока человек считает их высшими, он поглощен *пракрити* и связан ею. Узы шестнадцати *викар* сковывают как аскетов, так и мирян, если они подчинены чувствам, которые суть *викары*. Если они преданы объектам чувств, если они не подчиняют себе своих органов чувств, если они невежественны и обмануты страстями.

УЗЫ ДАКШИНЫ (ДАРЫ ЖРЕЦАМ)

Узы рабства жрецам оковывают тех людей, хотя бы изучающих, нищих или пустынных, умы которых находятся во власти страстей и ошибок и которые вследствие своего непонимания приносят жрецам дары. Тут приводится такой стих: «Узы называются узами *пракрити*, узами *викары*, и третьи узы через жреческие дары». Эти последние, по моему мнению, очень важны, и странно то, что на это никогда не указывали как на доказательство нецерковного и не ортодоксального характера философии санкхьи*. Что случилось бы с брахманами без *дакшини* (даров), когда само название брахмана есть *дакшини* — человек, которого кормят другие? В Айтарея-брахмане мы читаем о *яти*, осуждавшем жертвоприношения, но там говорится, что этого *яти* бросали на съедение шакалам. Что такое кормление жрецов рассматривалось как одна из трех уз — это, во всяком случае, доказывает, что последователи Капилы были выше суеверий и что они считали жертвы и жречество, скорее, препятствием, чем пособием для истинной духовной свободы (мокши).

МОКША (СВОБОДА)

XXII. Эта *мокша* (свобода), высшая цель философии Капилы, опять-таки была трех родов, смотря по тому, про-

* См. карикю 44.

исходила ли она от увеличения знания, от успокоения чувственных страстей или, наконец, от уничтожения всего. От увеличения знаний и от успокоения чувственных страстей происходит разрушение всего того, что обыкновенно считают заслугой и грехами; а от разрушения заслуги и греха происходит конечное блаженство, состоящее в полной отрешенности от мира и в сосредоточении духа (пуруши) в себе самом.

ПРАМАНЫ (ИСТОЧНИКИ ЗНАНИЯ)

XXIII. Следующие за этим три *праманы* не требуют подробных разъяснений, т. к. выше уже много было сказано о них. Но каждая из философских систем смотрит на них по-своему, и характер каждой системы более или менее отражается ее положениями о действительной природе знания. Важнее всего то обстоятельство, что каждая из индийских систем философии признавала значение этого вопроса как составляющего введение во всякую философию. Это опять выгодно отличает индийскую философию от философий других стран. Все философские системы Индии признают *пратьякшу* (чувственное восприятие) первой из *праман* (источников знания). Но веданта смотрит на веды как на единственный источник истинного знания и только им дает название *пратьякши*. Обыкновенные три или шесть *праман* мимансы применимы к миру незнания (авидьи), а не к истинному миру Брахмана. См. сутры веданты (II, 1, 14). Названия иногда изменяются, но значение остается то же. Чувственное восприятие, когда оно означает то, что воспринимается, иногда называется *дришта* (видимое); вместо веды мы встречаем *шабду* (слово) и *антавачану* — в санкхьи — (справедливое утверждение). *Анумана* (вывод) объясняется обычными примерами как вывод о дожде из появления туч, вывод о воде из появления в этой местности комаров, вывод об огне из появления дыма. То, чего нельзя доказать ни чувствами, ни выводом, может быть принято как *антавачана*; например, существование Индры (царя богов), северного Куру, Меру (золотой горы), *апсар* (нимф сварги) и т. д. *Анта* — усидчивый, старательно занимающийся своим делом человек, свободный от ненависти и страсти, обладающий всеми добродетелями, на которого поэтому можно положиться. Эти три *праманы* (меры) названы так потому, что если в обыкновенной жизни зерновой хлеб измеряется такими мерами, как *пратста*, а сандал и пр. взвешиваются на весах, то *таттвы* (принци-

пы), *бхавы* (их видоизменения) и *бхуты* (сущность элементов) измеряются или доказываются при посредстве *праман*.

ДУХКХА

XXIV. Последний параграф Таттвы-самасы указывает опять на первый. Вначале мы видели, как появляется брахман, который, побежденный тройным страданием, прибегает к риши Капиле. На вопрос, что такое это тройное страдание, дается ответ, что это есть *адхьятмика*, *адхибхаутика* и *адхидайвика*. *Адхьятмика* — страдание, происходящее от тела, производимое ветром, желчью, флегмой и т. д., и от мозга (манас), т. е. обусловливаемое желанием, гневом, жадностью, безумием, завистью, разлукой с любимым, соединением с нелюбимым и т. д. *Адхибхаутика* — страдание, происходящее от других живых существ; например, от воров, скота, диких зверей и т. п. *Адхидайвика* — страдание, причиняемое божественными агентами; например, страдание, происходящее от холода, жары, дождя, грома и пр., которые все управляются ведическими богами (девами). Когда брахман удручен таким тройным страданием, в нем появляется желание узнать причину, как у жаждущего человека появляется желание воды. Свобода от страдания, или конечное блаженство, может быть достигнуто изучением *Таттва-самасы*. Тот, кто знает философию, содержащуюся в ней, снова не рождается. Таково учение великого мудреца Капилы, и так заканчивается комментарий на сутры Таттва-самасы.

ИСТИННОЕ ЗНАЧЕНИЕ САНКХЬИ

Излагая философию санкхьи, я следовал только Таттва-самасе, не смешивая ее ни с кариками, ни с сутрами. Я знаю, что эти последние дали бы нам более ясный систематический отчет от этой философии. Но если я прав в своем предположении, что Таттва-самаса древнее сутр и карик, мне кажется важнее знать, чем в действительности была санкхья в ее первоначальной форме. Сравнивая Таттва-самасу с кариками и сутрами, мы видим, как этот остов системы развился в позднейшее время. Но хотя карики и сутры дают нам более систематический отчет о санкхьи, все существенное уже можно найти и в самасе, если попытаться самим систематизировать и распределить голые факты. Следует признать без сомнения, что ни в сутрах, ни в кариках, ни в Таттва-самасе мы не находим того, что всего ценнее во всякой философии, а именно проникновения в

душу и в сердце основателя этой философской системы. Если спросить себя, почему вообще была выдумана и разработана такая система; какое утешение, умственное или моральное, давала она людям, мы не найдем почти никакого ответа. Мы узнаем только то, что человек, подавленный тем, что тут названо тройным страданием, и не надеясь на спасение от них ни посредством добрых дел, ни посредством жертв, которые обещают только временное счастье на земле или на небесах, ищет совета у философа Капилы, веруя, что тот может дать ему полную свободу от всех его забот.

СУЩНОСТЬ СТРАДАНИЯ

Тут мы наталкиваемся наконец на что-то похожее на человеческие чувства. Мы можем понять, почему страдание, и не только фактическое страдание, а и кажущиеся аномалии или несовершенства Вселенной должны были открыть человеку глаза на то, что в его природе есть что-то неладное и ограниченное, и есть неладное и ограниченное в окружающем его мире; вполне понятно, что это сознание ограниченности должно было действовать как стимул для изыскания причины этой ограниченности. Это естественно приводит к решению — религиозному или политическому; так именно и было в Индии. Религия существовала раньше, чем был поставлен вопрос о происхождении страдания; но религия, по-видимому, скорее увеличивала затруднения спрашивающего, чем разрешала их. Бог или боги, даже при несовершенном понятии о них, предполагались добрыми и справедливыми. Каким же образом они могли быть творцами человеческого страдания, в особенности того телесного или душевного страдания, за которое личность не была ответственной — вроде, например, слепоты, глухоты или безумия от рождения? По-видимому, это ясно сознавалось индийскими философами, не желавшими обвинять какую-либо божественную силу в несправедливости и жестокости к человеку, хотя бы вообще они и были невысокого мнения об Индре и Агни, и даже Праджapati, Вишвакармане или Бrame.

Тут именно и выступает со своими решениями философия, тут даже она впервые и появляется, и ответ, который она дает на вопрос о происхождении страдания или, в более широком смысле, о происхождении зла, состоял в том, что все, представляющееся нам несправедливым в мире, должно быть следствием причин, следствием дел, совершенных если не в этой, то в прежней жизни. Никакое дело

(карма), хорошее или дурное, малое или большое, не может быть без последствий, без вознаграждения и наказания. Таков был основной принцип этих индийских философов; и несомненно, что это превосходный принцип. Это просто иная версия того, что мы называем вечным наказанием, без которого мир разрушился бы, разлетелся бы на куски; т. к. справедливо замечено, что вечное наказание в действительности есть не что иное, как вечная любовь. Но такая идея о вечной любви не может висеть в воздухе, она предполагает вечного любящего, личного Бога, творца и правителя мира; но индийские философы не считали даже такую идею несомненной без доказательств. В некоторых случаях, признавая, что дела имеют последствия, они доходили до признания, по крайней мере, надзирающей заботливости божественного Существа, точно так же как падающий дождь дает семенам возможность развиваться, хотя сами-то эти семена суть дела, совершаемые людьми, как деятелями независимыми и потому берущими на себя все последствия этих дел — как хороших, так и дурных.

Но хотя этого и было бы достаточно для убеждения людей в том, что мир таков, каким он должен быть, и что иным он быть не может, т. к. сам человек сделал его таким, каков он есть (человек как личность или как член класса), тут все-таки появляется снова вопрос, и уклониться от постановки его невозможно, а именно: действительно ли не в силах человека когда-либо положить конец непрерывной и неизбежной последовательности следствий дел, как своих собственных, так и других людей; действительно ли цикл жизни и смерти или то, что называется *сансара*, будет идти всегда своим путем? На это индийские философы смело дают ответ утвердительный. Да, *сансара* может быть остановлена; прежние деяния человека могут быть сняты с него, уничтожены, но только одним путем — посредством знания или философии. Для того чтобы произвести такое освобождение от всякого страдания, от всяких ограничений, от всяких уз мира сего, человек должен узнать, что он в действительности такое. Он должен узнать, что он не есть тело, т. к. тело вянет и умирает, и с ним, по-видимому, оканчиваются все телесные страдания. Но и это снова отрицается, т. к. через невидимую деятельность (адришта или апурва) возникает новое *я*, подлежащее страданиям за свои прежние деяния, как будто бы они совершены им в этой земной его жизни. Поэтому человек должен узнать, что он не есть то, что мы называем *я*, потому что *я* тоже создается

средой или обстоятельствами и снова исчезает, подобно всему другому. Что же остается? После тела и после *я* как личности остается еще то, что называется *пурушей*, или *атманом* (*я*); и это *я* признается или как тождественное с тем, что в прежние времена понималось как божественное, вечное, безусловленное и называлось *Брахманом*, или как *Пуруша*, совершенное, независимое и абсолютное в себе, блаженное в своей независимости и в полной отчужденности от всего другого. Первое понимание есть, как мы видели, понимание веданты, а второе понимание санкхьи. Обе системы имели одни и те же корни, но в последующем их развитии разошлись. Взгляд веданты на человека иногда ошибочно считался апофеозом человека. Но люди забывают, что у этих философов не оставалось *theoi*, к обществу которых они могли бы присоединиться и превосходства которых могли бы достичь. Божественное, о котором они говорили, было божественное в человеке, и они добивались примирения между божественным внутри и божественным вовне. Их *мокша*, или *нирвана*, не была обожествлением (*vergötterung*) и даже не была *vergottung* Экарта; они понимали ее как полную свободу, свободу от всех условий и ограничений, как ячество (*selfdom*) или в форме восстановления божественного, как Брахман или как Атман, или как что-то, что выше всех названий, которые давались божественному как вечному субъекту, не определенному никакими свойствами, довольному и блаженному в своем собственном бытии и в своем собственном мышлении.

Что бы мы ни думали об этих двух решениях великой мировой загадки, мы можем только удивляться их оригинальности и их смелости, в особенности если сравнить их с другими решениями, предлагаемыми другими философами как древних, так и новых времен. Ни один из них, по моему мнению, не понимал так полно то, что можно назвать идеей о душе как фениксе, пожираемом пламенем мышления и выходящем из своего пепла, вздымающемся к тем сферам, которые более реальны, чем все то, что можно назвать реальным в этой жизни. Такие взгляды невозможно критиковать так, как мы критикуем обыкновенные системы религии и нравственности. Это — мечтания, если угодно; но такие мечтания, дающие нам видения иного мира — мира, который должен существовать, хотя бы он в своем вечном молчании, и был не похож на тот мир, каким мы представляем его себе или представляли древние пророки и созерцатели Индии.

Любопытнее всего то, что подобные взгляды могли высказываться индийскими философами, причем они не вступали в столкновения с представителями древней религии страны. Правда, философию санкхьи обвиняли в атеизме, но ее атеизм весьма отличен от того, который мы знаем. Он был просто отрицанием необходимости признания активного и ограниченного личного бога, и потому в Индии его отличали от атеизма *настиков* (нигилистов), отрицавших существование всего трансцендентного, всего, выходящего за пределы наших чувств, всего божественного. Назвать санкхью атеистической, а веданту неатеистической было бы философски совершенно неверно, и индийским жрецам делает большую честь то обстоятельство, что они признавали обе эти философские системы ортодоксальными или, во всяком случае, незапрещенными, лишь бы только изучающие их при посредстве предварительной суровой дисциплины приобретали силу и приспособленность, необходимые для такого трудного дела.

Насколько отличен был мир мышления в Индии от нашего, видно из необычайной защиты так называемого атеизма санкхьи. Нам такая защита представляется совершенно нелепой, но она совсем не нелепа, если принять во внимание народные суеверия индусов в то время. Обычной верой в Индии была та, что человек при помощи сурового покаяния мог возвыситься до положения бога (дева). Существовало множество легенд в этом роде. И несомненно, что это можно назвать апофеозом; и ясно сказано, что Капила игнорировал или не признавал вопроса о существовании таких теоморфических или антропоморфических существ, возбуждающих соперничество людей, именно потому, что он хотел устранить пустые стремления сделаться личными богами. Мы навряд ли можем понять подобные объяснения, но в Индии они были вполне искренними.

ВЕДАНТА И САНКХЬЯ

Мы этим заканчиваем наш отчет о философии санкхьи. С первого взгляда никакие две философские системы не были столь отличными одна от другой и исходящими от столь различных точек зрения, как веданта и санкхья. Ведантист школы Шанкары смотрел на мир — включая одушевленную и неодушевленную природу, мелких богов и еще более мелких людей — как на феноменальное проявление неизвестной силы, которую он называл Брахманом. Кроме него ничего нет, ничто не может быть названо реальным, за

исключением этого независимого Брахмана. Тогда появился вопрос: откуда же этот феноменальный мир? Или т. к. точкой отправления служила идея, что от века до века существует только одна реальность, то появился такой вопрос: каким образом этот вечный Брахман мог положить начало миру как его причина, не только деятельная, но и вещественная, если только есть что-либо вещественное в объектах, известных ведантисту? При подобных условиях был возможен только один ответ, что Брахман и мир, поскольку он есть Брахман, но только как Брахман, реален. Феноменальный мир таков, каким мы его видим и в каком живем, изменчив, переходящ и, следовательно, никогда не реален в ведантическом смысле этого слова. Мы не видим его и не знаем, каков он в действительности, до тех пор пока не сделаемся ведантистами. Невозможно думать, что это вечное существо, как бы мы ни называли его, могло когда-нибудь измениться или быть измененным. Этот взгляд на Вселенную как на развитие Брахмана, может быть, и был оригинальным взглядом Бадараяны, и, очевидно, что такого взгляда держались Рамануджа и его последователи, объяснявшие мир как эволюцию (паринама). Но не такова была теория Шанкары. Он признает два факта, что мир изменчив и не реален и что реальная его причина, т. е. Брахман, изменяться не может.

ВЕДАНТА, АВИДЬЯ И АВИВЕКА

Тогда не остается ничего другого, как только приписывать изменчивость и феноменальность мира чему-нибудь другому, а именно, по веданте, — незнанию, но не лично-му, а некоему первичному незнанию, относительно видимого и проявляющегося Брахмана. Это незнание (авидья) опять-таки не может быть названо реальным, оно ничто по отношению к Брахману, поэтому оно и не могло когда-либо иметь власть над ним. Все подобные мнения исключаются постулатом, что Брахман свободен, что он есть едино и все: опять-таки тут другие ведантисты расходятся с Шанкарой и изображают *авидью* действительной силой (шакти) Брахмана, т. е. *майей* (силой иллюзии), которая и производит то, что мы называем созданием, и ответственна за него. Конечно, немедленно же появляется вопрос: откуда явилась эта *авидья* (или *майя*) и что она такое? Каким образом она может быть чем-либо, кроме опять-таки Брахмана, единого сущего? Ответ, даваемый на это Шанкарой и удовлетворяющий его, хотя и не удовлетворяющий других ведантис-

тов, состоит в том, что нам известно существование незнания (авидья) как факт, но мы знаем также, что его и нет, раз мы становимся способными увидеть его, способными уничтожить его посредством *видьи* (знания), даваемого нам философией веданты. Ведантисты утверждают, что все, могущее быть уничтоженным, не может иметь претензий на истинную реальность. Потому *авидья*, хотя и существующая, не может быть названной чем-нибудь реальным. Большое затруднение состоит в том, каким образом на Брахмана может действовать *авидья*, которая есть слабость или недостаток, которых можно избежать, только признавая Брахмана как находящегося на время в тумане, как забывающего себя самого, хотя и реального в то время, когда на него действует *авидья* или когда на него смотрят через эту *авидью*. И мы тоже, т. е. индивидуальные души, в действительности не что иное, как Брахман, хотя на время и отделены от него, потому что в силу *авидьи* забываем о нем. Пока существует такое состояние незнания, истинный Брахман (среднего рода) может для нас сделаться Брамой (муж. рода) — творцом и правителем мира и как таковой принимать поклонение его созданий. Но раз рассеяны облака незнания, этот творец тоже исчезает и сразу получает свое истинное достоинство, возвращается к своему настоящему положению. Он — так называемый Ишвара (Господь) или Творец снова становится тем, что он есть и чем всегда был, полным Брахманом; мы сами также припоминаем и потому получаем свое истинное брахманство или ячество, не потому, что мы были отделены от него когда-нибудь, а только потому, что мы на время были ослеплены *авидьей* до того, что забыли себя самих, нашего истинного я, т. е. Брахмана.

САНХЬЯ, АВИВЕКА

Санхья занимает, по-видимому, совершенно иное положение по отношению к мировой проблеме. Это отношение к миру и дает ключ к пониманию всякой философии. Если веданту мы назвали монизмом, то санхья была положительно дуализмом. Она признавала всю объективную вселенную реальной и называла ее *пракрити* — словом, которое часто переводили как *природа*, хотя в действительности оно непереводаемо, т. к. идея, представляемая им, в нашей философии отсутствует. *Пракрити* можно назвать неразвитой, первобытной материей (*urstoff*), содержащей в себе возможности всего. Сама по себе она бессознательна, она просто растет и развивается до сознания, когда ее

видит дух (пуруша). И она развивается не только в объективный или вещественный мир, но в то же время и в то, что мы должны назвать миром субъективным или умственным, доставляя орудия восприятия и мышления, доставляя и воспринимающего и воспринимаемое. Вопрос, откуда явилась эта первобытная материя, не задается так же, как мы не можем задать такого вопроса по отношению к Брахману. Она есть, была и начала не имеет. Но для того чтобы объяснить мир опыта, предполагается, что эта неразвитая *пракрити* всегда деятельна до тех пор, пока она не замечена или не воспринимается духом, я, *пурушей*, и что в ней всегда происходит процесс эволюции; это важное условие. *Пракрити* работает только до тех пор, пока не воспринимается *пурушей*, или истинным я. Это подходит довольно близко к признанию субъективности всего нашего знания и к признанию того, что для нас мир существует только в форме знания. Если мы назовем *пракрити* материей, то философы санхьи ясно понимали, что эта мертвая, глупая и смертная материя одна не могла объяснить всего мира. Поэтому они заставляют *пракрити* под взором *пуруши* развиваться в *буддхи* — слово, обыкновенно переводимое как *перцепция, восприятие*, но в действительности обозначающее такой род перцепции, которая включает нечто подобное тому, что мы называли бы умом, интеллектом. Таково, по моему мнению, действительное значение *буддхи* в этом месте; это просто просвещение *пракрити* (мертвой материи) разумом, так что она становится воспринимающей, а также и воспринимаемой. Это индийское: да будет свет! В этой своей стадии *пракрити* называется великой (махат); может быть, для того чтобы указать ее значение в великом развитии Вселенной. Здесь нельзя понимать ее в исключительно психологическом смысле, хотя и несомненно, что она доставляет возможность появления и индивидуального разума. Развитие мира в космическом смысле часто называется *самашти*, а в психологическом, в применении к личности оно получает название *виашти*. Так Виджнянабхикшу (Санхья-сутры, I, 63) замечает, что «...как *шрути* и *смрити* (откровение и предание) гласят (Чх.-уп., VI, 2, 3): «Пусть я умножусь, пусть я порожу», и создание элементов и т. п. предваряется *абхиманой* (то есть *аханкарой* или субъективностью), то из этого следует, что *абхимана* есть действительно причина создания мира как предшествуемого деятельностью *буддхи*, т. е. космического *буддхи* (разума), а не личного органа мышления и решения

(так вообще объясняют *буддхи*), как часть индивидуального или психологического развития. Ради краткости иногда говорится, что *абхимана*, или *аханкара*, есть причина создания, ибо в конце концов все *викары* (развивающееся) служит одной и той же цели. *Буддхи* существует в человеческой природе как способность восприятия, и тогда он, хотя и не вполне правильно, отождествляется с *манасом* или *антахкараной*, происходящей в нас умственной деятельностью, комбинирующей и регулирующей, как мы увидим дальше, чувственные впечатления. Но *буддхи* (как сила космическая) дает свет (как необходимое условие знания) и после развивается в чувство, в силы света и мышления — две идеи, часто выражаемые корнем *будх* (пробуждает или воспринимает). Буквально *будх* обозначает *пробуждать*. Как спящий глух и инертен для внешнего мира, но начинает воспринимать его при пробуждении, так и *пракрити* инертна до тех пор, пока она не пробуждена (прабуддха), и тогда она делается *буддхи* — воспринимающей или восприятием.

Однако этот *буддхи*, который понимается здесь — этого мы не должны забывать ни на минуту — как развитие *пракрити* и, не субъективный и не объективный пока, требует нового развития прежде, чем становится пригодным для сознательной умственной работы. Перцепция (восприятие), согласно санкхьи, не может действовать без *аханкары*, буквально обозначающей делание *я*, эгоизм, но в философии употребляемое в более широком смысле, а именно, если я не ошибаюсь, для обозначения того, что производит чувство субъекта и, вследствие этого, также и объекта. Природа, несмотря на то, что она просвещена или сделана способной воспринимать и быть воспринимаемой, даже при достижении ею стадии *буддхи* требует разделения всего мира на субъект и объект раньше, чем может иметь место действительное восприятие. Поэтому ближайшей стадией развития должно быть субъективирование, хотя, само собой разумеется, субъективирование невозможно без одновременного объективирования.

После такого развития *пракрити* в *буддхи* и ее дифференцирования на субъективное и объективное следующим шагом будет тот, который производят *танматры* (элементы чувств), как и элементы чувственных объектов, т. е. зрение и свет, слух и звук, обоняние и запах, вкус и вкусовое ощущение, осязательное ощущение и прикосновение. Все эти способности, а также и соответствующие им чувственные восприятия суть видоизменения той же *пракрити* и

потому в известном смысле одно и то же, только рассматриваемое с различных точек зрения, как субъективное или объективное, и как изменяющееся наконец в вещественную реальность чувствующих способностей, с одной стороны, и в объективный мир — с другой. Наконец, все это развитие все еще остается без реальной сознательности до тех пор, пока оно не привлечет внимания какого-нибудь *пуруши* (духа или я), который, сознав *пракрити* и все ее произведения, производит единственную реальность, о которой мы имеем представление, — феноменальную реальность *самосознательной* души. Надеюсь, что я *верно понял* это развитие мысли, но все-таки остается многое, требующее более полного уяснения. Действительно ли Капила смотрит на восприятие и мышление как на орудие, созданное *пракрити* для *пуруши* и остающееся инертным, подобно телескопу, до тех пор пока через него не взглянет пуруша; или первый взгляд, брошенный *пурушей* на *пракрити* в ее хаотической стадии, в ее состоянии *авьякты*. дает первый толчок деятельности *пракрити*, — тот толчок, который вообще приписывается деятельности свойств (гун)? Многое может быть сказано в защиту как того, так и другого взгляда, но я не решусь высказывать, как делали по этому поводу другие, какое-либо решительное мнение.

Если ведантист объясняет создание как результат познания (*авидья*), то последователь санкхьи объясняет его временным соединением *пуруши* и *пракрити*. Такое соединение происходит, по мнению философа санкхьи, от недостатка различений (*авивека*) и в высшем смысле — не действительное соединение, т. к. при знании различающем (*вивека*) оно снова исчезает и далее имеет в конце концов только единственную цель — вызвать в *пуруше* отвращение и в конце — ясное признание его полной независимости и полной свободы от *пракрити* (карика 66). Таким образом, создание феноменального мира и наше положение в нем обуславливаются для ведантиста незнанием (*авидья*), а для философа санкхьи — отсутствием различения (*авивека*), такое отсутствие различения в сутрах йоги (II, 24) даже и названо ведантическим термином *авидья*. Можно спросить поэтому, какое же различие между этими двумя мировоззрениями? Различие в способах представления, несомненно, имеется, но в конце концов и веданта, и санкхья смотрят на то, что мы называем реальностью как на результат временной ошибки, будем ли мы называть эту ошибку иллюзией, отсут-

ствием различия или как-нибудь иначе. Поэтому, если такие философы, как Виджнянабхикшу признают это первоначальное сходство тенденций веданты и санкхьи, то будет навряд ли основательным осуждать их за то, что они смешивают две философские системы. Несомненно, что эти системы в своем позднейшем развитии разошлись, но точки их отправления, их цель одинакова, и в течение некоторого времени они двигались в одном направлении. Если ведантисты хотели прийти к тому, что называется *атма-анатма-вивека* — к различению между *атманом* и *анатманом*, то последователи санкхьи хотели прийти к различению между *пурушей* и *пракрити*: *пракрити* — *пуруша* — *вивека*. В чем же тут различие? Если позднейшие последователи этих философских систем забыли об их общем интересе и настаивали на разногласиях гораздо сильнее, чем на сходстве, было естественно, что люди, смотревшие на вопрос более глубоко, стараются уяснить, какие черты первоначального семейного сходства двух философских систем сохранились до сих пор.

АТМАН И ПУРУША

Различие между единым Брахманом веданты и многими *пурушами* санкхьи гораздо больше, чем различие между незнанием (авидьей) и недостатком различий (авивека) как причинами мира. По мнению Шанкары, индивидуальных душ нет, а по мнению Капилы, они существуют. По мнению первого, в действительности существует только один атман, или *я*, так сказать, одно солнце, отражаемое в бесчисленных волнах Мирового океана; по мнению второго, столько *пуруш*, сколько есть душ, божественных, человеческих, животных и растительных; и их множественность понимается не как только феноменальная, а и как вечная. Стало быть, в этом отношении разница между двумя системами радикальная; и это, по моему мнению, обуславливается недостатком точного мышления у последователей санкхьи. Не приходится вследствие этого пренебрежительно относиться к философии санкхьи, но необходимо указать по возможности причину такого уклонения. С высшей точки зрения *Пуруша* Капилы, в сущности, то же самое, что *Брахман* или *Атман* веданты — абсолютный субъект. Отличие только в том, что пуруша никогда не понимался как материальная причина Вселенной, а Брахман признавался такой при-

чиной, хотя при этом с той очень важной оговоркой, что все материальное обуславливается незнанием. Помимо этого, если *пуруша* признавался абсолютным, вечным, бессмертным и необусловленным, то для Капилы должно было быть ясным, что множественность *пуруш* предполагает, что они ограничены, определены и обусловлены, и в силу этого понятие о *пурушах* будет самопротиворечивым. Конечно, Капила прибегал ко всевозможным аргументам для поддержания своего мнения о множественности индивидуальных *пуруш*, но он забывал, что всякая множественность предполагает первоначальное единство и что как деревья в конце концов предполагают одно дерево, как люди происходят от одного человека — назовите его Адамом, Ману или как-нибудь иначе, — так и многие *пуруши*, с метафизической точки зрения, делают необходимым признание одного *пуруши*, точно так же как многие боги признавались в действительности единым Богом, без второго, или в конце концов простой ошибкой Брахмана. В этом отношении Виджнянабхикшу был прав, утверждая, что Капила не так много отличается от Бадараяны, как это кажется, т. к. если предположить существование многих *пуруш*, то они уже не будут *пуруши*, а, будучи *пурушами*, они по необходимости перестают быть многими. Можно сказать, что это значит выходить из границ философии Капилы, но, конечно, мы имеем право на это.

Необходимо, во всяком случае, чтобы мы настолько же ясно понимали это, насколько понимали Виджнянабхикшу и другие философы, и только тогда мы будем в состоянии понять то единство, которое находится в основе кажущегося различия индийских философских систем. Мы не должны также забывать и о том, что наши философские сутры, к какому бы веку они ни принадлежали — к четырнадцатому после н. э. или к пятому до н. э., во всяком случае представляют окончательный результат философской деятельности всей страны и что мы совершенно не знаем их исторических antecedентов. Мы должны помнить также и то, что грамматические сутры Панини часто противоречат грамматическим формам, к счастью сохранившимся в древних брахманах и мантрах ведического периода. Подобных памятников древнего периода философии, предшествовавшего сутрам, у нас не имеется, за исключением упанишад, до сих пор еще не приведенных в систему, и, может быть, некоторых более древних частей Махабхараты; но и в дру-

гих отношениях мы не имеем никаких древних фактов, хотя и твердо убеждены, что такие совершенные системы, какие мы находим в сутрах, не могли появиться внезапно, в один день, и еще меньше могли быть продуктом умственной деятельности одного человека, что они должны были подвергаться многим изменениям, к лучшему или худшему, раньше, чем могли принять ту окончательную и постоянную форму, в которой мы находим их в сохранившихся литературных памятниках. Сутры, действительно, есть конечный результат целых веков исследований и обсуждений.

Из замечаний Виджнянабхикшу, по-видимому, следует, что в Индии философ мог быть одновременно и последователем веданты и последователем санкхьи, если только он понимал, что эти две системы, идя по различным дорогам, тем не менее имеют одну и ту же точку отправления и ведут к одной и той же цели. Если на это смотреть с исторической точки зрения, то это ничему не вредило, хотя, несомненно, являлась опасность перепутать отличительные черты каждой из систем, если обращать исключительное внимание на их общие черты или на черты, бывшие общими в древний период их развития. В одном отношении Виджнянабхикшу — чтобы говорить о нем одном только — был вполне прав, не прибегая сразу к мнению, будто в тех случаях, когда идеи веданты и санкхьи были одинаковы, должно иметь место заимствование. Мы ни на минуту не должны забывать, что в древней Индии был период не ограничиваемого ничем развития философского мышления и что во время этого периода философские идеи — как истинные, так и ложные — были общим достоянием и свободно могли приниматься различными школами философии. В сутрах эти школы являются уже окаменевшими.

В одном отношении Виджнянабхикшу заходил, может быть, и чересчур далеко, подчиняясь искушению, для нас не существующему. Для него не только веданта и санкхья, но и все шесть *даршан*, т. е. философских систем, были ортодоксальны, все они были *смрити* (предание), хотя и не *шрути* (откровение). Понятно, что при этом он хотел доказать, что они не противоречат друг другу ни в одном существенном вопросе. Примирив к своему удовольствию противоречивые положения веданты и санкхьи и удачно, по крайней мере по моему мнению, открыв общую основу обеих этих систем, он пытался сделать то

же и по отношению к ньяе и вайшешике. Может казаться, говорил он, что эти две системы, как представляющие себе *я*, одаренным свойствами, противоречат веданте и санкхьи, доказывающим, что *я*, или *пуруша*, не может обладать свойствами, но это не так. Ньяя и вайшешика представляют, по мнению Виджнянабхикшу, только первый шаг к истине, хотя они и признают, что *я* имеет свойства и подвержено и страданию и радости; они учат, что, во всяком случае, *я* отлично от тела. А это указывает на некоторое приближение к верному пониманию *я*, не только отличного от тела, но и не подлежащего действию страдания и радости, не страдающего и не наслаждающегося, но думающего и никаким образом не действующего. Для последователей философии ньяи Брахман (абсолютное) есть тоже *анирваканиа* — неопределяемый и невыразимый. Полный свет учения санкхьи может ослепить начинающего, и этим объясняется, по мнению Виджнянабхикшу, полезность ньяи и вайшешики как постепенной подготовки для восприятия высшей истины. Но, по-видимому, не имеется никаких древних доказательств мнения Виджнянабхикшу, будто системы ньяя и вайшешики были только подготовительными, и еще менее доказательств того, что они существовали как философские системы до того времени, как учения санкхьи начали влиять на мыслителей Индии. О санкхьи как о высочайшей истине упоминается в Махабхарате (XIII, 111, 98), но не говорится, чтобы другие системы были только подготовительными к ней. Они являются совершенно независимыми, как и все другие *даршаны*; и я не помню ни одного места, в котором сам Готама и Канада говорили бы о своем учении как о подготовке, ведущем к высшему знанию веданты или санкхьи, не помню также ни об одном заявлении Капилы и Бадараяны, что необходимо такое подготовка.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ АВИДЫ

Вопрос, на который санкхья, по-видимому, не могла ответить и на который в действительности и ответить нельзя, таков: каким образом могла появиться *авивека*, это заблуждение *пуруши*, каким образом, через какие стадии прошло развитие *пракрити*, которое в конце концов повело к иллюзии *пуруши* и заставило его смотреть на чувства, на *манас* (центральное чувство), на *ахам* (*я*), на *буддхи* (разум) — одним словом, на все, принадлежащее к сфере его опыта как на принадлежащее ему, как на его собственное?

Капила учил и хотел учить, но в действительности ничто не есть его собственное, не принадлежит ему, за исключением его *я*, или, как он называет это, *пуруша* (дух). Тут мы видим, как при всех этих рассуждениях Бадараяна мог для защиты каждого из своих положений сослаться на веды; Капила, при всем его уважении к *аптавачане*, очевидно, хотел сам, своими силами выдумать свою систему, хотя и не вступая в открытую борьбу с ведами. Поэтому сутры Капилы получили название *манана-шастра* (институт разумной истины).

ШАСТРА

Если теперь задать вопрос, каким образом Капила узнал что-нибудь о *пракрити* (первобытной материи), которая под надзором *пуруши* ответственна за все созданное, каким образом мы можем узнать что-нибудь о ее различных эволюциях, начиная с разума (буддхи) и переходя от *буддхи* к *аханкаре* — (созиданию *я* или его), или субъективности, отдельной от объективности, и от *аханкары* к *танматрам* (невещественным субстанциям) и т. д., мы будем вынуждены сознаться вместе с автором Санкхья-сары, что ничто, кроме самой шастры, не поддерживает этих прямых и поразительных утверждений*. Шастра иногда заменяет веду, но тут она не может быть принята в этом смысле. Скорее всего, это слово указывает на существование трактата, вроде Санкхья-сары или оригинального текста сутры санкхьи или всей философии санкхьи, передаваемой с незапамятных времен в различных школах Индии. С первого взгляда представляется, конечно, странным производить разум (буддхи) от природы (пракрити) или от неразвитого (авьякта). Но мы должны вспомнить, что передача всех этих терминов на чужой язык весьма несовершенна. *Пракрити* есть нечто весьма отличное от природы, хотя перевести ее как-либо иначе навряд ли возможно. В философии санкхьи *пракрити* постулируется как нечто существующее и производящее все, не будучи само произведенным. Когда

* Утверждают, что относительно действительной последовательности эволюции *аханкары* от *махата*, а *махат* от *пракрити* и т. д., единственным нашим авторитетом может быть только одна *шастра*, а не вывод, т. к. вывод может приводить нас только к заключению, что все следствия должны иметь причину, тогда как нет доказательства того, что последовательность начинается с элементов или, наоборот, с *буддхи*, как учит нас философия санкхьи. Но что же тогда означает *здесь шастра*?

ее называют *авьякта*, это обозначает, что она сначала хаотична, неразвита и невидима.

КОСМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПРАКРИТИ

Вместо этой одной *пракрити* мы часто читаем о восьми *пракрити*, начинающихся с *буддхи* или *махата* и отличающихся тем, что они произведены так же, как и производят, тогда как первая *пракрити* (*авьякта*) только производит, но не произведена. Это обозначает только то, что семь видоизменений (*викар*) и форм *пракрити* суть следствия и служат снова причинам, тогда как *авьякта* (*неразвитая пракрити*) не имеет предшествующей ей причины, а сама есть единственная причина всех других форм *пракрити*.

ОБЩИЙ ОБЗОР СИСТЕМЫ КАПИЛЫ

Просмотрев длинный список предметов, составляющих элементы философии Капилы, мы считаем небезполезным дать более общий обзор этой системы. Начнем ли мы с начала — постулируемой *пракрити* или с конца — феноменального мира, отражаемого *индриями* и *манасом* (чувствами и центральным органом), естественно, что Капила должен был задать себе вопрос, каким образом то, что постулируется как начало (*авьякта*), неразвитая *пракрити* может объяснить все последующее; и каким образом это последующее может быть прослежено до этой постулируемой *пракрити*? Раз дана эта неразвитая *пракрити*, Капила полагает, что вследствие нарушения равновесия трех ее составных частей (*гуны*) она впервые пробуждается к жизни, к свету и мышлению, к физической и интеллектуальной деятельности. Все метафизики прибегают к какому-нибудь такому импульсу. Этот первый шаг к развитию *пракрити*, это первое пробуждение инертной субстанции понимается Капилой как *буддхи* (освещение) и, стало быть, *пракаша* (свет) — главное условие всякого восприятия, пока *буддхи* ограничивается *пракрити*. После того как *пракрити* таким образом освещается и становится *буддхи* или потенциальным восприятием, в этой светлой и воспринимающей массе, в этом так называемом *махате* или *буддхи*, делается необходимым другое различие, а именно — дифференцирование субъекта и объекта, воспринимающего и воспринимаемого. Эта работа приписывается, как я думаю, *аханкаре*, которую я предпочитаю переводить словом субъективирование (Гарбе), а не словом egoism.

Этот переход от буддхи к *аханкаре* сравнивали с cogito ergo sum — Декарта*, но не будет ли это скорее sum, ergo cogito как указывающее, что само бытие было бы невозможно, если бы оно не было освещено и дифференцировано на субъект и объект, что esse в действительности есть percipi или даже percipere?

Когда эволюция *авьякты* дошла до этого пункта, появляется вопрос, каким образом может происходить этот процесс восприятия, как возможно субъективно восприятие и как оно возможно объективно. Начиная со стороны объективной, Капила отвечает, что должны существовать *танматры*, потенциально воспринимаемое (perceptibilia), не потенциальность всего вообще, а потенциальность только того или этого (танматра). Это пять потенциальностей суть звук, осязание, запах, свет и вкус. Это еще не то, что слышимо, видимо и т. д., и не то, что видит и слышит, — в нем содержится возможность и того и другого. Так как без звука нет слышания, то, по мнению Капилы, нет и звука без слышания. В *танматрах* имеется потенциальность и того и другого. Следовательно, согласно разделению, производимому *аханкарой* на субъект и объект, пять *танматр* осуществляются как пять субъективных способностей восприятия — способностей слышать, осязать, обонять, видеть и чувствовать вкус, и как соответствующие им пять объектов чувств — объектов зрения, осязания, обоняния, звука и вкуса. В окончательной их форме пять *танматр* являются как вещественные — субъективно как ухо, кожа, нос, глаза и язык, а объективно как эфир, воздух, свет, вода и земля (пять махабхут). Эти пять *танматр* дают всевозможные и реальные формы, в которых имеет место и может происходить восприятие.

Следует помнить, однако, что для объяснения восприятия, каково оно есть в действительности, необходимо шестое чувство в добавление к этим пяти; это чувство называется *манас*, обыкновенно переводимое как *дух*, *ум* (mind), но, в сущности, это некоторый центральный орган восприятия, действующий как привратник, не позволяющий восприятиям смешиваться, распределяющий их в понятия и являющийся таким образом необходимым условием всякого упорядоченного и рационального мышления. Можно было бы переводить слово *манас* как *мозг*, если бы в наше время этот термин не считался совершенно ненаучным.

* *Девиз*. Философия хинди.

Можно также называть его средоточием внимания и апперцепции, но даже и это навряд ли поможет нам в уяснении того, что именно понимал Калила под *манасом*. Во всяком случае несомненно то, что мы не должны считать *манас* настоящим *я*. *Манас* настолько же простое орудие знания и продукт *пракрити*, как и пять чувств. Все они необходимы для восприятия, понятия и всего прочего и совершенно отличны от высшего *Я*, называется ли оно *Атман* или *Пуруша*. *Пуруша* надзирает над этим механизмом и на некоторое время впадает в заблуждение, полагая, что он тождествен с деятельностью *пракрити*.

Это плохая попытка объяснить взгляды санкхьи на бытие и знание, и я не утверждаю, что мы теперь вполне понимаем те проблемы, которые занимали Капилу, и предложенные им решения. Я говорю только, что недостаточно повторять лозунги какой-нибудь древней философской системы, известной нам из сутр, что мы должны, по крайней мере, попытаться уяснить себе эти проблемы, усвоить их и попытаться следовать за древними мыслителями по тем немногим тропинкам, которые еще доступны для нас.

В Санкхья-таттва-кауmundи (36) есть один пример, указывающий на другое мнение о процессе знания и заслуживающий нашего внимания: «Как деревенские старшины собирают с хозяев налоги и передают их окружному начальству, а тот передает их казначею, а казначей царю, так и внешние чувства, замечая что-нибудь, передают это внутреннему чувству (*манас*) — органу, определяющему, что это такое и передающему это дальше *аханкаре*, а *аханкара*, усвоив это, передает высшему Господу (*буддхи*). Тут *буддхи*, хотя он и высший, решительно отличается от космического *буддхи*, происходящего от *авьякты* и ведущего к *аханкаре*; нелегко понять, каким образом эти два *буддхи* или, лучше сказать, один *буддхи* в двух его функциях, мог признаваться одним и тем же философом.

ИДЕАЛИЗМ ЛИ САНКХЬЯ?

Есть и еще один вопрос, решение которого нелегко. Спрашивается, понимали ли индусы тот факт, что мы знаем только наши ощущения, и что все, называемое нами телом или внешним объективным миром, есть только результат неизбежного вывода нашего ума — вывода, который можно назвать *авидья*. Мы, конечно, сознаем, что мы сами не составляем причины наших ощущений, что мы не делаем неба, а что оно дано нам. Но, помимо этого, наш мир

есть мир индуктивный, он есть, так сказать, наше создание; мы сами делаем небо голубым, и за исключением первичных и вторичных свойств от мира остается только *пракрити*, на которую смотрит *пуруша* или, как сказали бы мы, «вещь в себе» (*ding an sich*), которую мы не можем познавать непосредственно. Внутри нас, под нашей властью эта *пракрити* стала всем, что существует, не исключая ни наших собственных тел, ни наших чувств, ни наших *манасов*, ни наших *танматр*, ни нашей *аханкары*, ни нашего *буддхи*. Так ли смотрели на дело философы санкхьи? Понимали ли они, что развитие мира (санкара) происходит в нас, что это наше развитие, хотя и не наше дело, что свет, который как *буддхи* исходит из *пракрити*, есть наш внутренний свет, и при его посредстве мы имеем способность восприятия; что *ахам* (я) и *твам* (не-я) определяют не только нас самих, но и весь мир; что то, что мы называем реальным, чувственно воспринимающим и воспринимаемым миром, есть только развитие немыслящей природы, отражаемой в чувствах нашего очарованного я? Мировая загадка, которую должна была разрешать философия санкхьи, в этом случае состояла только в объяснении интереса, возбуждаемого в я этим отражением, сознания этим я этого отражения, той основной ошибки, в силу которой я, по крайней мере временно, отождествляет себя с этим образом. С этой точки зрения, такой процесс отождествления действительно заменял бы то, что мы называем созданием; закрыть духовные ресницы значило бы опустить занавес и закончить мировую драму; такое окончательное признание нашего космического заблуждения вернуло бы снова я от мировой его стадии к себе самому, уничтожило бы все создание и положило бы конец страданию, которое есть следствие рабства и конечности.

Мне кажется, что именно такие взгляды положены в основание всей индийской философии, хотя они и были забыты и заслонены верованием в реальность, определяющую нашу практическую жизнь (вьявахара). Если мы признаем такое смешение космических и психологических точек зрения, то многое в философии санкхьи уясняется для нас, мировой *буддхи* и наш собственный *буддхи* станут единым разумом, и вера в реальность вещей, объективную и субъективную, может быть объяснена действительно как следствие *авивеки*, отсутствия различий между я и призраками природы. Тогда становится понятно, почему *пракрити* сама по себе признается *ачетаной* — объективной,

немыслящей; почему *пуруши* (дух) — субъективным, сознательным и мыслящим; почему *пуруши* в его одиночестве понимается как недеятельный, а *пракрити* как вечно действующая; почему *пуруши* иногда обозначает вечное *я*, а иногда человека, каков он есть или каким он себя считает, заинтересованного в мире, верующего в него и, однако, постоянно стремящегося к более истинному и к более высокому состоянию — к свободе от мира, от страданий, от всякого космического бытия, к свободе быть наедине с самим собой.

ПУРУША И ПРАКРИТИ

Но если мы будем приписывать творцам философии санкхьи Капиле, Асури и Панчашикхе подобные прогрессивные взгляды, если они действительно уяснили себе, что у человеческих существ нет ничего своего, кроме знания, мы легко пойдем, почему они представляли себе весь процесс восприятия и комбинирования, всякую радость и всякое страдание и, стало быть, и всякую волю, принадлежащими не *пуруше* (или *я*), а другому — *манасу* (центральному чувству) и косвенно — *пракрити*; тогда как *пуруша*, по видимому, видящий, комбинирующий, радующийся, страдающий и желающий, видит, комбинирует, радуется, страдает и жалеет только по недоразумению, подобно зрителю, увлеченному своими симпатиями к Гекубе, но в конце концов утирающему свои слезы и удерживающему вздохи, остающемуся мировой театр и выходящему на свежий воздух ясной ночи. Санкхья употребляет именно такое сравнение. Все развитие *пракрити*, говорится там, происходит только до тех пор, пока *пуруша* смотрит на танцовщицу, т. е. *пракрити*, во всех ее костюмах. Если он не смотрит, она для него не танцует, и раз он совершенно отвращает от нее свои взоры, она прекращает свои попытки нравиться ему. Она может нравиться другим, которые продолжают смотреть на нее, и потому можно сказать, что она никогда не перестает существовать, т. к. всегда будут новые *пуруши*, и они всегда будут освобождаться от ее чар.

СОСТОЯНИЕ ПУРУШИ, КОГДА ОН СВОБОДЕН

Часто задавали вопрос, что же делается с *пурушей*, когда он сбросит с себя чары *пракрити*, когда он перестает интересоваться фантасмагориями мира, навязанными ему *манасом* и всеми поддерживающими этот *манас* продук-

тами *пракрити*. Но на такой вопрос никакая философия отвечать не может. Единственное, что можно сказать, состоит в том, что *пуруша*, свободный от всех уз *пракрити*, от незнания и знания, от радости и грусти, делается самим собой, будет тем, чем может быть только он один, неограниченным, свободным и независимым и потому совершенным в высшем смысле этого слова, счастливым в себе самом. Такое состояние невыразимого блаженства, понятно, разделяет судьбу всех подобных понятий, «вроде понятия о единстве в Брахмане, о *нихиреясе*, или *non plus ultra*, и о нирване буддистов. В глазах менее прогрессивных мыслителей такое неизмеримое блаженство, естественно, получает характер райского счастья, рисуемого самыми блестящими, часто чувственными красками, тогда как для более просвещенных оно представляет спокойствие (*шанти*), совершенный покой и самодовольство. Я согласен с Дальманом*. Что буддийская идея о *нирване* первоначально была той же самой, что идея о высшем блаженстве в веданте и в философии санкхьи, но я не думаю, чтобы она была заимствована буддистами у той или у другой. *Нирвана* — это одна из идей, которая в Индии носилась в воздухе; она разрабатывалась Буддой так же, как и Капилой, и Бадараяной, и каждым из них разрабатывалась по-своему. Само название, подобно многим техническим терминам учения Будды, несомненно, брахманское. Оно встречается в веданте, хотя и отсутствует в сутрах санкхьи. Из буддийских сутт мы видим, что буддисты употребляли этот термин сначала в простом его значении свободы от страстей, а потом понятие это все более и более развивалось, и в конце концов оно сделалось совершенно отрицательным. Если бы оно было просто заимствовано Буддой у какого-нибудь учителя установившейся философской системы, оно сразу проявило бы свое происхождение, но мы видим, что оно вполне естественно появляется в философии Будды, так же как в философии Бадараяны и Капилы. Все они брали материалы из одного и того же слоя мышления и перерабатывали их в системы и притом, вероятно, одновременно. Вопреки очень талантливой и очень ученой защите Дальмана, я должен еще раз заявить, что не нахожу никаких доказательств для предположения, будто Будда прямо заимствовал у Капилы или, наоборот, Капила заимствовал у Будды.

* Дальман Ж. Nirvana, eine Studie zur Vorgechichte des Buddhismus, 1896.

Капила не входит в подробный анализ своей *нирваны* или, как он называет ее, одиночества (кайвалья). Он хочет только показать, как происходит страдание, как можно абсолютно устранить его. Если свобода от ограничения и страдания есть счастье, то это счастье можно обеспечить при посредстве философии санкхьи так же, как при посредстве веданты или философии Будды; но хотя ведантист и признает счастье (ананда) вместе с бытием и восприятием (сат-чит), свойственным только высшему Брахману, он не пытается объяснить, что он понимает под таким счастьем; некоторые философы веданты действительно отрицали счастье (ананда) как положительный предикт высшего Брахмана. Во всяком случае отрицательно это счастье может быть определено как свобода от страдания, свобода от всех границ и уз и потому как совершенное блаженство.

ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Было бы чересчур удивительно и совершенно недостойно такого великого философа, как Капила, если бы он имел в виду только обыкновенные страдания, выпадающие на долю всех сынов земных. Он должен был знать, что для них существует также и счастье и нечто среднее между страданием и счастьем, что все это составляет содержание жизни человека. Капила понимал под страданием нечто иное. Он, по-видимому, чувствовал то же, что Шеллинг: грусть проникает всякую конечную жизнь; но это нечто иное, отличное от всегдашнего стремления отделаться от страданий, присущих земной жизни. Капила, очевидно, говоря о *дуккхе* (страдании), имеет в виду нечто большее, чем физическое или даже душевное страдание, а именно — сознание своей обусловленности, ограниченности, связанности, нераздельных с этой жизнью. Но что бы ни понимал он под словом *страдание*, предлагаемый им способ его устранения, несомненно, смел и решителен. Все эти страдания, говорит он, не наше страдание, как мы воображаем. Подобно всей эволюции *пракрити*, и страдание принадлежит тоже *пракрити*, а не нам, не *пурушам*.

ПУРУША

Для объяснения мира мы должны признать не только *пракрити*, поднимающуюся в форме *буддхи*, *аханкары* и *маната* до вершины индивидуального существования, восприятия и действия, но также и другое, совершенно независимое бытие — *пурушу*, реальное или лучшее и более

истинное я, и потому совпадающее с *атманом* веданты. Следует помнить, что в учении Будды *пуруша* и *атман* отсутствуют, и такое устранение их делает идею нирваны почти не имеющей значения. Но в этом вопросе нам приходится опять-таки ожидать дальнейших объяснений.

Для Капилы я (пуруша) существует всегда, как до его освобождения, так и после него. Правда, что он только созерцает то, что происходит в *пракрити*, как бы смотрит в зеркало, отражающее все дела *пракрити*. Временно, вследствие того же странного отсутствия различий, этот *пуруша*, один из многих *пуруш*, забывает о своей истинной природе и отождествляется с этим отражением *пракрити*.

Тогда он воображает, что сам он видит и слышит, сам страдает и радуется, сам есть я, действительно обладающий всем, что дает ему мир, и не хочет отдать это назад ни в жизни, ни в смерти. Его тело, его органы чувств, даже его ум и его индивидуальность не его, они — не он; если он изучит мудрость Капилы, он навсегда выше тела, выше всяких ощущений, выше всякого страдания. Даже *пракрити*, бездушная и действующая, только увлекаемая своей природой, когда на нее смотрит *пуруша*, прекращает свои фарсы, раз от нее отвернется *пуруша*.

АВТОМАТ ЛИ ПРАКРИТИ?

Может быть, мы лучше поймем отношения между *пурушей* и *пракрити*, если в последней будем видеть автомат, вроде описываемого Декартом, — автомат, исполняющий все функции, которые мы считаем нашими собственными и общими человеку и животному, — будем видеть в ней простой механизм, а разумную душу (пурушу) будем считать мыслящим (*chose pensante*), прибавленным к этому автомату. Профессор Гёксли указывает, что как следствие подобного предположения все наши душевные способности могут быть рассматриваемы, как простые символы (*i'ratlbimba*) сознания изменений, автоматически происходящих в организме. Точно так же и все изменения *пракрити*, от простого ощущения до понятия и мышления, могут считаться, включая страдания и радость и последующее за ними действие, деятельностью *пракрити*, не зависимой от зрителя, хотя этот зритель, как околдованный, воображает, что он сам делает то, что в действительности делает за него *пракрити*. Это прекрасно уясняется примером танцовщицы, о которой мы уже говорили, но которая тут изображается не только той, что пытается очаровать и обмануть пурушу,

но старается также открыть ему глаза и освободить от ее чар и оков. Тут мы имеем новое применение вышеуказанного сравнения.

НЕЭГОИСТИЧНОСТЬ ПРАКРИТИ

В кариках (59–62) мы читаем: «Как танцовщица, сошедши со сцены, перестает танцевать, так перестает и природа (пракрити), когда она сделалась ясной для *пуруши* (59). *Пракрити* во многих отношениях служит *пуруше*, который, однако, ничего не делает ей обратно; она великодушна и заботится только о благе того, кто неблагодарен по отношению к ней (60). Нет ничего скромнее, я полагаю, *пракрити*, которая не выставляется снова пред *пурушей*, раз она знает, что на нее глядели (61). Поэтому *пуруша* действительно и не скован и не становится свободным, не странствует; только одна *пракрити*, зависимая от разных *пуруш*, странствует от одного рождения до другого, связана и освобождается» (62).

И действительно, кажется, что *пракрити*, чаруя или связывая пурушу, не имеет другой цели, кроме той, чтобы *пуруша* в конце концов заметил свои узы и при помощи различий освободился от них (карика 59).

Тут именно гордиев узел философии санкхьи. Мы временно верим в нашу собственную физическую природу и в окружающую нас природу, и до тех пор, пока верим, мы страдаем. Мы подвержены страданиям всякого рода, пока наши глаза не откроются и мы не увидим, что видит и действует, убивает и бывает убитой, страдает *пракрити*, тогда как мы воображаем, что делаем все это и страдаем сами мы. Раз получается такое знание, раз пуруша различает себя от всего, что не есть он, сразу совершается освобождение, танец жизни оканчивается навсегда, по крайней мере по отношению к этому освобожденному я. До тех же пор, пока не совершилось это окончательное освобождение и все не обновилось вполне, продолжается переселение душ, и *пуруша* облекается в то, что называется *линга-шафифа* — невещественное, тонкое тело. Что бы мы ни думали о верности подобной системы, мы не можем не удивляться ее последовательности и той смелости и героизму, с которыми она разрубает гордиев узел.

ГРУБОЕ И НЕВЕЩЕСТВЕННОЕ ТЕЛО

Идея о тонком, невещественном теле, существующем вместе с нашим грубым телом, довольно естественна; как

известно, и у греков Пифагор предполагал существование тонкой эфирной оболочки души, помимо ее грубой оболочки, когда она соединена с телом. Но настоящая природа этого тонкого тела и его отношения к грубому телу далеко не столь ясны, как это было бы желательно.

Последователи санкхьи и ведантисты согласны в признании необходимости такого тонкого тела для объяснения процесса после смерти. В веданте название этого тела или оболочки (ашрая) для перехода души от одного существования к другому — *сукшма-шарира*, тонкое (subtle) тело. Ведантисты смотрят на эту тонкую и прозрачную оболочку души, как на потенциальное или семянное (шакти или виджа) тело, после смерти оставляющее без всяких для себя повреждений грубое вещественное тело. Это тонкое тело происходит, по мнению ведантистов, от так называемых *утадхи* (условий) и состоит из телесных чувств (дехендрий) — как воспринимающих (буддхендрий), так и действующих, активных (кармендрий) — из *манаса* (центрального чувства), *буддхи* (разума) и *веданы* (ощущений), предполагающих (вишай) объекты, необходимые для ощущений и уже предполагаемые *манасом*. Физическая жизнь этого тонкого тела зависит от *мукхья-праны* (жизненного духа) и от пяти пран (специализированных духов). *Индрии* (чувства) этого тонкого тела не следует понимать как видимые органы чувств, вроде глаз, ушей и т. д., а только как их функции (вритти). Это тонкое и невидимое тело (сукшма-шарира) сохраняется, по мнению ведантистов, до тех пор пока не появляется истинное значение и пока индивидуальная душа не получает снова своего истинного бытия в Брахмане. Ведантисты, однако, не вполне последовательны в своих взглядах на эти два тела — тонкое и грубое (сукшма- и стхула-шарира) — или на процесс, посредством которого одно действует на другое и управляет им. Они говорят, что при окончательном разложении *грубого* тела *индрии* (чувства) *поглощаются манасом* (центральным чувством), *манас* поглощается *мукхья-праной* (жизненным духом), жизненный дух поглощается *дживой* (индивидуумом), и этот последний переходит в тонкое тело; но ни упанишады, ни сутры веданты не были последовательны и точны в их взглядах на этот предмет, и мне представляется совершенно бесполезным пытаться подводить различные догадки, встречаемые в этих памятниках древней литературы, под одну однообразную теорию.

В философии санкхьи тонкое тело (сукшма-шарира) называется *линга-шарира* (тело-знак, тело-символ). *Стху-*

ла-шафира (грубое вещественное тело), по словам некоторых из учителей санкхьи, состоит из пяти или четырех грубых элементов (бхуты), а по мнению других; только из одного элемента — земли и составлено из шести покровов: волос, крови, мяса, связок, костей и мозга (в костях — marrow). Тонкое или внутреннее тело, иногда называемое оболочкой, или *ативахика-шафира*, образовано из восемнадцати элементов*: 1) из *буддхи*; 2) из *ахан-кары*; 3) из *манаса*; 4–8) из пяти *танматр* или *сукшмабхутов*; 9–18) из десяти чувств. Это тело, конечно, невидимо, но без него грубое тело было бы бесполезно. Оно составляет то, что мы назвали бы нашей личностью и составляет причину различия в характерах индивидуумов, т. к. само оно таково, каким его сделала прежние дела. Награде и наказанию подлежит это тонкое тело, а не *пуруши* (духи), которые все одинаковы и неизменны; оно же при посредстве приобретенных расположений и склонностей определяет и характер тех грубых тел, в которые входят в каждой новой жизни, до тех пор пока *пуруша* не достигнет окончательной свободы; и не только грубое тело, а также и тонкое тогда снова поглощается *пракрити*.

АТЕИЗМ КАПИЛЫ

Нам осталось сказать несколько слов по поводу обвинений последователей санкхьи в атеизме. Конечно, должно представляться странным, что в такой седой древности и окруженный жертвоприношениями и гимнами, обращенными к бесчисленным ведическим богам, Капила не сказал о том ни одного слова, ни «за», ни «против». Очень вероятно, что в то время и до него различные боги (девы) народной религии в умах мыслящих людей уже уступили место единому божеству, Праджапати, Вишвакарману или Брахману. В Таттвасамаса-бхашье упоминается и о Праджапати и о Бrame. Но такие высшие *дева* или *адхидева* не признавались и не отрицались Капилой. В его системе есть место для какого угодно числа подчиненных богов, но нет места для Бога как творца или как покровителя Вселенной. У него нет прямого отрицания такого существа, нет открытого атеизма, но просто для Бога не осталось места в системе,

* Карика, 40; Санкхья-сутры, III, 9. Трудно сказать, почему говорили, что *линга-шафира* состоит из семнадцати и одного (*sapta-dasaikam*) элементов, если не считать *эка* за *пурушу*, который на время отождествляется с тонким телом.

выработанной этим древним философом. Он действительно вложил почти все, что принадлежало Богу, в *пракрити* (природу), и эта *пракрити* понималась как чисто объективная, как действующая без сознательной цели, раз на нее смотрел пуруша (дух); и действует она, как мы уже сказали, только ради его блага.

Иногда это уясняется басней, должно быть, очень старой, о том, как калека безногий встретил другого калеку слепого. Так как они не могли жить каждый сам по себе, то и начали жить вместе; хромой сел на плечи слепого и указывал ему, куда идти. *Пракрити* — слепой, а *пуруша* — безногий.

Нужно помнить, однако, что эта слепая *пракрити* всегда представляется реальной, т. к. философия санхьи смотрит на все существующее как на исходящее из чего-либо реального (сат-карьявада). И тут мы снова видим основное различие между санхьей и другими философскими системами, как указывает Вачаспати Мишра в его комментарии на Санхья-карику.

Буддист считает реальный мир следствием, происходящим от ничего; ведантист считает нереальным, но происходящим из чего-либо реального; последователи ньяи и вайшешики производят несуществующее от существующего. У Капилы готов ответ и на такой вопрос: каким образом начинает работать и привлекать внимание *пуруши* бессознательная *пракрити*? *Гуны* сначала находились в состоянии равновесия, говорит он, но когда одна из них получает преобладание, появляется напряжение, и *пракрити* начинает свою внутреннюю деятельность с эманации *буддхи* (разума) и кончает последней из двадцати четырех *таттв*.

Между атеизмом Капилы и другими атеистическими системами философии имеется еще та разница, что Капила нигде не высказывает враждебного отношения к идее Божества. Он нигде не отрицает прямо существования даже мифологических богов, вроде Индры, и это, разумеется, странно; точно так же он нигде не приводит аргументов для отрицания единого Бога. Он просто говорит — и в этом отношении не особенно отличается от Канта — что не имеется логических доказательств существования Бога, но он не приводит доказательств и для его отрицания. Нам известно, что Кант — именно потому, что он был честным мыслителем — отвергал все логические доказательства существования Бога как недостаточные и основал аргументацию для своей веры в Бога на основе чисто этической. Мы не имеем права предполагать что-нибудь в этом роде по отношению

к Капиле, когда ему пришлось поставить себе этот великий религиозный и моральный вопрос — вопрос о существовании высшего Божества; но все же мы обязаны отметить его беспристрастие и полное отсутствие в его философской системе какой-нибудь враждебности против веры в Бога. Капила навряд ли мог серьезно верить в ведических богов (дев), и однако он щадит их, позволяет им существовать, может быть, имея в виду то, что народ, почитая их, бессознательно приближался к истинному *пуруше*. Мы не должны забывать, что для многих атеизм обозначал и обозначает отрицание богов, а не отрицание единого Бога — первой причины мира. Но этот вопрос будет уяснен лучше, когда мы будем говорить о философии йоги и рассматривать аргументы, направленные Патанджали против Капилы для защиты признания Высшего существа, обыкновенно называемого Ишвара (Господь).

БЕЗНРАВСТВЕННОСТЬ САНКХЬИ

Утверждали также, что философия Капилы не только без Бога, но и без всякой нравственности. Хотя и вполне верно, что, по мнению Капилы, *пуруша* в его совершенном состоянии не нравствен и что для него тогда не существует ни заслуги, ни греха, ни добродетели, ни порока, но он, конечно, не признается в силу этого безнравственным. Философия санкхьи, подобно веданте и другим системам индийской философии, предполагает строгое нравственное чувство своей верой в дело (карма) и в переселение душ. Капила также утверждал, что дела, раз совершенные, никогда не исчезают, за исключением только состояния полной свободы (мокша), и производят одно следствие за другим как в этой, так и в будущей жизни. В уме индусов такое убеждение неизменно существует. В нем, помимо признания порока и добродетели, скрывается еще и осуждение страсти и восхваление бесстрастия. Они представляются как формы *буддхи* (разума), *руп* или *бхав* (формы или состояния), присущих *буддхи* и потому следующих за *линга-шафироу* (тонким телом) в каждом новом рождении. Мало того, прямо говорится, что движение вверх обуславливается добродетелью, а движение вниз — пороком, так что добродетель как предварительное условие действительно необходимо для окончательного освобождения.

Правда, тут нравственность приводится к простому подсчету последствий, но ведь и такой подсчет, который приводится к рассуждению, представляет сильный мотив

нравственного поведения. Во всяком случае нет никакого основания для утверждения, будто система Капилы игнорирует обычную нравственность, и тем менее можно сказать, что она поощряет пороки.

ПРИТЧИ САНКХЬИ

Есть и еще одна черта в системе санкхьи, заслуживающая упоминания; этой черты мы не встречаем в других философских системах Индии, и можно предполагать, что именно она дала буддистам мысль об их методе обучения посредством притчей. Целая четвертая глава сутр представляет сборник рассказов, из которых каждый иллюстрирует какую-нибудь из доктрин Капилы. Некоторые из рассказов очень удачны и часто одним словечком напоминают о том, чему хотят выучить. Первый из рассказов объясняет примером, какая полная перемена происходит с человеком, когда он изучит свою истинную природу при помощи санкхьи — «Как было с одним царским сыном». Следующий за этим заглавием рассказ повествует, что юный принц, родившийся под несчастной звездой, был увезен из своей столицы и воспитан шабарой (лесным дикарем). Когда он вырос, он, понятно, думал, что он сам шабара и жил соответственно своему званию. Но министр, открывший, что принц жив, тайком пришел к нему и рассказал, что он первый сын, а не шабара. Принц немедленно бросил свою мысль о том, что он дикарь, поверил, что он принц, и начал вести себя истинно по-царски. Точно так же и человек, которому учитель открывает его настоящий характер, оставляет мысль, что он материальное и смертное существо, находит свою истинную природу и говорит. «Так как я сын Брахмана, то я сам не что иное, как Брахман, а не существо, отличное от него в этом феноменальном мире».

Комментатор прибавляет извлечение из Гаруда-пураны, которая заимствована, вероятно, тоже из санкхьи: «Как все, сделанное из золота, есть золото, как по маленькому кусочку золота познается, что такое золото, так по знанию Бога становится известным весь мир».

«Как брахман, одержимый злым духом, воображает, что он шудра, но, когда пройдет одержимость, он знает, что он брахман, так и душа, находясь во власти *майи*, воображает, что она есть тело, но после того как *майя* приходит к концу, она снова познает свое истинное бытие и говорит: «Я есмь Брахман».

Седьмой рассказ озаглавлен «Подобно отрезанной руке»; он учит, что никто не может снова получить руку, раз она отрезана, и точно так же никто не должен отождествлять себя с чем-нибудь объективным, после того как откажется от иллюзий объективного. Шестнадцатый рассказ, на который я много лет тому назад обращал внимание ученых как на имеющий связь с фольклором древних арийцев, учит, что даже случайная небрежность может быть роковой для достижения высшей цели, как было с «женой-лягушкой».

Рассказ повествует о царе, увидавшем во время охоты в лесу прекрасную девушку. Она согласилась быть его женой с тем условием, что он никогда не допустит, чтобы она увидела воду. Он дал ей такое обещание, но один раз, когда царица, утомленная играми, попросила у него воды, он забыл о своем обещании и принес ей воду; и тогда дочь царя лягушек превратилась в лягушку (бхечи) и исчезла в озере. Ни сети, ни другие меры не могли вернуть ее, царь потерял ее навсегда. Так и истинное знание исчезает вследствие одного акта небрежности и никогда более не возвращается.

Такая система обучения при помощи притчи была очень популярной у буддистов, и очень возможно, что первый импульс дали им именно последователи Капилы, которых часто называли тайными буддистами (прачхан-на-бауддхи).

Я уже обращал внимание на тот факт, что такие объяснительные притчи, не встречающиеся ни в кариках, ни в Таттва-самасе, должны были существовать все время в *нарамнаре* брахманов, т. к. они появляются в сутрах, т. е. в шестнадцатом веке. Подобно сутрам, ссылающимся на эти притчи, в нашей теперешней коллекции Санкхья-сутр могли быть и другие сутры, существовавшие целые века и передаваемые преданиями, но опущенные в кариках и даже в Таттва-самасе.

ЙОГА И САНКХЬЯ

Нелегко определить настоящее отношение между двумя философскими системами — йогой и санкхьей, но Бхагавадгита (V, 4) утверждает, что только дети и неученые люди различают санкхью и йогу как веру (знание) и дела. Мы видим, что и у санкхьи и у йоги были свои особые сутры, приписываемые разным авторам, Капиле и Патанджали*, что о них говорят как о двух древних системах (Мбх., XII, 104, 67); но мы находим также и такую философскую систему, которую называли санкхья-йога (Швет.-уп., II, 13), и притом это не была *двандва*, т. е. санкхья и йога, а одна система, представляющая и йогу и санкхью вместе как единое или, может быть, как йогу, принадлежащую к санкхье. Так, опять-таки в Бхагавадгите (V, 5) мы читаем: «Кто понимает санкхью и йогу как единое, понимает правильно. Йога в смысле аскетических упражнений и созерцания, несомненно, могла существовать в Индии в очень древние времена. Она и называлась *туратана* (старой — Бхагавадгита, IV, 3), и вероятно, что автор Бхагавадгиты и имел в виду именно это, заставляя Бхагавата говорить Арджуне (IV, I):

«Я объявил эту непогибающую йогу Вивасвату, Вивасват рассказал ее Ману, а Ману — Икшваку. Таким образом узнали ее царственные мудрецы, «получив ее от предания: но эта йога утрачена теперь после продолжительного времени».

Подобная же устная традиция, идущая от Праджапати к Ману, и от Ману к людям (по словам Шанкары, к Икшваку), упоминается еще в Чхандогья-упанишаде (III, 11; VIII, 15).

То же можно сказать и о других философских системах, и у нас не остается никаких сомнений в том, что три

* Отождествление этих двух имен с именем одного лица (Карья Патанчала), о котором упоминается в Шатапатха-брахмане, было предложено раньше профессором Вебером, но теперь, вероятно, он сам оставил такое предположение. См. также Гарбе (Философия санкхьи).

пары, санкхья и йога, ньяя и вайшешика, и даже пурвимианса и утгара-миманса были амальгамациями систем, первоначально совершенно независимых, или в том, что они дифференцировались из прежних систем. Санкхья и йога могли легко составлять одну охватывающую систему, т. к. их несогласие относительно существования Ишвары (Господа) было далеко не столь существенно, как кажется нам. Те, которым был нужен такой Ишвара, могли считать его и высочайшим Пурушей, а те, которые пошли дальше и не находили это необходимым, совсем не желали ссориться с людьми, нуждавшимися в Ишваре, да и не считали это нужным. В ньяе и вайшешике очевидны следы их общего происхождения, а две мимансы по их характеру гораздо более далекие друг от друга, чем другие системы, санкционируют, по крайней мере своим названием, предположение об их прежнем единстве. Но печальное отсутствие исторических памятников не позволяет идти дальше простых догадок. Хотя имена Капилы, Вьясы и Готамы могут казаться нам более древними, чем имена Патанджали, Джаймини и Канады, мы в таких вопросах не имеем права руководствоваться простыми впечатлениями. Часто цитируемое место из сутр веданты (II, 1, 13): «Этена логах пратьюктах» (этим опровергается йога); доказывает, конечно, только существование системы йоги во времена Бадараяны, но не более того; оно не может доказывать, что сутры йоги, в том виде, как мы их знаем, существовали раньше составления сутр веданты.

ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА *ЙОГА*

В Бхагавадгите йога определяется как *саматва* (равенство. — II, 48). Часто утверждали, что йога — от слова *йуг* (соединять) — первоначально обозначала соединение или единение с божеством. Даже туземные авторы иногда придерживаются того же мнения. Но некоторое размышление указывает, что подобная мысль не могла прийти в голову последователей санкхьи по той простой причине, что не было никого, с кем бы он мог пожелать соединиться. Даже ведантист в действительности-то не соединяется с Брахманом, хотя таково обычное толкование; наоборот, прямо предупреждается против движения души к Брахману как невозможного. Душа всегда есть Брахман, даже в том случае, когда она этого не знает, и необходимо только устранение незнания, чтобы душа снова приобрела свое брахманство, сделалась тем, чем она всегда была. *Йуг* от прежнего значения *присоединять* при помощи очень ста-

рой метафоры стал обозначать «приготовлять себя к чему-нибудь, закалить себя для какого-либо дела». Таким образом, это слово *йуг* получило значение подготовки для трудного дела, или своей собственной подготовки для других. Как у нас употребляется выражение «влезть в хомут», т. е. подготовиться к делу, и притом к трудному, так и слово *йуг* особенно в Атманепаде, обозначает «упражняться в чем-нибудь». Возможно, что немецкие слова: *angespannt* и *apsrannung* создались при помощи той же метафоры, хотя обыкновенно-то их объединяют другой метафорой, заимствованной от натягивания лука. В санскрите это слово *йуг* часто употребляется с такими словами, как *манас*, *читта*, *атман* и т. п., в смысле сосредоточения и упражнения ума; и в этом смысле только и могло произойти от него слово *йога*, означающее, как говорят в самом начале сутры йоги (I, 2), усилие сдерживать деятельность, отвлечение наших мыслей (читта-вриттиниродха) или усилие сосредоточивать наши мысли на определенном предмете.

ЙОГА — НЕ СОЕДИНЕНИЕ, А РАЗЪЕДИНЕНИЕ

Ложное толкование термина *йога* как единения повело к совершенному непониманию философии Патанджали. Поэтому Раджендралал Митра прав, говоря: «Профессор Вебер в его “Истории индийской литературы» совершенно не так понял дело. Он говорит: “Одна оригинальная сторона учения йоги — и при этом та его сторона, которая с течением времени все больше и больше развивалась — есть практика йоги, т. е. внешние средства, вроде покаяния, убиения плоти и т. п., при посредстве чего стараются достигнуть поглощения высшим божеством”... Идея поглощения высшим божеством, — основательно замечает далее Митра, — не составляет части теории йоги... Патанджали, подобно Капице, — прибавляет он, — довольствуется изолированием души и не спрашивает о том, как и где пребывает душа после разделения» (с. 208). Но когда Митра обвиняет профессора в том, что тот будто бы не читал йоги, он заходит чересчур далеко; он должен бы был по своему собственному опыту знать, что невозможно осуждать человека, написавшего полную историю индийской литературы, за то, что он не прочитал всех книг, относительно которых ему приходится высказывать свое мнение. Даже лучший историк немецкой литературы навряд ли может прочитать произведения всех, даже выдающихся авторов; тем более не может сделать этого первый историк санскритской литературы.

Но Раджендралал Митра совершенно прав в том отношении, что йога в философии Патанджали и Капилы совсем не обозначает единения с богом и вообще чего-либо кроме усилия (удйога), а не *санъйога* — упражнения, концентрирования, сосредоточения. Йога может означать единение, но тогда настоящим термином была бы *санъйога*. Так в Бхагавадгите (II, 50) мы читаем:

Buddhiyukto gahatiha ubhe Sukrita dushkrite, Tasmad yogaуа угууаsvа, уоgаh kаrmasu kаusalаm.

«Тот, кто посвятил себя знанию, оставляет за собой и добрые и злые дела; потому посвящайте себя йоге, йога есть успех во всех действиях».

Что туземные ученые хорошо знают о двойном значении слова *йога*, это видно из стиха в начале комментария Бходжадевы на сутры йоги, где он говорит, что для истинного йогина (последователя йоги) йога (соединение) в действительности обозначает *вийога* (разделение) или *вивека* (различение) между *пурушей* и *пракрити*, субъектом и объектом, *я* и природой, как об этом учит санкхья: «Puraprakrityor viyogo pi Yoga ityudito уауа» — «Этим (учением Патанджали) йога (соединение) признается *вийога* (разделением) *пуруши* и *пракрити*».

ЙОГА КАК РАЗЛИЧИЕНИЕ (ВИВЕКА)

Мы видели, что *вийога* (разделение) или *вивека* (различение) и есть высшая цель, к которой ведет вся философия санкхьи. Но признав, что такое различение, такое отвлечение *я* от всего, что не есть *я*, есть высшая цель философии, как можно достигнуть этой цели и, достигнув ее, как удержаться на этой высоте? Капила отвечает: «Только одним знанием (джнянайога)», а Патанджали прибавляет: «Аскетическими упражнениями, освобождающими *я* от оков тела и телесных чувств (то есть кармайога)». Патанджали отнюдь не отрицает и не игнорирует *джнянайогу* Капицы. Наоборот, он предполагает эту йогу, он только прибавляет к ней как полезную поддержку некоторые упражнения, физические и умственные, посредством которых чувства подчиняются настолько, что не препятствуют более сосредоточению всего мышления на *я* (пуруше)*. В этом именно

* Я предпочитаю даже в философии санкхьи переводить *пурушу* как *я* (self), а не *человек*, т. к. на английском языке это последнее нельзя употребить в смысле простого субъекта или души. Кроме того, и сам Патанджали часто употребляет вместо *пуруша* слово *атман*. См. Йога-сутры, III, 21; II, 41.

смысле во второй сутре говорится, что йога есть средство сдерживать деятельность или рассеянность мыслей. Раньше, чем ворчать на йогу и на ее мелочные предписания относительно положений тела, дыхания и других средств умственного сосредоточения, мы должны попытаться понять ее первоначальное значение. При преувеличении все может сделаться нелепостью, и, несомненно, так и было с дисциплиной и мучениями, налагаемыми на себя йогинами. Но первоначально их цель была, по-видимому, не иначе как создание противовеса для рассеянности, производимой чувствами. Все мы считаем зажмуривание глаз и затыкание ушей при мешающем нам шуме полезными при серьезном обдумывании. Таково было и простое начало йоги, и в этом смысле она считалась полезным добавлением к санкхьи, т. е. даже убежденный философ, последователь санкхьи, достигший знания (джнянайога), неизбежно страдает от препятствий, причиняемых внешними условиями и постоянным вторжением в его жизнь или, лучше сказать, в его *манас* внешнего мира, если только он не усилит посредством дела (кармайога) своего сопротивления этому вечно врагу его душевного мира. Подробные указания, каким образом могло быть достигнуто и сохранено это желательное сосредоточение, сперва могли быть совершенно безвредными; но доведенные до преувеличения, они неизбежно приводили к тем мучительным упражнениям, которые казались Будде и кажутся большинству людей совершенно безумными и бесполезными. Но если мы сами должны сознаться, что наши чувства и все то, что относится к ним, суть действительно препятствия для спокойного созерцания, то попытки привести эти чувственные аффекты в некоторое успокоение или уравнение (саматва) не должны удивлять нас, и нам не приходится недоверчиво относиться к рассказам о чудесных результатах, достигаемых в Индии йогинами при посредстве аскетических упражнений, точно так же как мы не должны считать видения св. Франциска и св. Терезы подлинными обманами. Действительное отношение души к телу и чувств к душе для нас и теперь еще такая же тайна, какой она была для древних йогов Индии, и их опыты при добросовестном к ним отношении, конечно, заслуживают такого же внимания, как и стигматы католических святых. Рассказы о них могут быть верными или неверными, но нет никаких оснований а priori признавать, что они неверны. С этой точки зрения мне кажется, что философия йоги заслуживает некоторого внимания со

стороны философов и в особенности внимания школы физической психологии, и я потому не считаю себя вправе совершенно опустить изложение этой системы, хотя, может быть, и верно, что, поняв отношение философии санкхьи к великой мировой проблеме, мы уже не найдем в изучении йоги каких-нибудь новых метафизических или психологических идей. Мы ни на минуту не должны забывать, что если сутры санкхьи и новейшие произведения, то сама система санкхьи не новая и что йога всегда предполагает ее существование. Корни ее таятся в почве, подготовленной целыми веками старательной философской обработки, и имеют очень мало общего с теми оргиями аскетизма, которые мы встречаем в настоящее время у диких племен. Индусы раньше, чем сделаться цивилизованным народом и философами, тоже могли пройти такую стадию. Но как мало сходства между йогой и *танасом* индусов и потением индейцев Северной Америки в их паровых банях, это видно из превосходных описаний Комитета (Бюро) этнологии Поуэлла 1892–1893 годов, не говоря уже о других, еще более ярких отчетах.

Раньше чем приступить к рассмотрению оригинального учения философии йоги, будет бесполезно сделать несколько замечаний относительно источников наших сведений о ней.

ПАТАНДЖАЛИ. ВЬЯСА

Сутры философии йоги приписываются Патанджали, которого называли также Пханин или Шеша (божественная змея). Возможно, что он был творцом или учителем философии йоги, не будучи непременно автором сутр. Время его жизни, конечно, неизвестно, хотя некоторые ученые с большой уверенностью относят его ко второму веку до н. э. Может быть, это и так, но больше этого ничего сказать нельзя. Даже обыкновенно принимаемое отождествление философа Патанджали с Патанджали, автором Махабхашьи, грамматиком, должно считаться только гипотезой. Мы слишком мало знаем историю санскритских собственных имен, чтобы утверждать, что одинаковое имя предполагает одну и ту же личность. Это не так и в других странах, едва ли могло быть так в Индии, где так часто принимались и еще теперь принимаются имена богов и великих *риши* как имена собственные. Утверждали, например, что Вьяса, автор позднейшего комментария на Йога-сутры Патанджали, — то же лицо, что и Вьяса, собиратель вед, пред-

полагаемый автор Махабхараты и сутр веданты. Но и теперь еще живут очень многие Вьясы, и простое повторение такого имени не может служить каким-либо доказательством чего-либо. Есть сочинения, приписываемые Хираньягарбхе, Гарихаре, Вишну и т. д., почему же не приписать известные сочинения и Патанджали? Конечно, невозможно доказать, что философ Патанджали и грамматик Патанджали разные лица, но также нельзя доказать, что это одно лицо; но если стиль и характер мышления суть сколько-нибудь достоверные указатели в этих вопросах, то мы, конечно, должны немало подумать, прежде чем решиться признать грамматика и философа, называемых Патанджали, за одну и ту же личность. Несомненно, для нас было бы очень удобно, если бы время жизни грамматика — второй век до н. э. — мы могли бы перенести на автора наших сутр йоги, но в таком вопросе мне кажется лучше подождать до тех пор, пока мы не получим более ясных доказательств. При настоящем состоянии знания или скорее незнания дат, приписываемых философским сутрам, обязанность всякого ученого воздержаться от преждевременных утверждений, которые только мешают и затрудняют путь к дальнейшим открытиям.

ВТОРОЕ СТОЛЕТИЕ ДО НОВОЙ ЭРЫ

Повторяем, что для нас было бы очень удобно признать второй век до н. э. датой какой-нибудь из существующих философских сутр, но ведь это не даст еще права утверждать, будто философия йоги получила форму сутр во втором веке, т. к. грамматика Патанджали относят к этому времени. Кроме того, даже дата грамматика Патанджали только конструктивная, а не положительная; в настоящее время это предположение можно считать только удобной гипотезой — не больше. То обстоятельство, что в этих Йога-сутрах мы не находим никакой полемики, конечно, говорит в пользу того предположения, что они предшествовали другим сутрам; но мы знаем, что на этом не можем строить никаких догадок относительно хронологии, так же как не можем доказывать первенства во времени существующих сутр санкхьи на основании нападок на атеистическое будто бы учение этой системы, встречаемых нами в сутрах других философских систем. Я думаю, что нам приходится довольствоваться тем фактом, что Будда жил позднее составления классических упанишад и что философские сутры составлены позднее Будды, т. к. они, очевидно, ссылаются на

его учения, хотя и не называют его имени. Как народная традиция это, несомненно, не имеет особой цены, особенно в Индии, но сомнительно, чтобы традиция была настолько уже не права, чтобы в Санкшепе-Шанкаре-Виджае* и в других местах могла предсказывать, что Джаймини, Вьяса, Патанджали и Шанкара появятся на земле для искоренения всех ересей, если они жили до великой ереси Будды. Утверждают; что Патанджали был частью Санкаршаны, или ананты, был змеей Шеша, окружающий мир, и по этой причине, может быть, его и называют иногда Пханин (Пханибхартри). Такие совершенно бесполезные сведения дает нам предание.

ХРОНОЛОГИЯ МЫШЛЕНИЯ

В Индии нам приходится довольствоваться тем немногим, что мы знаем — хронологией не лет, а хронологией мышления; признавая йогу в ее системной форме, т. е. в сутрах Патанджали, послепобуддийской, мы будем в состоянии понять, почему йога придает такое выдающееся значение, с одной стороны, упражнениям, помогающим преодолеть развлекательные влияния внешнего мира, а с другой — аргументам, доказывающим существование Ишвары (божественного Господа). Такая определенная оппозиция против Капилы, так же как и против Будды, становится для нас понятной как необходимая; при чтении сутр йоги часто бывает трудно определить, кого именно — Будду или Капилу — имеет в виду автор. Если уничтожить эти две характерные черты йоги, т. е. желание установить существование Ишвары и обучать средствам сдерживать страсти для приготовления к истинному знанию, которому учит философия санкхьи, то в ней останется очень немного, что принадлежит самому Патанджали.

Но хотя сутры йоги и были послепобуддийскими, не может быть сомнения в том, что не только общие положения санкхьи, а также и все, относящиеся к *кармайоге*, т. е. к деловой йоге, было известно задолго до появления буддизма. Так, например, в Махабхарате часто упоминается о двадцати четырех *prīncipia* с присоединением двадцать пятого — Пуруши, хотя распределяются и описываются они различно. Потом в Анугите (25) мы читаем: «То, что созерцают своим разумом мудрецы, что не имеет запаха, вкуса, цвета, осязания и звука, называется *прадхана* (пракрити).

* Афоризмы йоги, ст. LXVI.

Эта *прадхана* не воспринимается; развитие этой невоспринимаемой силы есть *махат*; а развитие *прадханы*, сделавшейся *махат*, есть *аханкара* (эгоизм). От *аханкары* исходит новое развитие, именно — великие элементы, а от элементов новое развитие — объекты чувств».

Что касается пракрита йоги или аскетических упражнений, то нам известно, что Будда в течение некоторого времени сам предавался строгому тапасу, но потом высказался против него и скорее умерял, чем поощрял эти странные упражнения аскетов-брахманов. Собственный опыт в начале его поприща убедил его в их бесполезности и даже в их опасности. Но умеренная аскетическая жизнь, некоторый средний путь, навсегда осталась идеалом буддизма, и понятно, что брахманы, стараясь победить буддистов, должны были для народа вырабатывать более совершенную систему аскетизма. И если предполагать, что философия санкхьи, считавшаяся ведической или ортодоксальной, санкционировала отрицание Буддой Атмана и Брахмана, что было гораздо серьезнее отрицания Ишвары (Господа), то тем необходимее было решительно протестовать против такого отрицания и таким образом удовлетворить укоренившимся теистическим склонностям народа, доказывая, что санкхья, признавая *пурушу*, допускала веру в нечто трансцендентное и отнюдь не осуждала, по крайней мере по мнению Патанджали, веру в Ишвару (Господа). В этом смысле можно утверждать, что философия йоги была действительно своевременной, если она особенно смело выдвинулась после появления буддизма не столько как новая система мышления, сколько как усиленное и решительное утверждение учения старой санкхьи, которое на время вынуждено было уступить свое место ереси Будды. Таким образом, было бы понятно, что буддизм, хотя и выросший на почве, насыщенной идеями санкхьи, должен был предшествовать этому новому и систематическому развитию философии санкхьи, с которым мы знакомимся по сутрам Капилы или по карикам, и далее по Таттва-самасе, что действительно санкхья в ее составных элементах была решительно добуддийской, но в ее окончательной систематической форме — послепобуддийской. Что существование рядом двух таких систем, как системы Капилы и Будды, из которых одну признавали ортодоксальной, а другую неортодоксальной, давало повод индийскому народу для размышлений, мы видим всего лучше из известного стиха, который много лет тому назад я приводил в моей Истории

древней санскритской литературы: «Если Будда знал закон, а Капила нет, то где же истина? А если оба были всеведущи, то откуда же различие во мнениях между ними?»

ФИЛОСОФИЯ ЙОГИ

Сутры йоги или Йоганушасана* называются тем же именем, что и сутры санкхьи, т. е. санкхья-правачана, т. к. и те и другие сутры считались изложением старой санкхьи и первоначально могли составлять содержание какого-нибудь одного учебника, вроде Таттва-самасы. Сутры йоги были изданы и переведены Баллантайном (1852), и этот перевод продолжался Говиндадева Шастри («Pandit», т. 3, № 28–68). Лучшее издание, хотя с переводом не всегда точным, сделано Раджендралалом Митрой (Bibliotheca Indica, 1883) — «Афоризмы йоги Патанджали с комментариями Бходжа Раджи. Виджнянабхикшу, о комментарии которого на сутры санкхьи Капилы было упомянуто выше** и который известен главным образом своей Йога-варттика, есть также и автор Йога-сара-санграха — извлечения из йоги, изданного и переведен-

*То обстоятельство, что Патанджали дает сутрам йоги заглавие «Атха йоганушасана» («Теперь начинается учение йоги»), а не «Атха йогаджиджняса», хотя и не представляет серьезного доказательства, но заслуживает упоминания, это напоминает нам о заглавии, данном грамматиком Патанджали его Махабхашьи: «Атха шабданушасана» (Теперь начинается учение о словах или о Слове). Это заглавие относится не к сутрам Панини, а к Махабхашье; любопытно то, что такое сложное слово, как *шабданушасана*, в действительности противоречит одному из правил Панини. По мнению Панини, таких составных слов не должно быть, и хотя он и не указывает оснований, по которым он отвергает это и другие подобные составные слова, мы видим, что санскритский язык действительно не допускает таких составных слов, которые могут быть двусмысленными, т. к. вышеупомянутое слово «Слово-учение» может быть понято в смысле учения, исходящего от слов, а также и в смысле учения, имеющего своим объектом слова. Правда, что эта кажущаяся неправильность может быть устранена ссылкой на другое правило Панини, но любопытно то, что та же самая кажущаяся неправильность встречается и в Махабхашье и в сутрах йоги и что и та и другая приписываются Патанджали.

** Другие сочинения, приписываемые тому же автору, следующие: Брахма-миманса-бхашья, санкхья-карика-бхашья; приписываемая ему, но в действительности составленная Гаудападой (см. Ганганахту); Йога-варттика; Ишвара-гита-бхашья из Кармапураны; Прашнопанишада-алока; объяснение комментария Прашастапады на сутры вайшешики, называемые Вайшешика-варттика; есть печатные издания: Санкхья-правачана-бхашья, Йога-варттика и Санкхья-сара.

ного Ганганатхой Ихой (Бомбей, 1894) и очень полезного для справок. Статья Кольбука о йоге, так же как и все его статьи, полезна и заслуживает доверия еще и теперь; на немецком языке есть превосходная статья о санкхьи и о йоге профессора Гарбе в Grundriss Бюлера. Гарбе с похвалой отзывается о диссертации Маркуса: «Yoga: philosophic nach dem Raamartanda dargestellt», но я не видел этой работы.

НЕДОРАЗУМЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ЦЕЛИ ЙОГИ

Невозможно, чтобы философия йоги в изложении европейских ученых не пострадала от ее близкой связи с санкхьей. Все ее метафизические основы в санкхьи. Йога действительно есть санкхья, как говорят брахманы, только видоизмененная, и в особенности в одном пункте, а именно — в попытках развить и систематизировать аскетическую дисциплину, при посредстве которой может быть достигнуто сосредоточение мышления, и в признании преданности Господу Богу, как части этой дисциплины. Трудно сказать, не было ли это, как вообще предполагают, простой теологической дипломатией, т. к. мы очень мало знаем о личном характере Патанджали и о тех условиях, при которых он вырабатывал свою теистическую философию. У него мы не замечаем и признаков враждебности, которая была бы, несомненно, проявлена нашими философами при обвинении других в атеизме и при попытках создания системы теистической. Несомненно, что при сопоставлении теистической и атеистической философий на стороне первой всегда должно быть большинство, но из этого не следует, что можно было обвинять Патанджали в подчинении грубой силе большинства и в стремлении добиться милости многих против немногих. Конечно, любопытно видеть то полное спокойствие, с которым, за малыми исключениями, он рассуждает об атеизме Капилы, и отсутствие всякой аргументации *ad populum* в защиту веры в личного Бога. Капила тоже не проявляет той враждебности против идеи о Божестве и ее защитников, какую проявляли другие философы атеисты. Конечно, он критикует обычные доказательства, при посредстве которых теисты создают своего бога, изображая его ответственным за происхождение зла. Но все это делается у Капилы спокойно и, если можно так выразиться, деловито; отвечая на аргументы Капилы, Патанджали сохраняет ту же *samatvu* — спокойное и ровное настроение. Он не навязывает своему

противнику каких-нибудь мотивов и нигде не защищает себя против возможности подозрения в том, что, будто бы доказывая необходимость существования Ишвары (личного бога), он защищает интересы жрецов и брахманов. Во всяком случае Ишвара не было популярным именем Бога или именем какого-нибудь специального божества, хотя иногда оно и заменяло имя Рудры, а в позднейшее время давалось и таким богам, как Вишну и Шива, после того как они лишились большинства своих старых мифологических атрибутов.

ПРЕДАННОСТЬ ГОСПОДУ (ИШВАРЕ)

В этом отношении нам тоже есть чему поучиться у индусских философов. Принимая во внимание важность этого вопроса, полезно отметить, что в обсуждение его как Капилой, так и Патанджали, вносилось мало страстности. Если мы припомним, что в общественном мнении две философии различались как санкхья с Богом и санкхья без Бога, то мы должны бы были ожидать, что этому вопросу отводится самое выдающееся место. И вместо этого мы видим, что Патанджали в конце первой главы, описав различные практические способы, при помощи которых человек может надеяться освободиться от всех мирских уз, упоминает *просто* как об одном из многих способов — о «преданности Богу» (I, 23). Преданность (пранидхана) объясняется Бходжей как одна из форм покорности, резиньяции, как поклонение Богу и как подчинение, вручение ему всех действий человека. Если человек, не желая награды, состоящей из мирских наслаждений, передает все свои заботы высшему руководителю (Ишваре), то это и есть *пранидхана*. Далее Патанджали продолжает: «Как было сказано, что *самадхи*, или полное поглощение, может быть достигнуто преданностью Господу, то следующее по порядку объяснение есть природа этого Господа, доказательство его бытия, Его величия, Его имени, порядка поклонения ему и плодов Его». Патанджали говорит: «Ишвара (Господь) есть Пуруша (*я*), который никогда не был тронут страданиями, действиями, вознаграждениями или последующими расположениями» (I, 24). Комментатор объясняет «Страдания — это незнание (авидья) и т. п.; действия — предписываемые, или воспрещенные, или смешанные; вознаграждения — созревшие плоды действий, проявляемые в рождении (в касте, *genus*) и в жизни, а расположения (анлаге, ашя) называются так потому, что лежат в почве уха, пока не созреет

плод; это — инстинкты (санскара) или впечатления (васана). Если Господа называют пурушей, то это означает, что он отличен от всех других пуруш; а если его называют Господом, то это означает, что только Он один своим делом может освободить весь мир. Такая способность (сила) обуславливается постоянностью и преобладанием доброты (гуна) в том, у кого нет начала, и это преобладание доброты происходит от присущего Ему знания. Но знание и сила независимы друг от друга, ибо они вечно пребывают в самой субстанции (сущности) Ишвары. Его истинное отношение к этой доброте не имеет начала, так что, с точки зрения философии йоги, соединение пракрита и пуруши, т. е. создание, невозможно без воли такого Ишвары. В то время как *читта*, или ум, центральное чувство, в обыкновенных я, в обыкновенных пурушах претерпевает при пребывании их в теле видоизменения, стремящиеся к счастью и иллюзиям, и если он остался незапятнанным, добрым и добродетельным, то сознает случайность картин, отражаемых умом; у Ишвары это не так. Его высшее видоизменение есть только одна благодать, и он пребывает постоянно в радости вследствие вечного соединения с ней.

Потому он один есть Ишвара, высший над всеми другими пурушами. Потому даже для того, который добился свободы, возвращение страдания и т. п. возможно, и против него надо бороться теми средствами, о которых учит йога; а он, Ишвара, потому что он всегда таков, какой есть, не похож на человека, добившегося свободы; он свободен по своей природе. Никто не должен говорить, что таких Ишвара может быть много. Хотя между пурушами как таковыми и существует равенство, но такое мнение невозможно, т. к. цели различны. И хотя есть возможность разницы, большего и меньшего, но самый превосходный пуруша всегда будет Ишвара (Господь), т. к. он один достиг конечной цели господства.

Патанджала-бхашья особенно сильно настаивает на этом различии между освобожденной душой и Господом, ибо «освобожденные или изолированные души, — говорит Патанджали, — достигают своего изолирования, разрывая тройные узы, тогда как по отношению к Ишваре никогда не было и не может быть такого рабства. Освобождение предполагает рабство, а это не может быть утверждаемо по отношению к Господу».

Нам незначает указывать здесь на слабые стороны такой аргументации, на чисто относительный характер величия и

отдельности, приписываемых Ишваре сравнительно с другими пурушами, но не бесполезно сравнить эти понятия с нашими собственными понятиями о Боге, изложенными ясным и простым языком. Патанджали, по моему мнению, очень близко подходит к мысли о подобии (*homoiousia*) человека Богу, хотя и не заходит так далеко, как ведантисты, признающие совершенное подобие атмана с брахманом. Ишвара Патанджали есть *primus inter pares*, но в качестве одного из пуруш он есть только один из равных. Он есть нечто более, чем бог, но он, конечно, не то, что мы называем Богом.

ЧТО ТАКОЕ ИШВАРА?

Так как Капила объявил, что бытие такого существа, как Ишвара, не допускает доказательств, то Патанджали в следующей сутре предлагает то, что он называет доказательствами: «В нем семя всеведущего (всеведения) достигает бесконечности», — говорит он. Было бы нелегко найти в этом что-нибудь, подобное доказательству, или обращение к какой-нибудь из *пран* (источников знания) без помощи комментария. Но Бходжа объясняет нам, что это обозначает вот что: существуют различные степени превосходства — величие, всеведение и другие *айшварьи*, и поэтому для всех них должен быть пункт, дальше которого идти невозможно. Этот пункт *ниратишяя*, поес *plus ultra* превосходства, приписывается Господу (Ишваре).

Хотя это навряд ли может считаться убедительным доказательством бытия существа, одаренного всеми трансцендентальными свойствами в превосходной степени, какие постулируются Патанджали, но это во всяком случае доказывает частные намерения философа. Его аргументация напоминает нам до известной степени аргументацию Клеанта и Бозция. Он хочет сказать, что если есть великое и большее, то должно быть и величайшее; что если есть хорошее и лучшее, то должно быть и наилучшее; вот это и есть Ишвара.

Он без всякого колебания пытается ответить и на все последующие вопросы. Предполагается, что задается такой вопрос: каким образом этот Ишвара без всякого принуждения произвел то соединение и разделение себя и пракрита, которое, как мы знаем, и есть не что иное, как создание? И он отвечает, что побуждением была его любовь к существам, происходящая от его милосердия, т. е. он решил спасти все существа во время *кальпапфалай* и *махапфалай*, т. е. великих разрушений и воссозданий мира. Капила, конечно, этого не допускает.

Далее Патанджали переходит к объяснению величия Ишвары, говоря: «Он выше (гуру) даже первых, т. к. он не ограничен временем» (1,26).

Под этими первыми понимаются тут, как нам объясняют, древние, первые творцы — Брама и другие, — а высший (гуру) обозначает учителя и руководителя, так что трудно дать какому-нибудь божественному существу положение выше этого, т. е. выше Браммы и других предполагаемых создателей мира. Далее говорится об его имени: «Имя его есть Пранава» (1,27).

Этимологически слово *пранава* может обозначать *выдыхание* или *слава*. Оно дается как имя священному слову *ом*, представляющему, вероятно, остаток незапамятных времен. Утверждается, что таково было имя Ишвары от века, так же как имя отца и сына. Может быть, это и верно, хотя и не удовлетворяет нас. Каким бы древним ни было имя *Пранава* и слог *ом*, они должны же иметь начало, и несмотря на все теории брахманов, такого начала, которое хоть сколько-нибудь удовлетворяло бы ученого, мы не находим. *Ом* — это священный слог, который следует повторять сто или тысячу раз, чтобы отвлечь ум от всяких развлекающих впечатлений и сосредоточить его на Высшем Существо. Но почему это так — остается неизвестным. Возможно, что это простое подражание произвольному выдыханию гласной *о*, останавливаемое носовой-губной *м*, и потому выдыхаемого; а может быть, слог *ом* есть сокращение местоимения *avam* (то), соответствующего местоимению *ayam* (это) точно так же, как французское *oui* есть сокращение *hoc illu*. Как бы то ни было, слог *ом* называется *пранава* (похвала или выдыхание) и более этого этимологически необъясним. Это имя, как говорит Бходжа, не выдуманное кем-либо, и если у него есть какое-либо историческое или этимологическое оправдание, то оно нам неизвестно. Во всяком случае мы не можем согласиться с Раджендралалом Митрой, который признает в слог *ом* индианизированную форму еврейского *аминь!* Прежде всего *аминь* (*amen*) не обозначает Бога, да и как это слово могло появиться в Индии в брахманский период?

Далее Патанджали говорит, что повторение слога *ом* и размышление о его значении обязательно для изучающего Веда (1, 38). И необходимо это, добавляет комментатор Бходжа, как средство сосредоточения мыслей и достижения *самадхи*, главной цели философии йоги. В этом имен-

но смысле он добавляет: «Поэтому и достижение обращенной внутрь мысли и отсутствие препятствий» (1,29).

Обращенное внутрь мышление (прагьякчетана) объясняется как отвращение наших чувств от всех внешних объектов и обращение их к духовному. О препятствиях *самадхи* говорится в следующей сутре: «Болезнь, томность, сомнения, беззаботность, бездельничество, светскость, заблуждение, отсутствие установившихся мнений и невоздержанность — таковы препятствия, причиняющие непостоянство ума» (о 30). «С ними появляются страдание, горе, дрожание членов и нарушение правильного вдыхания и выдыхания» (1, 31). «Для предупреждения всего этого необходимо постоянное фиксирование ума на одном предмете (*тантва*)» (1, 32). «Точно так же от оживляющего дружелюбия, сожаления, снисходительности и равнодушия к объектам счастья, к добродетели и к пороку происходит ясность ума» (1, 33).

К этому комментатор добавляет: «Если видите людей добродетельными, радуйтесь и не говорите: да действительно ли они добродетельны? Если видите людей порочных, вы должны оставаться равнодушными и не проявлять ни одобрения, ни отвращения. Тогда ум становится ясным и способным к *самадхи*. Но все это только внешние средства для фиксирования ума на одном предмете и достижения этим путем *самадхи*».

Я привожу это извлечение, для того чтобы указать, какое подчиненное положение занимала в системе Патанджали преданность Ишваре. Она есть только одно из средств для постоянства мышления и для существования таким путем *вивеки*, т. е. различения между истинным человеком (пуруша) и объективным миром (пракрити). Такое различие остается, как в йоге, так и в санкхьи, высшим благом для рода человеческого. Я не думаю поэтому, чтобы Раджендралал Митра был прав, утверждая в своем извлечении из йоги, что это верование в Высшего Бога стало первым и самым важным положением философии Патанджали. «Главные положения йоги-нов, — говорит он, — таковы: первое, что существует Высшее Божество, чисто духовное, всецело душа, совершенно свободная от огорчений, дел и желаний. Его символ есть *ом*, и оно вознаграждает людей, горячо ему преданных, облегчая им достижение освобождения; но оно не прямо дарует им это освобождение. Оно и есть отец, творец или покровитель Вселенной, с которой оно абсолютно не связано».

Не один Раджендралал Митра держится такого мнения, самое название йоги *сешвара-санкхья*, т. е. теистическая санкхья, по-видимому, говорит в пользу такого мнения. Но стоит обратиться к самим сутрам, для того чтобы сразу понять, что первоначально такая вера в личного Бога отнюдь не считалась наиболее характерной чертой системы Патанджали.

Раджендралал Митра, однако, прав, утверждая, что вторым по важности было положение, что существуют бесчисленные индивидуальные души, или пуруши, одушевляющие живые существа и вечные. Они чисты и недвижимы, неизменны; но вследствие их соединения со Вселенной они не прямо становятся испытывающими радость и горе и принимают бесчисленные формы воплощения в течение вечно повторяющейся метемпсихозы.

Ишвара для йогоинов первоначально был только одной из многих душ или, лучше сказать, одним из многих *я*, или пуруш, но притом таким *я*, которое никогда не соединилось со Вселенной, не повторялось в метемпсихозе; было высшим во всех мыслях, хотя и того же рода, как и все другие пуруши. Потому Патанджали и в голову не могла прийти мысль о достижении другими пурушами единения с этим высшим Пурушей. По его мнению, высшая цель йогоина есть свобода, уединенность, отдельность или самососредоточение. Как одно из полезных средств для достижения этой свободы или для успокоения духа, предшествующего его полному освобождению, упоминается и о преданности Ишваре, но опять-таки как только об одном из многих средств и притом даже не самом действенном. Такая вера в единое высшее существо могла говорить в народном мнении в Индии в пользу системы Патанджали, но с философской точки зрения так называемые доказательства бытия Божия, приводимые Патанджали, вряд ли могли выдержать критику. Следует, однако, помнить, что Капила не утверждал ничего больше, как то, что невозможно доказать существование Ишвары, что Ишвара не синоним Бога в высшем смысле слова, что это имя применимо лишь к личному творцу и правителю мира. Такое признание невозможности доказать существование Ишвары — еще не атеизм в обычном смысле этого слова, и только этим мы можем объяснить то обстоятельство, что и друзья и враги Капилы считали его ортодоксальным. В философии веданты вопрос о реальном существовании личного Ишвары даже и не ставился, т. к. мы знаем, насколько эта философская

система была, так сказать, насыщена верой в существование Брахмана, тогда как активный или личный Господь (Ишвара) был только преходящим проявлением абсолютной божественной сущности этого Брахмана, он был только Брамой (муж. рода), простой фазой Брахмана (сред. рода). Санкхья в ее попытках объяснить Вселенную с ее субъективной и объективной сторон совсем не нуждались в помощи личного Ишвары. По мнению Капилы, то, что мы называем объективным миром, есть дело или результат *пракрити*, одушевленной пурушей, а не Брахманом. Поэтому система Капилы обходится без творца или личного создателя мира; но если по этой практике мы назовем ее атеистической, то будем вынуждены назвать так и систему мира Ньютона и теорию эволюции Дарвина, хотя нам известно, что и Ньютон и Дарвин были религиозными людьми. Сам Дарвин в этом отношении заходил так далеко, что вполне определенно утверждал, будто его система природы требует Творца, вначале вдохнувшего в нее жизнь; и даже те из последователей Дарвина, которые смотрят на такое допущение как на минутную слабость учителя, сильно возражали бы, если бы их назвали нерелигиозными или атеистами. Капила смело мог употребить слова Дарвина, и действительно Патанджали в его сутрах йоги делает это. Его высший Пуруша, впоследствии превращенный в Аджи-пурушу (Первое бытие), удовлетворял стремление людей к Первой Причине, и, по моему мнению, именно это естественное стремление, а совсем не вульгарное желание пользоваться милостями ортодоксальной партии Индии повело к частичному несогласию Патанджали с Капилой. Нам, конечно, незачем предполагать, что признание ортодоксальности Капилы было просто теологической дипломатией со стороны брахманов и что эти защитники веры довольствовались неискренним признанием высшего авторитета вед. Я признаю, что при всем том, что нам известно о религиозной жизни в Индии и о характере брахманов во всякие времена, мне кажется трудно допустимым подобный компромисс. А кроме того, Капила, как известно, совершенно серьезно ссылается на веды, в особенности когда ему нужно отстоять его собственные мнения, как например, когда он хочет доказать, что «мир произошел от первобытной материи» (V, 12) и ссылается при этом на веды как поддерживающие его мнение, т. е. на место в Шветашватара-упанишаде (IV, 5) и в Бр.-ар. уп. (1, 4, 7). Два древнейших произведения, представляющие философию санк-

хьи, — Таттва-самаса и Карики*, даже не намекают о затруднениях, проистекающих из вопроса об Ишваре, что и кажется мне очень важным аргументом в пользу их древности. Обвинение в атеизме сделалось более популярным в позднейшее время, так что в Падмапуране обвинение выставляется не только против санкхьи, систем вайшешики и ньяи, но также против пурва-мимансы. Только две системы остаются свободными от такого обвинения — веданта (уттара-миманса) и йога; по отношению к первой ее обвинение Шанкарой считается не лучше буддизма, т. к. оно извращает значение мест из веды, учащих о тождестве индивидуальной души с высшей (Брахманом без свойств), и рекомендует отказ от добрых дел и полное равнодушие как к этому, так и к будущему миру.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ КАПИЛЫ

Во всяком случае необходимо выслушать то, что говорит сам Капила. И тут опять важно заметить, что Капила отнюдь не настаивает на отрицании Ишвары, он обсуждает этот вопрос как бы попутно, рассуждая о характере чувственных восприятий (I, 89). Он объясняет восприятие как незнание, происходящее от действительного соприкосновения чувств с их объектами.

Тут его останавливает неизбежный оппонент, протестующий против такого определения восприятия, т. к. оно не включает восприятия йогинов. На это Капила отвечает, что видения йогинов не относятся к внешним объектам, а он занимается только восприятиями простых смертных. Но полемика на этом не прекращается. Появляется другой оппонент, утверждающий, что определение восприятия Капилы ошибочно и, во всяком случае, недостаточно широко, т. к. оно не включает восприятия Господа (Ишвары). Тогда-то Капила нападает на своего противника и говорит, что Ишвара, которого считают воспринимаемым, никогда не был доказан как существующий при посредстве трех законных орудий знания (праман). Нам это может представляться прямым отрицанием Ишвары, но Виджнянабхикшу весьма справедливо замечает, что если бы Капила хотел отрицать бытие Божие, он говорил бы Ишварабхават, а не Ишварасиддхех, т. е. «т. к. Ишвара не существует», а не «т. к. не доказано, что Ишвара существует». Во всяком слу-

* Голь. Предисловие к Санкхья-саре и Введение в Санкхья-правачану.

чае, это не тот тон, которым говорят философы, желающие проповедовать атеизм, и в последующих рассуждениях Капила мы видим, что он нападает скорее на манеру доказательств Ишвары, чем на само содержание, и что эту именно манеру защищает его противник. Становясь на ту точку зрения, что высшее блаженство, или свобода, состоит в отречении от всякой деятельности, т. к. всякая деятельность предполагает какое-нибудь желание, которое есть зло, Капила замечает: «Всякое доказательство бытия Ишвары, как Господа или делателя (сат-кара) уничтожается. Потому что, если считать его свободным и стоящим выше всяких изменений, он не мог бы хотеть создать мир; а если он не таков, то он был бы отвлекаем и обманут и непригоден для высшего дела Ишвары». Далее следует более сильное возражение, основанное на том, что Веда говорит об Ишваре (Господе), и потому он должен существовать. Капила не отвергает этого аргумента, но, раз и навсегда признав веды законным источником знания, он пытается доказать, что те места вед, которые приводятся в защиту мнения о существовании создателя мира, имеют другое значение, а именно прославление освобожденного — пуруши или того, который преданностью достиг сверхъестественной силы (I, 95). Это объясняется Анируддой как относящееся или к *я*, которое почти, если не вполне, свободно; оно не может иметь желаний и потому не может иметь и желания создания; или к йогину, который при посредстве преданности достиг сверхъестественной силы. Виджнянабхикшу идет еще дальше и утверждает, что это относится или к *я*, достигшему свободы от всяких изменений и препятствий, или к *я*, свободному и бывшему свободным от века, т. е. к Аджи-пуруше (Первому *Я*), в теистической философии йоги заменяющему творца и который мог быть началом позднейших *пурушоттама*.

Анирудда продолжает: «Могут сказать, что без надзора какого-нибудь такого разумного существа неразумная *пракрити* никогда не стала бы действовать. Но он отвергает это, если этим хотят доказать существование деятельного творца, т. к. в санкхьи надзор *пуруши* над *пракрити* недействительный, а происходит просто от соприкосновения, как бывает, например, в кристалле (I, 96). Он хочет сказать, что в санкхьи *пуруша* не признается действительным творцом или делателем. Он просто отражается в *пракрити*, или продукты *пракрити* отражаются в нем; и как отражение в кристалле или в зеркале кажется движущимся, если дви-

жется зеркало, хотя это отражающееся все время остается неподвижным, так и *пуруша* кажется движущимся и деятелем, хотя движется, изменяется или создается в действительности-то только *пракрити*. Поэтому, собственно говоря, *пурушу* нельзя назвать надзирающим, оказывающим деятельное влияние на *пракрити*; *пракрити* только развивается в *манас* под взорами *пуруши*, и этот последний есть только свидетель этого развития, все время ошибочно воображая, что он сам есть творец и правитель мира. Для доказательства своих взглядов Анирудда приводит место из Бхагавадгиты: «Все эманации *пракрити* произведены *гунами*, но я (пуруша), обманываемый аханкарой, воображает, что он и есть делатель» (III, 27).

Приводится и другое возражение против положения санкхьи, что *пуруша* не делатель, не творец... и мертвое тело могло бы совершать акт еды. Нет, говорит Анирудда, такие акты не совершаются мертвым и недейтельным атманом, так же, как мертвое тело не ест. Такие акты совершает индивидуальный *пуруша* (джива), когда он находится под влиянием *пракрити* (буддхи, аханкара и манас), тогда как *атман* (пуруша) остается навсегда неизменным.

Делается еще одна и последняя попытка опровергнуть мнение о нейтральности или бездеятельности *атмана*, т. е. невозможности, чтобы он был Творцом; утверждают, что т. к. я предполагается лишенным познания, то было бы совершенно бесполезно учить чему-нибудь. На это отвечают, что если *атман* — не познающий, то познает *манас*. Атман отражается в *манасе*, и от этого происходит иллюзия, что он сам познает, тогда как в действительности он есть только свидетель познавания *манаса*. Так что, когда говорят: «Он всеведущ и всемогущ», то тут Он (несмотря на муж. род) есть *пракрити*, развивавшаяся в *манас*, а не *пуруша*, который в действительности есть простой свидетель такого всемогущества и всеведения (III, 50), хотя на время его и обманывает *пракрити*.

ТЕОРИЯ ДЕЛА (КАРМА)

В другом месте сутр санкхьи, где снова обсуждался вопрос о существовании Ишвары как деятельного правителя мира, этот вопрос обсуждался опять-таки не столько как самостоятельный, сколько ради решения старого вопроса о непрерывной деятельности дел (карма). Вознаграждение за каждое совершенное дело, по мнению Капилы, не зависит ни от какого мироправителя; сами дела действуют навсегда.

Если бы было иначе, мы должны бы были приписывать создание мира со всеми его страданиями Господу, который, однако, предполагается любящим и милосердным.

Мадхава в его Сарвадаршана-санграхе (перев. Коуэля и Гуга) употребляет тот же аргумент и говорит: «Что касается учения о высшем существе, действующем из сострадания, провозглашаемого при барабанном бое защитниками бытия такого существа, то этого аргумента и слушать не стоит, т. к. он падает, сталкиваясь с двумя альтернативами. Действует ли он *до* или *после* создания? Если сказать, что до создания, то мы ответим, что т. к. страдание не может появиться при отсутствии тел и т. п., то не было бы и никакой надобности, до тех пор, пока еще нет создания, в желании освободить живые существа от страдания (которое есть главная характеристика сострадания), если же вы примете вторую альтернативу, вы попадаете в порочный круг, т. к., с одной стороны, вы утверждаете, что Бог создал мир из сострадания, а с другой, что он жалеет мир после того, как создал его».

И потом, т. к. всякая деятельность предполагает желание, то Господь, делая для Себя или для других, этим самым становится уже не свободен от желаний. Этот аргумент рассматривается с различных точек зрения, но в конце концов он приводит к одному результату, а именно, к убеждению, что высшее состояние совершенства и свободы от всяких условий действительно гораздо выше обычного понятия о положении народных индусских богов, выше даже положения Ишвары, понимаемого как делатель и правитель Дселенной. Это понятие об освобожденном *пуруше* (атмане) фактически занимало понятие об Ишваре, что особенно ясно доказывает, насколько неосновательно обвинение Капилы в атеизме. Очевидно, что Капила и древние последователи санкхьи удовлетворялись верой в *пурушу*, в котором старые понятия о божественном и человеческом слились воедино, не прибегая даже к помощи *Адхи-пуруши* (первого пуруши), который появился уже позднее.

Не следует забывать, что кроме санкхьи и другие философские системы по той же причине подозревались или открыто обвинялись в атеизме. Легко понять, что всякая почти философская система, индийская или европейская, раз она пытается очистить, обесчеловечить и возвысить идею о божестве, навряд ли может избежать подозрения в отрицании старых богов или в том, что она не верит в обычного Бога толпы. Известно, что даже древние христиане на этом основании не избежали подозрения в атеизме.

Даже систему Джаймини (пурва-мимансу), хотя и основанную на веровании в сверхъестественное происхождение вед и всецело посвященную истолкованию ведантических жертвоприношений, обвиняли в атеизме, т. к. она допускала независимую эволюцию дел, что предполагали приводящим к отрицанию Бога; того же подозрения не избежали системы ньяи и вайшешика. Возможно, что признание авторитета вед считалось достаточным для успокоения совести теологов; но несомненно то, что в сутрах ньяи и вайшешики нет ни одного места, в котором ясно отрицался бы или, наоборот, постулировался бы Ишвара как творец или как правитель бесконечно малых элементов или атомов, из которых, по предположению, состоит мир. В сутрах ньяи есть одно место, где обычным способом обсуждается вопрос о божественном Владыке — именно в книге пятой (сутры 19–21), но в других местах мы не находим ничего об Ишваре.

Эти нападения, если судить о них по ответам философов ньяи, могли считаться чисто академическими, но тон, в котором отвечали на них позднейшие философы, например Мадхава в его Сарвадаршана-санграхе, показывает, что они, во всяком случае, относились к ним серьезно. Здесь стоит привести некоторые отрывки из главы сочинения Мадхавы о ньяе как образчике индийской казуистики. Цитирую по переводу Коуэлла и Гуга: «Совершенно верно, — говорит он, — что ни одна из трех *праман* (источников знания) не может доказать бытия Высшего Существа. Восприятие не может доказать его, т. к. Божество, как лишенное форм, должно быть вне чувств. Вывод тоже не может, т. к. тут нет общего предложения или среднего термина (члена), который бы мог применяться тут. Веда тоже не может, т. к. мы, последователи ньяи, доказали, что она не вечна. Мы признаем, что все это совершенно верно, т. е. мы допускаем, что невозможно при посредстве доказательств установить бытие Высшего Существа. С другой стороны, разве не имеются у нас старые аргументы, что горы, моря и т. д. должны были иметь творца, т. к. они по их природе — следствия, совершенно такие же, как кувшин (мы, конечно, сказали бы, как часы)? А что они — следствия, легко может быть доказано тем, что они обладают частями, которые существуют в известных близких соотношениях и ограничены по величине и стоят на полпути между бесконечно большим и бесконечно малым. Противоположная сторона не представила никаких доказательств, указывающих, что

горы не имеют творца. Потому что если кто-нибудь будет доказывать, что горы не могли иметь творца, потому что они не произведены телом, как вечный эфир, то такой мнимый вывод настолько же не выдерживает критики, насколько молодая лань не может противиться льву, так вы не доказали даже того, что то, что вы говорите о вечном эфире, есть действительный факт. Поэтому мы настаиваем на нашем старом аргументе, что горы имеют характер следствия и что если бы они не имели творца, то не были бы следствиями, т. е. произведенными, не сами собой, а другими содействующими причинами, одна из которых и есть творец. Творец же есть существо, обладающее соединением воли, желания действовать и знания надлежащих средств, приводящее в движение все другие причины и само не движимое ни одной из них».

Соглашаясь с такой аргументацией, оппонент, однако, спрашивает далее, какую же цель мог иметь творец Ишвара при создании мира. Чувство сострадания, если бы оно у него было, конечно, побудило бы его создать все живые существа счастливыми, не задавленными несчастьем, т. к. это противоречит его состраданию. Из этого он заключает, что было бы неудобно признать, что Бог создал мир. Тут философ, последователь ньяи, уже сердится и восклицает: «О, ты, краеугольный камень атеистической школы, будь добр, закрой на минуту твои омраченные завистью глаза и подумай вот о чем. Его созидательная деятельность, конечно, вызвана только состраданием, но идея о создании, состоящем только из одного счастья, не согласна с природой вещей, т. к. должны появиться случайные различия от различных результатов, созревающих из добрых и дурных дел (карма) существ, которые должны быть созданы».

В ответ на это оппонент-атеист снова возвращается к авторитету вед и говорит: «Но тогда каким же образом вы излечите вашу смертельную болезнь вашего рассуждения, вертящегося в порочном круге (т. к. вы доказываете Веду авторитетом Бога, а существование Бога авторитетом вед)».

Не так легко, однако, заставить замолчать теистического истолкователя и защитника ньяи; он возражает своему оппоненту: «Вызываем вас доказать круговое рассуждение в нашей аргументации. Говорите ли вы об этой «взаимозависимости» как о «порочном круге» по отношению к тому, что веды произведены, или по отношению к тому, как они стали известны? По отношению к первому этому быть не может, т. к., хотя производство вед и зависит

от Бога, но т. к. сам Бог вечен, то и нет возможности, чтобы Он был произведен; не может этого быть и по отношению к их познанию, ибо даже в том случае, если бы наше знание о Боге зависело от вед, сами веды мы могли бы узнать из какого-нибудь другого источника; опять-таки этого не может быть и по отношению к знанию невечности вед, ибо невечность их легко понимается всяким йогиним, одаренным трансцендентальными способностями (тивра и т. п.).

«Поэтому, когда Бог умиловивляем исполнением обязанностей, производящих его милость, достигается желаемая цель, освобождение — и таким образом все становится ясно».

Все это, может быть, и ясно для человека, привыкшего к аргументации индусов, но, с нашей точки зрения, дело представляется таким образом, что хотя ньяя и не учила несуществованию Ишвары, но не совсем удачно и не совсем логично доказывала необходимость признания творца или правителя мира (Ишвары).

ЧЕТЫРЕ КНИГИ СУТР ЙОГИ

Обращаясь теперь к Йога-сутрам Патанджали, мы находим, что первая книга (Самадхи-пада) посвящена объяснению формы, цели йоги и *самадхи* — созерцанию или сосредоточению мышления; вторая (Садхана-пада) средствами достижения такого сосредоточения; третья (Вибхути-пада) дает отчет о сверхъестественных силах, которые могут быть достигнуты созерцанием и аскетическими упражнениями; четвертая (Кайвалья-пада) видит высшую цель всех этих упражнений — сосредоточение мышления, глубокого созерцания и экстаза в *кайвалье*. Слово *кайвалья* (*кевала* — один) обозначает изолирование души от Вселенной и ее возвращение к ней самой, а не к какому-либо иному бытию, ни к Ишваре, ни к Брахману и ни к кому иному.

Что это верный взгляд на дело, подтверждается и замечаниями Виджнянабхишну в его Йогасара-санграхе: тут говорится, что даже в тех случаях, когда есть некоторое несовершенство в употреблении вышеупомянутых средств (вера, энергия, память, созерцание и знание), все-таки по милости *Парама-ишвары* (Высшего Господа) могут быть достигнуты два результата (поглощение и освобождение) и что они обеспечиваются преданностью Господу.

Под именем Парама-ишвары (Высшего Господа) тут понимается тот особый *Пуруша* (*я*), которого никогда не

касались пять забот, незнание и остальные, добродетель или порок и их развития или какие-либо осадки вообще (то есть результаты прежних дел). Виджнянабхикшу воздерживается от каких-либо других рассуждений о Господе, т. к., по его словам, он очень подробно излагал этот вопрос в своих замечаниях о Брахма-сутрах (1, 1). Вероятно, тут он имеет в виду свой комментарий к веданте; очевидно, он вполне убежден, что как бы различны ни были пути, по которым идут ведантисты и санкхья-йогины, но идея о Божестве у обеих школ одна и та же. Он прибавляет только, что никто не равняется и не превосходит силы и всеведения Ишвары, что он есть духовный глава и отец всех богов — Брамь, Вишну и Тара — что он дает духовное зрение (видение — джняна-чакшу) через веды, что он внутренний руководитель и именуется Пранава. Преданность ему состоит из созерцания и оканчивается прямым восприятием. Упорство мышления об Ишваре считается главным фактором абстрактного созерцания и освобождения, ибо оно приближает человека к конечной цели, а упорство мышления по отношению к человеческому я будет только второстепенным средством. Утверждается, что преданность Ишваре устраняет все препятствия и помехи, например болезни и т. п. (1, 30), и даже цитируется *смрити* (предание): «Для человека, желающего освобождения, наиболее утешительный путь есть привязанность к Вишну, отдых в нем; а иначе, думая только умом, человек, наверное, будет обманут».

ИСТИННАЯ ЦЕЛЬ ЙОГИ

Из всей этой главы об Ишваре ясно видно, что преданность ему есть только одно из средств, хотя, может быть, и важное средство, для достижения освобождения, высшей цели йоги. Но это не самая высшая цель, а только средство к ней, и не может считаться самой важной характерной чертой йоги. Действительная важная характеристическая черта йоги состоит в ее положении, что, как бы ни была верна философия санкхьи, она не может достигнуть своей цели без тех практических средств, которые дает только философия йоги. Человеческий дух, хотя бы и вполне просвещенный по отношению к его истинной природе, скоро увлекается снова потоком жизни; чувственные впечатления и все заботы и волнения ежедневной жизни вернутся к человеку, если бы не было средств сделать ум твердым, как скала. Такое закаливание ума и есть йога, и им главным образом занимается Патанджали.

ЧИТТА (УМ, МЫШЛЕНИЕ)

Мы видели, что Патанджали во второй сутре объясняет йогу как *читта-вритти-ниродха* — сдерживание или остановка действий и рассеянности мышления. *Вритти* — слово, которое я перевожу как *действие*, переводилось также как *движение* или *функция*; тогда как *читта*, которое я перевожу как *мышление*, *мысль*, часто переводилось — *ум* или *мыслящий принцип*. Любопытно, что в йоге употребляется слово, которое, насколько я знаю, не было признанным термином санкхьи. В санкхьи таким термином был *манас* (ум, центральное чувство), но *манас* в деятельном состоянии и, конечно, как развитие *аханкары* и *буддхи*. Здесь нужно его считать термином психологическим, обозначающим мышление в действительной жизни и только не прямо обозначающим орудие мышления. Так как я переводил словом *ум* термин философии санкхьи *манас*, то трудно было бы найти лучший перевод слова, употребляемого в философии йоги. Конечно, *манас* всегда отличен от *буддхи* (интеллекта), т. к. он есть видоизменение *буддхи*, прошедшего через стадию *аханкары* или дифференцирования субъективности и объективности. Но для практических целей *читта* — это то, что мы называем нашей мыслью или нашим мышлением, и хотя ум и у нас также определяется различно разными философами и в обычной речи не имеет особенно определенного значения, его этимологическое родство с *манасом* (манас-mind) указывает на него как на самый удобный термин для передачи слова *манас*, при том условии, что мы всегда помним, что это термин философии йоги, так же как мы всегда, переводя *праkritи* словом *природа*, должны помнить, что *праkritи* — термин философии санкхьи. Ниродха (сдерживание) не обозначает полного подавления всех движений мысли, а сначала только концентрирование, сосредоточение, хотя в конце концов оно и приводит к чему-то вроде полной пустоты или самопоглощения. Говоря о всех функциях *манат*, нужно помнить, что действительный самосознающий, видящий или воспринимающий есть на время *пуруша* (я). Он временно заинтересован в том, что происходит, хотя и не поглощен происходящим, находится под властью обмана.

Подобно луне, отраженной в ряби вод, я представляется движущимся в волнах, бьющих в него из великого океана *праkritи*, но в действительности оно не движется.

Мы видим, что ум, воспринимая впечатления внешнего мира, предполагается в индийской философии принимающим на это время действительную форму воспринимаемого им объекта; но когда он становится совершенным при помощи йоги, он не воспринимает ничего, кроме себя самого.

ФУНКЦИИ УМА

Главными актами и функциями ума признаются: верное понятие, ложное понятие, фантазия, сон и воспоминающие; они могут быть болезненны или неболезненны.

Верные понятия производятся тремя *прамананами* (источниками знания), хорошо известными из разных систем индийской философии как чувственное восприятие, вывод, свидетельство вед или иное. Любопытно, что Патанджали употребляет слово *агама* вместо слова *антава-чана*, используемого в философии санкхьи, т. к. *агама* обозначает веды; таким образом раз навсегда устанавливается ортодоксальный характер йоги.

Ложные понятия не требуют объяснения. Примером их служит то, например, что мы признаем перламутр за серебро, веревку — за змею и т. д. Состояние сомнения, когда мы, например, не уверены, что мы видим вдали — человека или ствол дерева, — тоже причисляется к ложным понятиям.

Фантазия (или мечта) объясняется как происходящая главным от слов; приводится любопытный пример фантазии — это когда мы говорим о разуме *пуруши* (*я*) или о голове Раху, тогда как на самом деле нет разума, принадлежащего *я*, и само *я* есть всецело разум, точно так же и Раху (чудовище, проглатывающее луну) — это не существо, имеющее голову, а просто голова и ничего больше.

Сон определяется как такое состояние (*вритти*) ума, которое имеет своим объектом ничто. Комментатор, однако, объясняет, что и во сне должно иметь место своего рода восприятие, т. к. иначе мы не говорили бы, что спали хорошо или дурно.

Воспоминание — исчезновение из ума объекта, раз воспринятого. Истинное, верное восприятие, ложное восприятие и фантазия имеют место в бодрственном состоянии; сновидение же, которое есть восприятие живых впечатлений, имеет место во сне, а сам сон не имеет воспринимаемого объекта. Воспоминание может зависеть от верного или ложного восприятия, от фантазии и даже от сновидений.

УПРАЖНЕНИЯ

Все эти действия или функции должны быть сдерживаемы и в конце концов подавлены; и это, как утверждает Патанджали, производится упражнениями (*абхьяша*) и свободой от страстей (*вайрагья*) (I, 12).

У индийских философов есть превосходный обычай всегда объяснять значение их терминов. Вводя в первый раз термины упражнения и свобод от страстей, Патанджали немедленно же задает вопрос: «Что такое *абхьяша* (упражнение)?» *Абхьяша* вообще употребляется в смысле повторения; но Патанджали говорит, что тут он имеет в виду употреблять этот термин в смысле усилия к постоянству, к остановке (*стхити*) мысли. На вопрос, что же такое постоянство (*стхити*), он отвечает, что оно означает такое состояние ума, когда он, свободный от всякой деятельности (*вритти*), пребывает сам собой, т. е. неизменным. Такое усилие должно быть непрерывным «ли повторяемым, на что и указывает термин *абхьяша* (I, 13).

Такая *абхьяша* становится прочно укоренившейся, если практикуется не перемениаясь и вполне в течение долгого времени.

ВАЙРАГЬЯ (БЕССТРАСТИЕ)

Далее следует определение бесстрастия (*вайрагья*) как сознания победы над миром, одерживаемой человеком, не имеющим более желаний каких-либо объектов, видимых или откровенных (I, 15J).

Слово *видимые* (*дришта*) заменяет здесь выражение «воспринимаемые или чувственные объекты», тогда как *анушравика* можно перевести как *откровенные*, поскольку оно производится от *анушрава*, а это слово тождественно *шрутт* (откровение) или Веда. Возможно, что *анушрава* — термин более общий, чем Веда, т. к. включает все переданное, вроде, например, рассказов о райском блаженстве богов (*девалока*) и т. п. Сознание того, что мы подчинили себе или победили все желания и уже не рабы их, есть *вайрагья* (бесстрастие); и это высшая цель, которую может достичь изучающий философию йоги.

Интересно видеть, как глубоко входит в обыденную жизнь индусов эта идея о *вайрагье* (бесстрастии). О нем постоянно говорится как о высшем свойстве не только аскета, но всякого человека. Иногда это бесстрастие обозначает только то, что мы называем ровным и сдержанным ха-

рактором истинного джентльмена, но оно означает также отречение от мира в высшей степени и полное отречение от всех эгоистических желаний. Очень хорошее описание того, что такое *вайрагья* и чем она должна быть, сохранилось в ста стихах Бхартрихари (650 г.), которым предшествуют две другие сотни стихов — одна сотня о мирской мудрости, а другая о любви. Некоторые из этих стихов попадают неоднократно в других сочинениях, и весьма сомнительно, что Бхартрихари был действительно автором всех их; возможно, что он только собрал их в Субхашите*. Во всяком случае, они указывают, насколько проникала мысль о бесстрастии в умы народа Индии в то далекое время и проникает в них до сих пор. Может быть, и было смелостью делать после Бхартрихари подобное же собрание стихов и по тому же предмету. Но т. к. мне кажется, что Вайрагья-шатака Джайначарьи в Новое время приобрела значительную популярность в Индии, то некоторые извлечения из этой *шатаки* могут указать нам, что старое учение Патанджали и Бхартрихари еще не забыто на их родине.

«Смерть следует за человеком, подобно тени и преследует его, подобно врагу; потому совершай добрые дела, чтобы ты мог получить после блаженство».

«Частое наслаждение земным благополучием ведет к страданию. Жаль, что вы не испытали “познай самого себя”».

«Жить в мире, но не быть им — таково правило, которому учат наши старые *риши* (мудрецы), и оно есть единственное средство освободиться от мира».

«Тело погибает; оно преходяще, тогда как я вечно и не погибает; оно связано с телом только цепью дел (карма); оно не должно подчиняться ему».

«Если в силу простой небрежности вы не делаете ничего доброго для ваших собратий-людей, вы будете сами себе врагом и сделаетесь жертвой всех несчастий мира».

«Лучше делать меньше добра, но с чистым сердцем, чем делать его больше, но с ревностью, гордостью, коварством и обманом. Малое, но доброе и любовное дело всегда ценно, подобно чистому бриллианту, подобно чистой эссенции или дружескому и сердечному свету».

«Если вы физически не способны подчиниться страданиям, претерпеть суровость и погрузиться в глубокое со-

* Это сочинение в действительности называется Субхашита-тришати; см. отчет о санскритском и тамильском манускриптах Шешагири Шастры (1896–1897).

зерцание, то для вас настоящим средством для освобождения души вашей от тяжелых цепей дел (карма) будет управлять страстями вашего сердца, подавлять ваши желания, спокойно исполнять ваши мирские дела, предаваться поклонению Богу и осуществлять в себе “постоянную истину”, помня всегда о преходящести Вселенной».

«Управлять своим умом, речью и телом не значит быть недумаящим, молчаливым и недеятельным, подобно животным и деревьям; это значит: вместо того чтобы думать дурно, говорить ложь и делать вред другим, направлять свой ум, речь и тело к добрым мыслям, добрым словам и добрым делам».

Бесстрастие, которому здесь учат главным образом для целей практических, достигает, по мнению философа йоги, своего апогея, когда человек после того, как он достиг знания *пуруши*, совершенно освобождается от всякого желания трех *гун* (или их продуктов). По крайней мере Патанджали говорит именно это в своей несколько неясной сутре*. По-видимому, цель этой сутры — описание высшего состояния, достигаемого истинным *вайраджиниом*, достигшим равнодушия не только к видимым и откровенным объектам, а также и к *гунам*, т. е., если я не ошибаюсь, к двадцати четырем *таттвам*, названным здесь Гунами**, потому что эти *таттвы* определяются ими. Знание *пуруши* предполагает различие между *пурушей*, или *я* и тем, что не есть *пуруша*, а стало быть, также и между *пурушей* и *гунами пракрити*. Виджнянабхикшу объясняет это *atmanatmavivekasakshatkarat*, т. е. реализованием между *я* и *не-я*; любопытно, что Раджендралал Митра переводит *пурушачхьятех* как «ведущее к познанию Бога». С чисто философской точки зрения *Пурушу* можно перевести как *Бог*, но такой перевод тут был бы неправилен, частью потому, что за этим вскоре следует сутра 23 о преданности Богу. Потому лучше было бы перевести не «ведущее к познанию Бога», а «происходящее от познания Бога».

* *Гарбе*. Grundkss.

** Эти *гуны* подробно описываются в сутрах, где говорится, что четыре *гуны* или *гунапарвани* означает: 1) *вишеша*, т. е. грубые элементы и органы; 2) *авишеша*, т. е. невещественные элементы и ум; 3) *лингаматра*, т. е. *буддхи* (интеллект) и 4) *алинга*, т. е. *пракрити* как неразвитое, хаос (авьякта). В комментарии к сутрам (I, 45) те же гуны называются *алинга*, название *прадханы*. *Вишишталинга* — грубые элементы (бхутани), *авишталинга* — невещественные сущности и чувства, *лингаматра* — интеллект (*буддхи*) и *алинга*, или *прадхана*.

СОЗЕРЦАНИЕ С ОБЪЕКТОМ ИЛИ БЕЗ ОБЪЕКТА

Далее Патанджали приступает (I, 17) к объяснению важного различия между двумя родами созерцания (самадхи), которые он называет *самп्राджнята* и *асамп्राджнята*. По-видимому, это значит, что существует один род созерцания, когда наши мысли направлены, фиксированы на определенном предмете, и другой род, когда не имеется определенного объекта созерцания. Тут снова проявляется стремление к мелочным различиям, потому что, хотя эти два рода созерцания и могут быть рассматриваемы отдельно, причем первый является подготовлением к другому, многочисленные подразделения каждого из них вряд ли заслуживают внимания. Говорят, что то, что называется сознательным созерцанием, может иметь своим объектом ту или другую из двадцати четырех *таттв* или Ишвары, рассматриваемого как один из *пуруш*. Двадцать четыре *таттвы* называются бессознательными, а двадцать пятая, или пуруша, сознателен. Когда созерцание (бхавана) имеет своим объектом что-нибудь определенное, оно называется не только *праджнята* — *известное* или по отношению к объекту *познающее, знающее*, но еще и *савиджа* — буквально *с семенем*, что я склонен понимать в том смысле, что оно имеет семя, на котором может фиксироваться и из которого может развиваться. *Асамп्राджнята-самадхи* (созерцание без известного предмета) называется *авиджа*, не имеющее семени, из которого может что-либо произойти, вырасти. Туземные комментаторы, однако, толкуют это иначе.

Те, которые в своем созерцании (самадхи) не пошли дальше двадцати четырех *таттв*, не замечая двадцать пятую — пуруши, но, во всяком случае, уже не осуществляют себя с телом, называются *видехи* (бестелесные); другие, которые не видят *пурушу*, а только бытие, называются *пракритилаи* — поглощенные *пракрити* (природой).

Все это не особенно ясно; но вряд ли необходимо давать описание всех запутанных подразделений этих двух родов созерцаний вроде, например, *савитарки* (аргументированное созерцание), *савичары* (обдуманное), *сананды* (радостное) и *сасмиты** (созерцание с ложными понятиями). Все эти подразделения, может быть, и очень важны

* *Асмита* отлично от *аханкары* и обозначает ложное понятие, что я (асми) есть не то, что я есть, т. е. что я есть *пракрити*, *буддхи*, *аханкара*, *манасы* и т. д.

при детальном изучении йоги, но они навряд ли могут быть интересны для философа, помимо только того, что они доказывают продолжительность изучения философии йоги в Индии задолго до составления сутр.

Асампраджнята-самадхи — созерцание без известного объекта или, может быть, созерцание бессознательное — объясняется как предшествуемое повторением отрицательного восприятия и как конец всех предшествующих впечатлений (I, 18).

Эта сутра различно объяснялась европейскими и туземными толкователями. Она, может быть, обозначает, что имеется осадок от впечатлений или что такого осадка не имеется. *Санскарфы* — слово, которое я перевожу как *предшествующие впечатления*, есть все то, что дает уму его особый характер, так сказать, его оттенок или его общее расположение:

Quo Semel est imbutâ recens servabit odorem Testa diu.

Может быть, Патанджали хочет сказать, что *санскарфы* (предшествующие впечатления) могут быть совершенно изглажены или от них остается небольшой осадок, проявляющийся в окончательном акте приостановки всех функций ума.

Сводя в одно целое, что было сказано о различных родах созерцания (самадхи), Патанджали снова замечает (I, 19), что для *видех* и *пракритилай* объяснение или, лучше сказать, причина *самадхи* есть действительный мир (бхава), но что для других йогоинов существуют предварительные условия *самадхи* или подготовки к нему, а именно: вера, энергия, память, сосредоточение и знание в их последовательном порядке. Всякое из этих *самадхи* снова точно определяется и в следующей сутре (I, 21) упоминается о некоторых других вспомогательных средствах, там говорится, что *самадхи* может быть близко или недостижимо, в зависимости от того, насколько сильна воля и стремление. Далее, обладающие сильной волей и стремящиеся к *самадхи* люди делятся (I, 22) в зависимости от употребляемых ими средств на мягких, умеренных и крайних. Таким образом, получается десять разрядов йогоинов: те, которые употребляют мягкие средства, с мягкой, умеренной или чрезмерной ревностью, и те, которые употребляют крайние средства, с мягкой, умеренной или чрезмерной ревностью.

Подобные подразделения и подразделения, вполне оправдывающие название санкхьи (перечисление), делают эти философские системы — санкхью и йогу — до чрезвычай-

ности скучными; и далее я буду обходиться без них, хотя в них и встречаются иногда очень интересные наблюдения.

СНОВА ОБ ИШВАРЕ

После перечисления всех этих средств йоги, которые должны употребляться изучающими, наконец следует знаменитая сутра (1, 23), которую всегда считали ответом Капилы и содержащей доказательство бытия Божия и которую раньше я привел как «преданность Господу». Комментатор называет это просто легким средством, интернативой. Раджендралал Митра неправильно переводит эту сутру: «Преданность Богу». Ишвара, как мы видим, не Бог в том смысле, в каком богом называется Брама. Он есть Бог, и даже высший из Богов, но при этом он всегда есть один из многих *пуруш*; и хотя его признают святым (I, 25) и всеведущим, но, кажется, его никогда не считали творцом, для которого действительно и места нет в философии санкхьи. Хотя несомненно верно, что ортодоксальные йогины получали великое утешение от этой сутры как защищающей Патанджали от обвинений в атеизме, но невозможно видеть в ней действительно доказательство бытия Божия, да и вообще что-нибудь больше простого и несколько форсированного исповедования веры.

ДРУГИЕ СРЕДСТВА ДОСТИЖЕНИЯ САМАДХИ

Польза, получаемая от такой преданности Господу, по существу не отличается от той, которая получается от других *упай* — средств достижений *самадхи*, как это видно из выше приведенных нами сутр (I, 29–1, 33). Эта преданность не есть даже последняя или высшая *упая*, потому что Патанджали непосредственно после нее упоминает о других средствах, тоже ведущих к сосредоточенному созерцанию или поглощению мышления одним объектом. За этим следуют такие средства, как выдыхание и удерживание дыхания, так называемые *пранаямы*, которые действительно, думается нам, могли быть полезными как средства отвлечения мысли от всех объектов, исключая того, который избран для созерцания, вообще одной из *таттв*. Но говорить здесь об этом не место. Тут мы подходим к патологической части йоги, к так называемой *хатхе* или *крия-йоге*; этот предмет, конечно, гораздо важнее, чем обыкновенно полагают, но это предмет изучения скорее патологии, чем философии; если только не причислять к философии, как это теперь делает-

ся, так называемые физико-патологические опыты. Одно можно сказать о наших сутрах: они честны в своих утверждениях относительно дисциплины, которая может быть применена к уму при посредстве тела; и даже в том случае, если доказать, что наблюдения, на которых они основываются, неверны, их ошибки не кажутся мне простым обманом, по крайней мере они не были обманом во времена Патанджали, хотя в мои намерения совсем не входит защита всех деяний и заявлений современных йогов или *махатманов*.

За описанием сдерживания дыхания следует описание того, как ум, будучи устремлен на кончик носа, познает небесный запах и то же самое и по отношению к другим чувствам, которые поэтому предполагаются не имеющими уже склонности к внешним объектам, т. к. все, что им нужно, они имеют в себе самих. Далее рассказывается о восприятии внутреннего светлого и блаженного состояния, производимого постоянством и довольством ума, направленного на объекты, не вызывающие страстей (I, 37). Неудивительно, что даже объекты, виденные во сне, или сны, предполагаются достигающими той же цели, т. е. фиксирования внимания. И действительно, любой объект может быть избран для непрерывного созерцания, как, например, луна как внешний объект или наше сердце как объект внутренний, лишь бы только эти объекты не вызывали страсти.

Все это средства для достижения цели, и не может быть сомнения в том, что они оказывались действенными; но, как часто случается, и тут средства, очевидно, заменили цель и притом до такой степени, что часто полагали, будто йога состоит в этих внешних усилиях, а не в том сосредоточении мышления, которое они должны были производить и которое приводит к *кайвалье* — духовной отдельности и свободе. Эта истинная йога часто называлась *раджа-йога* (царственная йога) и отличалась от другой, называемой *крия-йога* (рабочая йога), которую называли иногда и *хатха-йога*, неизвестно, впрочем, почему. Хотя некоторые из этих упражнений признавались иногда чем-то вроде лестницы, по которой ум восходит со ступеньки на ступеньку, в других местах утверждается, что всякая ступень может быть полезной и что некоторые из них могут быть и не пройдены или считаться пройденными.

Если спросить, каков же результат всего этого, то сутра 41 ответит нам, что человек, положивший конец всем движениям и эмоциям своего ума, достигает по отношению ко

всем объектам его чувств согласования, основанного на них (sic!) или постоянства и сосущности (consubstantiation) — причем тут предполагается, что ум действительно видоизменяется или изменяется воспринимаемыми им объектами (I, 41). Как кристалл, помещенный рядом с красным цветом, для нашего глаза становится действительно красным, так, предполагается, и ум окрашивается воспринимаемыми объектами. Это впечатление верное как основанное на объекте, а наш ум всегда должен сосредоточиваться на одном объекте созерцания.

Патанджали, упомянув в одной из сутр, что *самадхи* (здесь оно называется самапатти) может быть *савитарка* или *савичара*, в 42-й сутре объясняет, что когда к созерцанию примешивается неуверенность по отношению к слову, к значению или к знанию, оно называется *савитарка*. Так, например, если наше созерцание направлено на корову, то вопрос в том, должны ли мы созерцать звук коровы, т. е. ее название, или ее значение (понятие) — *begriff*, т. е. род (genus): корова, или идея, или представление (*vorstellung*) о ней. Такое созерцание и будет называться *савитарка*. Противоположно ему *нирвитарка*, когда воспоминание исчезает и остается только одно значение (понятие) без всякой формы, или, как объясняет это комментатор, хотя это объяснение и не яснее текста, когда знающий, познающий ум (праджна), окрашенный в форму объекта, забывает свою собственную субъективную форму познания и становится, так сказать, единым по форме с объектом.

После такого описания *самадхи* как *савитарки* и *нирвитарки*, идет следующее деление на *савичару* и *нирвичару*. Они определяются как относящиеся к неведущим объектам (I, 44), т. е. к *танматрам* — субстанциям и к чувствам, и тут мы узнаем, что первое созерцание (*савитарка* *самадхи*) имеет дело только с вещественными объектами. К числу субстанций причисляется и *пракрити* и кроме нее нет ничего неведущего (тонкого), т. к. *пуруша* — ни вещественный и ни неведущий.

Если признать *нирвичару* *самадхи* высшей *самадхи* (высшим созерцанием), то за завершением этого созерцания будет следовать довольство или мир я (атман). Знание в таком состоянии называется *ритамбхара* — справедливое или истинное, совершенно отличное от знания, приобретенного при посредстве вывода или откровения. От такого знания происходит расположение, побеждающее все прежнее и делающее их излишними.

САМАДХИ АПРАДЖНЯТА

Это знание, казалось бы, должно быть высшей целью для истинного йогина; однако это не так. Есть нечто еще более высокое, чем знание; и это есть то, что называется *апраджнята самадхи* — созерцание без всякого объекта или чистый экстаз. Это возвращает *пуруше* его природу после того, как он освободился от всех внешних жизненных препятствий и в особенности от незнания, заставлявшего его на время отождествляться с каким-нибудь из дел *пракрити* (асмита).

КАЙВАЛЬЯ (СВОБОДА)

Этот краткий отчет о содержании первой главы Йоги-сутр содержит в себе почти все, что может быть интересно для европейских философов в системе Патанджали; возможно, что первоначально эта глава была отдельной и самостоятельной книгой. Она указывает нам на направление йоги в ее простейшей форме, начиная со средств сосредоточения ума на известных предметах, и в особенности на двадцати четырех *таттвах*, заимствованных йогой у санхьи, и переходя к описанию созерцания, не ограничивающегося одними этими *таттвами*; это равнозначно созерцанию, не останавливающемуся ни на чем, что может быть дано идеальным представлением о действительном мире. Это действительно есть созерцание каждым *пурушей* себя самого как отдельного от всех предметов (*таттв*) *пракрити*. Для истинного йогина это *кайвалья* (высшая свобода), и ее можно назвать высшим достижением *джняна-йоги* — йоги, достигаемой только одним мышлением или одной волей. Мы говорили уже о внешних вспомогательных средствах (вдыхании и выдыхании), но это почти единственный намек на то, что в позднейшее время сделалось главной частью практической йоги (крिया-йога); именно: положение тела и другие аскетические упражнения (йоганджа), которые, по мнению йогингов, подготавливают ум к его высшим усилиям. Вышеупомянутая «преданность Господу» (Ишвара-пранидхана) считается тут одной из йогандж, или аксессуаров йоги, вместе с очищением, довольством, покаянием и бормотанием молитв (II, 32), что доказывает, как мало значения придавал этой «преданности Господу» Патанджали. Она помогает *самадхи* (созерцанию), она есть некоторое поклонение (бхактивишеша) Бхагавату — но это и все, что говорит комментатор, рекомендуя ее. Ничто не

доказывает, что Патанджали вообразил, что этим он дает ответ на самый важный из вопросов — вопрос о существовании или несуществовании индивидуального творца или правителя мира.

Возможно, что некоторые из читателей будут недовольны тем, что я опустил подробности относительно всего этого, но мне кажется, что эти подробности действительно не имеют никакого отношения к настоящей философии; те, которые интересуются ими, могут легко справиться в текстах, английские переводы которых имеются, например, во второй и третьей книгах Йога-сутр, и еще лучше в Хатхапрайоге, переведенной Shrinivas Igarar (Бомбей, 1893); в ведантийской Раджа-йоге Сабхапатисвами, изданной Сирис Хандра Басу (Лахор, 1880), в Gheranda-Samhita (Бомбей, 1895) и других. Есть и хороший немецкий перевод Вальтера Svatmarama's Хатхайога-прадипика (Мюнхен, 1893).

ЙОГАНДЖИ — ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ЙОГИ

Говорят, что некоторые из йогандж (членов йоги) очень древни. Рассказывают, что они были изобретены самим Шивой, приводятся также личности, как Васишта и Яджнявалкья, которые будто бы описали и санкционировали восемьдесят четыре положения тела, а Хоракшанатха считает общее число таких положений в 8 400 000*. Приведу несколько примеров из «Афоризмов йоги» Раджендралала Митры.

1. *Падмасана*. Правая нога ставится на левое бедро, а левая на правое; руки скрещиваются и два больших пальца крепко держатся один за другой; подбородок опускается на грудь, и в такой позе человек сидит, устремив глаза на кончик носа. Это называется *падмасана* — сидение лотосом (lotus-sent) и чрезвычайно полезно для преодоления всяческих болезней.

2. *Вифасана*. Каждая из ног подкладывается под себя и таким образом получается героическая поза *вифасаны*.

3. *Бхадрасана*. Обе руки кладутся под ногами перед мошонкой (scrotum) в форме черепахи. Это и будет *бхадрасана*.

4. *Свастикасана*. Человек сидит прямо с ногами, подложенными под бедра противоположной стороны. Это называется *свастикасана* — сидение крестом.

* Митра Р. Афоризмы йоги.

5. *Дандасана*. Человек сидит с притянутыми к ногам ступнями, держа пальцами сложенные вместе лодыжки.

Этого, я полагаю, довольно, и даже чересчур довольно; я воздержусь от описания *мудр* (положения верхних членов), *бандх* (связываний) и правил относительно возраста, пола, касты, пищи и жилья последователей йоги. Многим все такие мелочные предписания покажутся совершенно нелепыми. Я не буду утверждать, что они нелепы, т. к. некоторые факты вообще были так часто проверены, что мы навряд ли можем сомневаться в том, что все эти позы и сдерживания дыхания при надлежащем их употреблении действительно помогают полному отвлечению (пратьяхара) чувств от их объектов и полному равнодушию йогина к страданию и удовольствию, к холоду и жаре, к голоду и жажде.

Именно это и понималось, когда говорили о полном подчинении чувств (парама вашьята индрияна. — II, 55), добиться которого было высшим стремлением йогина, и не ради самого этого подчинения, а только в качестве усилия, необходимого для уяснения себе различия между пурушей (видящим) и пракрити (зрелищем), представляемым перед *пурушей* через посредство *манаса*, развивающегося из пракрити. Специалисты, изучавшие явления гипноза, вероятно, будут в состоянии объяснить многие из утверждений последователей «рабочей йоги» (крिया-йога), для читателей, не обладающих знанием физиологии, представляющихся невероятным и нелепым.

ВИБХУТИ (СИЛЫ)

Третья глава Йога-сутр Патанджали посвящается описанию известных сил, которые будто бы могут быть приобретаемы йогинами. Эти силы называются *вибхути* или просто *бхути*, *махасиддхи*, *риддхи* или *айшварьи*. Тут также мы видим переход от разумных начинаний к неразумным преувеличениям, ту же тенденцию, которая превратила интеллектуальную йогу в практическую. Такой переход очевиден в йогандже, или аксессуарах йоги. В сутре (II, 29) мы находим упоминание о восьми таких аксессуарах, а именно: о воздержании (яма), поучении (нияма), позах (асана), регулировании дыхания (пранаяма), отвлечении (пратьяхара), устойчивости (дхарана), созерцании (дхьяна), и сосредоточении (самадхи), но в сутре (III, 4) из них выбрано только три, составляющие *самаяму* (твердость): *дхарана*, *дхьяна* и *самадхи*, остальные же пять считаются только

внешними вспомогательными средствами. *Дхарана* (устойчивость) объясняется (III, 1) как сосредоточение *манаса* в одном месте, и это место — кончик носа, ноздри, эфир, небо или какое-либо иное место. Таким образом, останавливаются все другие движения *манаса* (вритти) и ум фиксируется на одном предмете. Следующее средство (дхьяна) — созерцание одного предмета при исключении всех других; а третье действительное созерцание или поглощение (*самадхи*) происходит тогда, когда ум, углубившись в свою деятельность, освещает только один объект. Это *самадхи*, далеко не совершенно передаваемое словами *созерцание*, *поглощение*, объясняется этимологически как такое состояние, когда ум (самьядж адхияте) вполне сосредоточен и устремлен на один пункт без всяких нарушающих, препятствующих причин (III, 3).

САМАЯМА И СИДДХИ

Самаяма, включающая три высшие вспомогательные средства йоги, называется внутренней (III, 7), в отличие от других средств, но сама по себе она все-таки только внешнее вспомогательное средство так называемого безобъектного состояния (нирвиджа, III, 8). Трудно найти слово для передачи *самаямы* — твердое схватывание будет передачей только приблизительной. И именно эта-то *самаяма* и приводит к *сиддхи*, или к совершенствам. Сначала такие совершенства не были чудесными, хотя впоследствии они и сделались таковыми, они не были также конечной и высшей целью философии йоги, как часто полагали и индийские и европейские ученые. Патанджали, прежде чем приступить к объяснению этих *сиддхи*, пытается показать, что всякая вещь существует в трех формах — как еще не существующая, как существующая в данную минуту и как уже не существующая более — и что от познания одного состояния можно узнать и о других. Так, например, кувшин еще не существует, пока он существует в форме глины; он существует в данную минуту, когда он видимый кувшин, и он не существует более, когда разбит и снова превратился в пыль. «Так и во всем, — говорит Патанджали, — будущее может быть познано по настоящему, а настоящее может быть объяснено прошлым».

Это высказано Патанджали в сутре III, 16. Пока тут все ясно, но трудно понять, почему для этого необходима *самаяма* и как она применяется к тому, что называется тройным видоизменением. Знание прошлого на основании

настоящего и будущего из настоящего навряд ли чудесно, хотя, когда нам говорят, что йогин посредством *самаямы* знает, что будет и что прошло, то это уже становится похожим на притязание на дар пророчества и, конечно, потом превращается в такое притязание. То же самое, и еще в высшей степени, применимо и к другим действиям *самаямы* на йогингов, о которых говорится в следующих сутрах. Так, в III, 17 говорится, что человек, выучившийся понимать значение и правила, указываемые словами, и применяя к этой способности *самаяму*, делается способен понимать язык птиц и других животных. Действительно, тут все более и более мы входим в сферу суеверий, отнюдь не отличающихся от суеверий других стран и не имеющих никакого права на внимание философа, как бы интересны они ни были для психологии; затем следуют другие чудесные дары, приписываемые все той же *самаяме*, вроде, например, знания о прежнем состоянии, знания мыслей другого или чтения мыслей, хотя не чисто причинных объектов его мышления, способности делаться невидимым, предвидения смерти человека, иногда указываемой известными знаками и предзнаменованиями.

При помощи *самаямы* человек может сделаться любимым всеми. Это опять-таки естественно, но вскоре мы снова погружаемся в область сверхъестественного, т. к. нам говорят, что человек может приобретать силу слона, может видеть невидимое обыкновенными глазами, может созерцая солнце, приобрести знание географии, созерцанием луны — знание астронома, созерцанием Полярной звезды — знание движений небесных тел, созерцанием ноздрей — знание анатомии. Он может подавить чувства голода и жажды, может знать все, если только он в состоянии заставить свою волю и свою *самаяму* направляться на вещи, производящие подобные эффекты. Кроме этих *сиддхи* (в сутрах IV, 38–49) упоминается еще и о других, например о том, что душа может войти в другое тело, может взойти на небо, о неограниченном слушании, о весе столь малом, как вес семени хлопчатника, о победе над всеми элементами, о победе над органами, над временем, о видении и т. п. Мы не могли не упомянуть обо всех этих пустяках, будем ли мы считать их простыми галлюцинациями, которым, как известно, подвержены и наши чувства и наш орган мышления, или попытаемся объяснить их как-нибудь иначе. Они составляют существенную часть философии йоги и, конечно, даже с философской точки зрения, стоит отметить тот

факт, что мы встречаем подобные неясные и невероятные утверждения рядом с образцами самого точного рассуждения и со старательными наблюдениями.

ЧУДЕСА

Читая о чудесах, совершаемых в Индии йогинами, мы испытываем такое чувство удивления, как при чтении о чудесах, совершаемых когда-то в Александрии неоплатониками. Философ, рассуждающий о самых трудных философских вопросах*, совершенно искренне начинает рассказывать, что он видел своего учителя сидящим на воздухе на несколько футов выше земли. Достаточно будет привести один пример чудес, будто бы совершаемых в Индии йогинами. Один писатель, с которым я переписывался, автор краткой биографии своего учителя Сабхапатисвами, родившегося в Мадрасе в 1840 году, рассказывает не только о своих видениях, когда он был еще молодым студентом, — это можно объяснить так, как объясняются и все другие видения, — но и о чудесах, совершаемых им в присутствии многих. Рассказывается, что в двадцатидевятилетнем возрасте Сабхапати, преисполненный жажды знания Брахмана (брахмаджняна), увидел Бесконечного Духа, сказавшего ему: «Знай, о Сабхапати, что я бесконечный дух, пребываю во всех созданиях и все создания пребывают во мне.

Ты неотделим от меня, и ни одна душа неотделима от меня — я открываю это тебе, т. к. вижу, что ты свят и искренен. Я принимаю тебя как ученика, встань и иди к *агастье аишраме*, где ты найдешь меня в виде *риши* (мудрецов) и йогоинов». После этого во мраке ночи, потому что в час утра он видел это божественное видение, Сабхапати оставил жену и двух детей, вышел из дома и шел всю ночь, пока не дошел до храма Махадевы, называемого также Вадашрени-сваямбху-стхала, в семи милях от Мадраса. Там он просидел три дня и три ночи, погруженный в глубокое созерцание, и снова в видении получил приказание идти к *агастье аишраме*. После многих опасностей он, наконец, достиг этой *аишрамы* (пустыни) и нашел там в большой пещере великого йогина, двухсотлетнего старика с лицом благостным и божественно сияющим. Йогин ожидал его с того времени, как Махадева приказал ему идти к *агастье аишраме*. Он сделал его учеником, получил познание Брахмана (брахмаджняна) и практиковал *самадхи* (созерцание) до тех пор,

* М.М. Теософия. Лекция XIII.

пока не мог просидеть без пищи несколько дней. Чрез семь лет его *гуру* (учитель) отпустил его со словами, довольно странными для чудотворца: «Иди, сын мой, и попытайся делать добро миру, открыв ему истины, которые ты узнал от меня. Буду щедр, открывая истину, полезную для хозяев (грихастхи). Но берегись, чтобы тщеславие или мирской оппортунизм не заставили тебя совершать чудеса и возбуждать этим удивление профанов». После этого, по-видимому, Сабхапати учил в некоторых из главных городов и издал несколько книг, но все это время не совершал, однако, чудес. Еще в 1880 году он жил в Лахоре. Но хотя сам он и отказывался совершать чудеса, он оставил отчет о чуде, совершенном одним из прежних членов его пустынножительства (ашрама). Около 180 лет тому назад один йогин проходил через Мисору и посетил Райю, принявшего его с большим почетом. В это время Мисор посетил Набоб из Аркота, и они все отправились с йогиним в его ашраме. Набоб, магометанин, спросил его: «Какую силу имеешь ты, требуя от себя божеских почестей, и что ты сделал, чтобы называть себя божественным?» И йогин отвечал ему: «Да, мы обладаем полной божественной силой делать все, что может сделать Бог» — и он взял палку, передал ей божественную силу и бросил в небо. Палка превратилась в миллионы стрел, разбила вдребезги ветви плодовых деревьев, в воздухе загредел гром, заблестала молния, глубокий мрак покрыл землю, тучи покрыли небо, и дождь начал падать потоками. Погибель казалась неизбежной, и среди этой борьбы элементов послышался голос йогина, говорившего: «Если я еще более придам силы, мир будет разрушен». Народ начал умолять йогина умиротворить стихию. Он пожелал, и буря, гром, дождь и ветер, огонь и все прекратились, и небо стало столь же ясным и спокойным, как прежде*.

Я не утверждаю, что приводимое тут свидетелями показание было принято в наших судах. В этом меня всего более поражает простота, с которой рассказывается о таких чудесах, и непоколебимое убеждение рассказывающего в правоте рассказываемого. Конечно, нам известно, что такие чудеса, о каких тут рассказывают, невозможны, что не менее великое чудо человеческой природы в том, что всему верили и продолжают еще и теперь верить. Эта вера в чудеса, оче-

* Om, treatise on Vedantic Raj Yoga Philosophy Махатмы Гианы гуру йоги Сабхапати, издание Сирис Хандра Басу, студента правительственной коллегии в Лахоре 1880 года.

видно, начиналась с малого, с пустяков, с того, что Патанджали описывает как предсказывание будущего на основании знания о настоящем и прошлом. То, что можно было предсказать, стало потом считаться делом предсказавшего пророка, а от пророчества о событиях, даже повторяющихся, только один шаг до предсказания других событий, желательных, ожидаемых или которых боятся. Пророки скоро начинают конкурировать между собой, небольшой ком суеверия быстро катится и, наконец, делается громадным шаром, каким он был во всякое время и во всех странах.

Помимо всего этого, мы еще напомним о том, что влияние духа на тело и тела на дух еще далеко не вполне известно; в Индии, у йогоинов мы, несомненно, встречаем, особенно в Новое время, много указаний на то, что гипнотическое состояние производится искусственными средствами и истолковывается как производимое вмешательством сверхъестественных сил в события обыденной жизни. Но все это выходит из сферы нашего исследования, как бы ни было это интересно для современных психологов, и я отвожу там много места тому, что я не могу считать иначе, как самообманом, в некоторых случаях приводящим к систематическому обману других, только затем, чтобы не подвергаться упреку, будто я не хочу выслушать утверждений людей, верующих в «деловую йогу» (крिया-йога).

Йога в первой стадии своего развития не знает (или знает мало) обо всем этом. Она была истинно философской, и главная ее цель состояла в осуществлении отличия между субъектом и объектом. Нам постоянно повторяют, что наш обычный опыт происходит оттого, что мы не различаем два разнородных фактора нашего сознания и совершенная йога есть достижение такого различия, отделение или освобождение субъекта от всего, что есть или когда-либо было в нем объективного; вся суть в том, что *пуруша* (дух) никогда не может быть непосредственно испытывающим или воспринимающим страдание или удовольствие, что он может только видеть их отраженными в *манасе* (уме), и этот ум (манас), собственно говоря, не его, не принадлежит ему, *пуруше*; он есть просто деятельность *пракрити*, всегда объективной. Перечисляя средства, которыми может быть осуществлено такое различие, Патанджали всегда отдает предпочтение усилиям мысли над усилиями плоти. Если он и не совершенно презирает последние, то следует вспомнить, что только практическим опытом мы, может быть, можем получить право совершенно отвергнуть их.

ИСТИННАЯ ЙОГА

Патанджали допускает все эти позы и муки как средство достижения отвлечения и сосредоточения мышления, но он никогда не забывает о своей настоящей цели, он допускает даже, что все эти *сиддхи*, или чудесные силы, на которые изъясняют претензии йогини, бесполезны и могут даже сделаться препятствием (III, 37) для стремящихся к *вивеке* (различению), *мокше* (свободе) и к *кайвалье* (одиночеству). Иной раз невольно сомневаешься в том, что все сутры — произведение одного и того же человека. Так, например, мы должны сказать к чести Патанджали, что он никогда в своих рассуждениях не пытается локализовать ум, акт восприятия и составления понятий в мозгу или в какой-нибудь мозговой железе, как вдруг в сутре (III, 34) утверждает, что сердце есть седалище сознательного мышления (хридае читтсамвит). Человеческое тело везде считается темным и до того нечистым, что йогин избегает дотронуться до своего тела, не говоря уже о прикосновении с телом других, и вдруг говорится (III, 46), что при посредстве *самаямы*, или воздержания тела, получает цвет, красоту, силу и алмазоподобную крепость.

Во всяком случае, общее направление йоги остается всегда одинаковым: она должна служить как *тарак* (III, 54), как лодка для плавания через океан мира, как свет для познания истинной независимости от объекта и как подготовка к этому; она должна служить как наука покорения всех страстей, происходящих от окружающего мира. В последней сутре третьей книги Патанджали резюмирует все им сказанное в одной краткой и выразительной сентенции (III, 55): «*Кайвалья* (уединение) достигается тогда, когда ум и я получают одинаковую чистоту». Это требует некоторого объяснения. Вместо *манаса* (ум) Патанджали говорит *саттва*, а комментатор заменяет словом *читтасаттва* и определяет этот термин как возвращение мысли (читта) в ее собственную причинную форму после устранения всякого ложного понимания о деятельности. Это, кажется, не совсем точно, потому что если мы примем *саттву* за *гуну саттвы*, то мы должны бы были сказать, что *гуна* не может иметь причины, тогда как ум (манас) имеет причину и поглощается этой причиной или причинами (аханкара, буддхи и пракрити), когда *гуна* (здесь название саттвы) совершенно успокаивается (шанта).

ТРИ ГУНЫ

Я раньше пытался объяснить значение трех *гун*, но должен сознаться, что их характер все-таки для меня неясен, тогда как, к несчастью, для индийских философов он, по видимому, настолько ясен, что совсем не требует объяснения. Нам всегда говорят, что три *гуны* — не свойства, но нечто субстанциональное (дравьяни). Во всем, что происходит от природы, а стало быть, и в уме (манас) имеются эти три *гуны* (IV, 15), борющиеся за господство*. *Саттва* (ум) есть доброта, свет, радость, и его очищение обозначает то, что *саттва* не побеждается двумя другими гунами — раджасом (страстью) и *тамасом* (мраком. — II, 47). От такого очищения происходит сперва *сауманашия* (ясность), от ясности — *экаграта* (сосредоточение), от него — *индрияджая* (подчинение органов чувств) и, наконец, от этого подчинения происходит *атмадаршанайогьята* — способность видеть я или по отношению к *пуруше* — способность видеть себя, что равнозначно *кайвалье* (уединению).

В четвертой, и последней, главе Патанджали снова возвращается к *сиддхи* (совершенствам), естественным и чудесным, и говорит, что они могут обуславливаться не только самадхи — созерцанием в его различных формах, но также и рождением, лекарственными напитками, колдовством, жаром аскетизма (тапас) и т. п. Под рождением тут понимается не только рождение в этой и будущей жизни брахманом или шудрой, а также возрождение; так например, когда брахман Нандишвара делается богом (дева) или когда Вишваматра из кшатрия посредством покаяния становится брахманом. Это объясняется как устранение препятствий, подобно тому как хозяин, желая оросить свое поле, пробивает земляную плотину, удерживающую воду.

САНСКАРЫ И ВАСАНЫ

Хотя обыкновенно всякое дело, совершенное человеком, имеет результаты, хорошие или дурные, акт йогина — ни черный, ни белый; он не приносит плода, потому что совершается без всякого желания.

Результаты действий *васаны* (впечатления) или *санскары* (расположения). Они проявляются в том, что остается,

* «Iatharthas trigunas tatha kittam api trigunam» (как объект есть тройной, так и мысль есть тройная). В действительности же гуны действуют на ум двояко: во-первых, он имеет их и, во-вторых, он снова окрашивается гунами воспринимаемых объектов (IV, 16).

часто как бы во сне, и тогда они называются памятью*, или в особом роде человека, птицы, коровы или шудры, в местности или во времени, когда человек рожден. Эти остатки никогда не исчезают, так что животные склонности могут пребывать в дремотном состоянии в брахмане и проявляются тогда, когда он возвращается собакой. Они не считаются не имеющими начала, т. к. желание и страх могут появиться только тогда, когда есть объект, который возбуждает страх и желание (IV, 10). Впечатления производятся восприятиями, восприятия происходят от желаний, а желание — от незнания. Результат этих всех и есть тело с его инстинктами, его настроением ума; а их поддержка или то, на что они опираются, та же самая, что и опора восприятия, т. е. объективный мир. Поэтому говорится, что они прорастают, подобно семенам, но при посредстве знания и йоги они могут быть уничтожены также, подобно семенам, когда их изжарят. В связи с этим обсуждается вопрос, каким образом что-либо может быть разрушено, уничтожено, каким образом можно существующее сделать несуществующим или несуществующее существующим. Сомневаюсь, однако, чтобы Раджендрал Митра был прав (III, 9; IV, 12), открывая в этом нечто подобное теории идей (logoi) у Патанджали и утверждая, что три формы (апхваны), в которых объекты представляются уму, или три пути, которыми они действуют на ум, как прошлое, настоящее и будущее, соответствуют признанию *universalia ante rem* — идей или типов, *universalia in re* — субстанций, сущностей и *universalia post rem* — понятий нашего ума. Сознаюсь, что не понимаю, что он хочет этим сказать. Не следует забывать, что Патанджали считает ум сам по себе бессознательным (а не свабхаса, самоосвещенным, IV, 18) и делающимся сознательным и разумным на время и только при соединении его с *пурушей*, который и есть чистый разум. *Манас* только получает сознание восприятия, в действительности приходящее к нему от *пуруши*, так что тут мы имеем этимологическое, хотя и несколько фантастическое определение сознания (*conscientia*), а также и санскритского *сам-вид* — знания вместе с умом, т. е. познавания впечатлений ума (свабуддхи-самведана). Но хотя *читта* и есть *манас* (ум), а не прямо *буддхи* (разум, интеллект), *читта*, видимая видящим (пурушей) с одной стороны, и полу-

* Этот род памяти очень близок к тому, что мы называем инстинктом, склонностью, предрасположением или неприобретенной, естественной способностью.

чающая окраску видимого — с другой, может быть названа мыслью *пуруши*, хотя она такова только в силу временного недоразумения. Эта *читта* опять-таки окрашивается многими прежними впечатлениями. Ее можно назвать высшей формой *пракрити*, и как таковая она служит не своим целям, а в действительности работает для другого — пуруши, которого она временно связывает и ослепляет (чарует) с единственной, как утверждают, целью возвратить его к окончательному признанию его истинного я (IV, 24).

КАЙВАЛЬЯ

Раз это достигнуто, *пуруша* узнает, что он сам не есть испытывающий, познающий и действующий *манас* или деятельный, действующий ум; чувствуя приближение *кайвальи* (одиночества), он обращается внутрь и все более и более отворачивается от мира, чтобы не мешать *пуруше* в достижении им высшего блаженства. Но тут всегда есть опасность возврата в минуту неосторожности или в промежутки между созерцаниями. Старые впечатления могут появиться вновь, ум может утратить свое постоянство, если снова и снова не воспользоваться средствами, предлагаемыми йогой для устранения всех препятствий. Тогда наконец совершенное различие (субъекта от объекта) вознаграждается тем, что названо странным термином *дхармамеджха* (облако добродетели), т. е. знание и добродетель нераздельны, подобно причине и следствию. Все дела и все страдания тогда прекращаются; даже то, что должно быть познаваемо, становится меньше и меньше; сами *гуны*, т. е. *пракрити*, сделав свое дело, перестают беспокоить *пурушу*; и он, сделавшись самим собой, становится независимым, невозмутимым, свободным и блаженным.

ЕСТЬ ЛИ ЙОГА НИГИЛИЗМ?

Тут и конец философии йоги, и неудивительно, что Кузен и другие принимали ее за полный нигилизм. Но прежде всего игра *пракрити*, хотя и прекращающаяся для одного *пуруши*, получившего истинное знание, предполагается всегда продолжающейся ради блага других бесчисленных *пуруш*; до тех пор пока существуют зрители, зрелище *пракрити* никогда не прекратится. Во-вторых, *пуруша*, хотя и освободившийся от иллюзий, не уничтожается в силу этого. Он становится только самим собой, отдельным от природы, и, возможно, хотя прямо это и не утверждается, *пуруша* в его одиночестве может продолжать жить, подобно

дживамукте веданты, сохраняя свою свободу среди толпы рабов, без всякого страха и надежды на другую жизнь, неизменным среди этой вечно изменяющейся *санскары*. Впрочем, нам незачем говорить о том, о чем умолчал сам Патанджали. Конечная цель как йоги, так и санкхьи, и даже веданты и буддизма, не поддается описанию. Нирвана в высшем смысле — имя и идея, но определить ее невозможно. Это то, «что невидимо глазу и что не входит в ум человеческий». Нам известно, что она существует, но никто не может сказать, что она такое, и люди, пытающиеся определить ее, способны свести ее к фантазмагории или к ничто.

Хотя я и надеюсь, что предлагаемый здесь очерк дает правильную идею относительно общего направления философии йоги, но я очень хорошо знаю, что есть некоторые пункты, нуждающиеся в дальнейшем уяснении и относительно которых даже туземные толкователи придерживаются различных мнений. При таких исследованиях мы прежде всего должны остерегаться отвергать как нелепое то, чего мы сразу не понимаем и что представляется нам фантастическим или неразумным. Я по собственному опыту знаю, как часто то, что мне в течение долгого времени казалось не имеющим значения и даже нелепым, потом через некоторое время оказывалось имеющим более глубокое значение, какого я и не подозревал.

Великое множество технических терминов, представляющихся нам запутанными, не могли быть устранены вполне, т. к. они указывают нам, какое долгое и непрерывное развитие должны были пройти эти индийские системы мышления прежде того, как Патанджали и другие сделали попытку привести их в систематический порядок. Я сильно убежден в том, что индийские философы были честны в своих рассуждениях и никогда не употребляли не имеющих значения слов. Но все-таки сделать остается еще многое, и я могу только надеяться, что если другие пойдут по моим стопам, им удастся вдохнуть новую жизнь в эти старые кости. Эти древние мудрецы должны стать нашими сотрудниками, нашими товарищами по исследованию неизвестных еще континентов мышления, и мы не должны бояться идти по их стопам. У них всегда была смелость высказывать их убеждения, они никогда не уклонялись от последствий, если эти последствия неизбежно вытекали из их посылок. Вот причина, почему я сомневаюсь, чтобы признание Ишвары (Господа) Патанджали в отличие его от Капилы, отрицавшего, что имеются какие-нибудь аргументы для

доказательства бытия этого Господа, могло быть признано простым приспособлением к народным мнениям и верованиям. Индийские философы были искренни, и Патанджали прямо говорит, что истина лучше жертвы (*satyapratishthayam kriyaphalasraytvat*). Они могли заблуждаться, как заблуждался Платон и даже Кант, но они не были «обманутыми обманщиками», они не обманывали и не убеждали себя самих и не пытались обмануть других.

Ньяя и вайшешика

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ НЬЯЕЙ И ВАЙШЕШИКОЙ

В рассмотренных нами до сих пор системах, особенно в веданте, санкхьи и йоге, имеется сильное религиозное и даже поэтическое настроение, а теперь нам надо рассмотреть две системы — ньаяю и вайшешику — совершенно скучные и непоэтические и очень похожие на схоластические философские системы, на деловые изложения того, что может быть узнано об окружающем нас мире или о мире внутреннем, т. е. о наших способностях восприятия, составления понятий и рассуждений, с одной стороны, и об объектах, представляемых нам этими нашими способностями — с другой.

Мы должны при этом помнить, что сами индусы считали ньаяю и вайшешику составляющими одну дисциплину, подобно санкхье и йоге и до известной степени пурве и утара-мимансе. Правда, имеются совершенно отдельные сутры ньаяи и сутры вайшешики, и они вместе с предполагаемыми их авторами давно признаются первоначальными источниками, давшими начало этим двум направлениям древней индийской философии. Но теперь нам известно, что литературный стиль, естественно появившийся в то время, которое я называю периодом сутр, — периодом, к которому могут быть отнесены первые попытки письменности, заменившей литературу мнемоническую, совсем не был достоянием только этого древнего периода, что ему подражали и в позднейшие времена так удачно, что им пользовались с большим успехом не только в сутрах санкхьи, которые позднее времени Мадхавы (1350 г. после н. э.), но и в новых сочинениях. Всегда следует иметь в виду, что сутры, приписываемые Готаме и Канаде, предполагают продолжительное предшествующее им развитие философского мыш-

ления; вместо того чтобы рассматривать эти два направления философии как независимые, кажется гораздо более вероятным признать, что сначала существовало недифференцированное мышление — наполовину философское, наполовину народное, — относящееся к вещам, которые могут быть познаваемы — к *надартхам* (*omne scibile*) и к средствам приобретения такого знания, и что в позднейшее время из такого недифференцированного мышления выделились две системы — вайшешика и ньяя, соответствующие преобладанию или того или другого предмета. Конечно, в обеих этих системах много общего и поэтому понятно, что в позднейшее время они снова соединяются и трактуются как одна система, как мы видим в Шаптападартхи Шивидити (около 1400 г. н. э.), в Бхаше Паричачхеда с ее комментарием Муктвали, в Таркасанграхе, в Таркакаууди, в Таркамрите и. д. Для практических целей, несомненно, было бы полезнее последовать их примеру и избежать, таким образом, необходимости говорить об одном и том же два раза. Могла существовать какая-нибудь древняя Тарка, похожая на существующую Таркасанграху; первая существовала до разветвления старой системы анвикшики, а вторая после слияния двух систем. Но все это только догадки и навсегда останутся только догадками, так что при настоящем состоянии наших знаний, опираясь по необходимости главным образом на существующие сутры как на авторитет, признанный в самой Индии, мы не можем излагать предмет исторически, а должны излагать каждую систему отдельно, несмотря на неизбежность при этом повторений.

Очень усердный туземный ученый, Махадео Раджар Бода, во введении к изданной им Таркасанграхе обещает дать нечто вроде истории философии ньяи в Индии. Но, к несчастью, тот период в историческом развитии ньяи, который всего интереснее для нас — именно период, предшествовавший составлению сутр ньяи, остался незаполненным и им по той простой причине, что о ньяе до Готамы ничего неизвестно. Позднейший период, напротив, излагается у Бода прекрасно, и я могу отослать своих читателей к нему за подробными сведениями об этом предмете. Бода признает сутры Готамы и Канады относящимися к V или IV векам до н. э. и уверен, что вайшешика и даже санкхья как системы мышления предшествовали Будде, но при этом он не приводит никаких новых и достоверных доказательств.

ДИГНАГА

Даты — вообще слабая сторона истории индийской литературы, и потому для историка при современном состоянии наших знаний всякая дата, даже очень поздняя, была бы приятна. В недавнее время относить сутры Капи-лы к XIV или даже к XV векам считалось бы настоящей ересью. Ведь даже Калидасу относили ко времени, много предшествовавшему началу нашей эры. Теперь же, кажется, все признают, что Калидаса в действительности жил в XVI веке, и эта дата Калидасы может помочь определению даты сутр Готама, даты для нас важной, хотя ее могут и отвергать люди, воображающие, что ценность санскритской литературы зависит главным образом от ее глубокой древности. Я уже и раньше указывал*, что, по мнению туземных толкователей, Калидаса в одном стихе своей Мегхадуты** намекает на логика Дигнагу. Можно поэтому предполагать, что этот Дигнага считается современником Калидасы. А Вачаспати Мишра в его Ньяя-варттика-татпарья-тике говорит, что Дигнага толковал афоризмы Готама в еретическом или буддийском направлении, Уддьйотакара написал свой комментарий для опровержения его толкований и восстановления толкований Пакшиласвамина. Если Вачаспати Мишра прав, то мы можем отнести Дигнагу к V в. и признать ту же или несколько более раннюю дату сутр Готама, объясняемых им и другими философами, последователями ньяи. Такая поздняя дата может казаться не особенно ценной, но все-таки, по моему мнению, и это что-нибудь да значит. Некоторые другие даты могут быть установлены при помощи того Дигнаги, как я пытался доказать в вышеупомянутом месте (Индия, ст. 307).

Более широкое изучение буддийской литературы, может быть, еще лучше уяснило бы хронологию позднейшей брахманской литературы, если только я прав, предполагая, что сначала последователи Будды не порывали полностью, как обыкновенно полагают, с литературными традициями брахманов. Совершенно понятно, почему буддисты из всех различных систем индийской философии обращали мало внимания на обе мимансы, т. к. обе эти системы занимались ведами, авторитет которых буддисты отвергали. Но решительно не было никакой причины, чтобы буддисты отказывались от изучения систем ньяи или вайше-

* М.М. Индия, с. 307.

** См. также *Видьябхушана*. — JBTS, IV, ч. III, IV.

шки и даже санкхьи, хотя они и могли при этом делать некоторые оговорки, например, по поводу существования Ишвары, признаваемого последователями ньяи и отрицаемого Буддой. Мы знаем, что брахманы, буддисты и джайны одинаково приветствовались при дворе Харши (Индия, с. 307). Из китайских путешественников, вроде Сюань-цзана, мы знаем, что например, Васубандха раньше, чем сделаться буддистом, читал со своим учителем Винаябхадра (Сангхабхандра) * не только книги восемнадцати буддийских школ, но и шесть философий тиртхьи, т. е., очевидно, шесть брахманских систем. Этот Васубандха уже в старости был учителем Сюань-цзана, путешествовавшего по Индии с 629 по 648 год. Поэтому в те времена уже должны были существовать все шесть систем индийской философии в форме сутр или в форме карик. У нас имеется, по крайней мере относительно одной системы, комментарий Пакшиласвами-на (Ватсьяны) на сутры, которые нам известны: и мы знаем, что позже те же сутры объяснялись и буддистом Дигнагой. На это буддийское толкование напал в VI в. брахман Уддйотакара, а в начале VII в. буддист Дхармакиртти защищал Дигнагу** и писал критику Ньяя-варттики Уддйотакары. В IX в. опять-таки буддист Дхармотгара защищал Дхармакиртти, а косвенно и толкование сутр ньяи Дигнагой, и только в X в. Вачаспати Мишра окончательно восстановил брахманское направление ньяи в его Ньяя-варттика-татпарьятике. Это совпадает с периодом брахманской реакции и с общим упадком буддизма от VI в. до X в., тогда как возрождение ньяи идет от Гамгесы Упадшя, жившего в Митгиле в XIV в.

Благодаря трудам Сарат Чандра Даса и Сатиш Чандра Видьябхушаны мы в последнее время познакомились с очень интересными сутрами буддийских философских школ. Из четырех больших школ буддистов (мадхьямика, йогачара, саутрантика и вайбхашика) первая (мадхьямика) известна нам теперь из Мадхьямика-вритти Чандракиртти, и можно надеяться, что и другие философские трактаты (например, Ньяя-самуччая) сделаются доступными благодаря трудам этих неутомимых ученых.

Сутры или, вернее, карики школы мадхьямики, конечно, следует отличать от той системы мышления, которую

* См. также JBTS, 1896.

** Хотя еще не открыто ни одно из сочинений Дигнаги, Шри Сарат Чандра утверждает, что в библиотеке Великого Ламы имеется тибетский перевод его Ньяя-самуччай (JBTS, 1896, ч. III).

они объясняют. Характерная черта этой системы *шуньява-да*, т. е. простой и чистый нигилизм. На него ссылаются и его опровергают сутры ньяи Готама (IV, 37–40), санкхья-сутры Капила (I, 43, 44) и веданта-сутры Бадараяны (II, 2, 28), причем Шанкара указывает ясно на учение, согласно которому мы знаем не объекты, а только восприятия их, и приписывает его Сугате (Будде). Автор Панчадаши называет по именам последователей мадхьямики как учителей всеобщего нигилизма (сарвашунья).

Если Нагарджуна действительно был автором сутр мадхьямики, то они должны быть отнесены к I в. н. э., и его карики, объясняемые Чандракирти, тогда были бы самым древним памятником систематической философии в Индии и требовали бы поэтому очень внимательного исследования. Хотя эта система, без сомнения, отличается от всех шести признанных философских систем, тем не менее она имеет и много общих с ними идей и даже терминов. Если она и учит о *шуньятве*, т. е. пустоте мира, то ведь это в конце концов не особенно отлично от *авидьи* веданты и *авивеки* санкхьи; если она учит о *пратитьятве* всего, то это обозначает просто зависимость всего от чего-нибудь*. Отличие, делаемое последователями мадхьямики между *парамартхикой* (реальным в высшем смысле) и *самвриттикой* (скрытым под завесой), почти то же самое, как и отличие в позднейшей веданте того, что действительно реально (реально реально — парамартхатах) от *вьявахарики* (феноменального или результата майи), *иногда называемого* и *самвритти* — завесы, закрывающей ниргуну брахмана или таду, и опять-таки не особенно отличается от того, что буддисты первоначально называли *шуньей* (пустой), потому что они полагали, что даже *шунья* — не вполне ничто. Некоторые из терминов, употребляемых последователями мадхьямики, — те же самые, с которыми мы познакомились в других системах. Например, *дуккха* (страдание) делится на *адхьятмику* (внутреннее), *адхибхаутику* (внешнее) и *адхидайвику* (божественное или сверхъестественное). Мы встречаем пять восприятий цвета, вкуса, запаха, осязания и звука и их пять причин: свет, воду, землю, воздух и эфир; имеется также и та известная уже нам идея, что *манас* (ум)

* *Пратитья* в *пратитья-самутпаде* и тому подобных словах всего лучше перевести как зависимый или обусловленный. Например, сын есть сын (питирам пратитья), зависимый от отца, и отец невозможен без сына. Точно так же и все зависит от чего-нибудь другого.

составляет шестое чувство. Специфика буддизма лишь в том, что для них ни объекты чувств, ни ощущения не предполагают лежащей в основе их субстанции или реальности.

Мы должны быть очень благодарны ученым Сарат Чандра Дасу и Шри Сатиш Чандра Видьябхушану за их работы в Тибете и ожидаем от них многих ценных вкладов, и в особенности переводов с тибетских переводов. Я более чем когда-либо сомневаюсь в том, что у буддийской философии больше общего с санкхьей, чем с ньяей и вайшешикой. Основное положение санкхьи, как и саткарьявады, совершенно противоположно буддийскому мировоззрению.

БИБЛИОГРАФИЯ

В 1852 году я опубликовал свой первый вклад в изучение индийской философии в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Но в этих статьях трактовалось о философии вайшешики и ньяи только на основании Таркасанграхи, а более настоятельные занятия, связанные с изданием Ригведы, помешали мне вовремя окончить то, что я уже приготовил для издания о других системах индийской философии. Правда, с этого времени появилось на свете много новых и важных материалов, в особенности благодаря опубликованию сутр вайшешики в *Bibliotheca Indica* благодаря полному их переводу Гугом в 1873 году и исследованиям европейских ученых, в особенности профессоров Дейссена и Гарбе; но я нахожу, что в моем старом отчете о философских системах Готама и Канады, напечатанном в немецком журнале, и в моей статье об индийской логике, приложенной к сочинению архиепископа Томсона «Законы мышления», изменять приходится немного. Индийская философия имеет то огромное преимущество, что каждое из ее положений излагается в сутрах с крайней точностью, так что не может быть почти никаких сомнений в том, что именно думали Канада или Готама о природе души, о реальности человеческого знания, об отношении между причиной и следствием, о значении создания и об отношениях между Богом (или Высшим существом) и человеком.

Поэтому совершенно понятно, что статьи, напечатанные так давно (1824), как статьи Кольбрука о ньяе, вайшешике и других системах индийской философии, можно и теперь рекомендовать всем желающим получить достоверные сведения об индийской философии. Эти статьи иногда называли устаревшими, но есть большое различие между старым и устаревшим. Трудность дать отчет об этих систе-

мах европейскому читателю состоит гораздо более в решении о том, что без всякой потери может быть выпущено, так чтобы выделились выдающиеся стороны каждой системы, чем в повторении всех их положений.

Книги, по которым можно изучать системы ньяи и вайшешики людям, не знакомым с санскритским языком, кроме статей Кольбука, следующие:

Баллантайн. Афоризмы философии ньяи (Гаутамы), по-санскритски и по-английски. Аллахабад, 1850 г. (Гаутама то же, что и Готама, только вообще по молчаливому согласию Готама употребляется как имя философа, а Гаутама как имя Будды — оба, кажется, принадлежали к семье Гаутамов или Готамов — в рукописях не везде стоят одинаковые гласные).

Гуго (Gough). Афоризмы вайшешики (Канады). Бенарес, 1873.

Manilal Nabubhai Dvivedi, Tarka-Kaumadi (введение к принципам философии ньяи и вайшешики) Лаугакши Бхаскара. Бомбей. 1886 г. Тому же автору мы обязаны ценным изданием Йогасаранграхи.

Виндишман. *Uber das nyaya bhashya*. Лейпциг.

Кешава Шастри. Ньяя даршана (с комментарием Ватсьяны в Pundit, 1877 неполная); см. также *Bibliotheca Indica*.

Махадео Раджар Бода. Таркасанграха Аннабхатты, с Дипикой автора и с Ньяя-бодхини Говардханы, приготовленная покойным Rao Bahadur Yasavanta Vasadeo Athalya и изданная с объяснительными и критическими примечаниями в Бомбее в 1897 году. Эту книгу я получил уже после того, как были написаны главы о ньяе и вайшешике, но до их напечатания, так что я имел возможность воспользоваться некоторыми из приводимых в ней объяснений и критических замечаний.

ФИЛОСОФИЯ НЬЯИ

Слово *ньяя* всегда переводится как *логика*, но мы не должны полагать, что сутры ньяи представляют что-нибудь подобное нашим трактатам о формальной логике. Несомненно, что в них отводится более значительное место вопросам логики, чем в каких-либо сутрах других систем индийской философии; но первоначально название ньяя было совершенно столько же применимо и к пурва-мимансе, которую действительно называли так в некоторых сочинениях, например, в изданной Гольдштюкером Ньяя-мала-вис-

тара Саяны. Логика — не единственная и не главная цель философии Готама. Главная ее цель, так же как и других систем (даршан), — спасение, высшее благо (*summum bonum*), обещанное всем. Готама называет это высшее благо *нихиреясой* — буквально то, лучше чего ничего нет, *plus ultra* блаженства. Это блаженство, по словам старого комментатора Ватсьяяны, описывается как состоящее в отречении от всех наслаждений этой жизни и в неприятии наград в жизни будущей или в равнодушии к ним — в сущности, в таком же бытии, как сам Брахман, без страха, без желания, без падений и без смерти. Но даже и такое брахманство не должно быть объектом желания, т. к. такое желание немедленно же породило бы некоторое рабство и помешало бы той полной свободе от всякого страха или надежды, которая должна последовать сама собой, но к которой не следует стремиться или которой не следует желать. Это совершенное состояние свободы, или резиньяция, может, по Готаме, быть осуществлено только единственным путем — посредством знания и в этом случае посредством знания шестнадцати великих предметов философии ньяи.

ВЫСШЕЕ БЛАГО (SUMMUM BONUM)

В этом отношении все шесть философских систем одинаковы; они все обещают своим последователям или верующим достижение высшего блаженства, какое только достижимо для человека. Пути, ведущие к этому блаженству, различны, не всегда одинаковы и характер обещаемого; но в каждой из шести систем философия рекомендуется не ради знания, как у нас, а ради высшей цели, к какой может стремиться человек в этой жизни ради его спасения.

Мы видели, что веданта признает истинное спасение, или *мокшу*, в познании Брахмана, познание которого равнозначно отождествлению с ним. Этот Брахман, или Бог, признается уже в упанишадах невидимым и недоступным для обыкновенных способностей нашего ума. Но он может быть познаваем при посредстве откровения, содержащегося в ведах; как Шветакету говорил: «Это есть ты» (*tat twam asi*), так и всякий последователь веданты должен в конце концов понять это и осуществить свое тождество с Брахманом как осуществление всех своих желаний и как прекращение всех страданий (духкханта).

Прекращение всех страданий — также цель философии санкхьи, хотя достигается она иным путем. Капила, как дуалист, допускает объективный субстрат рядом с

субъективным духом или, вернее, духами; он видит причину всех страданий в том, что духи отождествляются с чисто объективным или вещественным. Поэтому он признает истинным средством уничтожения всяких уз и достижения полной свободы духа наше ясное различие между духом и материей, между субъектом и объектом, между *пурушей* и *пракрити*. *Кайвалья* (одиночество) — таково настоящее название блаженства, обещаемого философией санкхьи.

Философия йоги придерживается того же взгляда на душу, получающую свободу, и при этом она сильно настаивает на некоторых духовных упражнениях, при посредстве которых душа всего лучше может достигать и сохранять мир и спокойствие и таким образом действительно освободиться от иллюзий и страданий жизни. Она также сильно настаивает на преданности Духу, высшему среди всех других духов, само бытие которого, по мнению Капилы, не может быть установлено никаким из признанных средств знания (праман).

Мы уже видели, что из двух миманс одна брахма-миманса, или веданта, признает спасение обусловливаемым знанием Брахмана, и это знание немедленно производит признание себя как действительного Брахмана: *Brahmavid Brahma eva bhavati* (тот, кто знает Брахмана, есть сам Брахман). Любопытно отметить, что в то время, как санкхья настаивает на отличии между *пурушами* (субъектами) и *пракрити* (всем объективным) как на единственном средстве окончательного блаженства, веданта, наоборот, постулирует уничтожение всякого различия между *я* и миром и между *я* и Брахманом как единственное средство достижения *мокши*. Пути различны, но достигаемая цель одна и та же.

Другая миманса (система Джаймини) значительно расходится с мимансой Бадараяны. Она настаивает главным образом на делах (карма) и на их правильном совершении; она утверждает, что спасение может быть достигнуто совершением таких дел, если только они совершаются без всякого желания вознаграждения, как на земле, так и на небесах.

Наконец, системы ньая и вайшешика, хотя их цель тоже спасение, довольствуется указанием пути к нему, состоящего в правильном знании, которое может быть получено при посредстве ясного понимания шестнадцати предметов, обсуждаемых Готамой или шести или семи категорий, выставляемых Канадой. Эти две философские системы, согласные одна с другой, мне кажутся очень характерно от-

личающимися от всех других тем, что они не признают ничего невидимого или трансцендентального (авьякта), соответствующего Брахману или *пракрити*. Они довольствуются учением, что душа отлична от тела, и Канада и Готама думают, что если оставить веру в тело как наше собственное, то наши страдания, всегда достигающие нас при посредстве тела, прекратятся сами собой.

Хотя мы и можем понять, что каждая из шести систем индийской философии могла иметь успех в деле уничтожения страдания, очень трудно понять, в чем именно после такого устранения будет состоять действительное счастье.

Веданта говорит об *ананде* (блаженстве), пребывающем в Брахмане; но счастье, которым души наслаждаются близ трона Брахмана, в некоем раю, не считается окончательным; оно признается счастьем низшего рода. Этот рай не привлекает и не дает действительного удовлетворения людям, достигшим знания высшего Брахмана. Их блаженное состояние описывается как единение с Брахманом, но никаких подробностей не приводится. Блаженство, в которое верят последователи санкхьи, также очень смутно и неопределенно. Оно может проистекать только от самого *пуруши*, предоставленного вполне ему самому, в стороне от всех иллюзий и препятствий, происходящих от объективной природы или от дел *пракрити*.

Наконец, *апаварга* (блаженство) систем ньяи и вай-шешики, по-видимому, совершенно отрицательна и происходит просто от устранения ложного знания. Даже различные названия, даваемые высшему блаженству, обещаемому каждой из философских систем, очень мало говорит нам. *Мукти* и *мокши* означают освобождение, *кайвалья* — одиночество или оторванность, *нихиреяса* — non plus ultra, выше чего нет ничего, *амрита* — бессмертие и *апаварга* — освобождение. Известный буддийский термин *нирвана* тоже немного помогает нам. Мы знаем от Панини (VIII, 2, 50), что это слово добуддийское, существовало и в его время. Он говорит нам, что употребляемое в смысле «выдуть, выдышать», надлежащая форма его была бы *nirvatah*, как например, *nirvato vatah* — ветер перестает дуть, а не *nirvano-gnih* — огонь угас. Но мы не можем доказать, что во времена Панини слово *нирвана* употреблялось как термин для обозначения высшего блага; в классических упанишадах оно, кажется, не встречается. То обстоятельство, что оно употреблено как заглавие одной из новейших упанишад, доказывает, вероятно, то, что тут оно было заимствовано из буддийских источников.

Есть только одно место в кратком тексте Майтрея-упанишаде*, где встречается выражение *nirvanumanusasanam*, что, может быть, обозначает *nirvananusasanam*, т. е. учение о нирване. Ясно пока только одно, а именно, что и в первых буддийских сочинениях нирвана не обозначает еще полного уничтожения («выдутая», *blowing out*) индивидуальной души, а скорее «выдутие» уничтожение и подчинение всех человеческих страстей и вытекающие из этого мир и спокойствие. Полное уничтожение есть позднейшее и чисто философское значение, придаваемое нирване, и, конечно, никто не может составить представления, что значит *нирвана* в буддийской нигилистической (шуньята) философии. Я сомневаюсь даже, чтобы упанишады давали когда-нибудь описание того, что понималось под выражением высшей *мукти* (совершенной свободы). Действительно, мы встречаем в них признание (Тайтг.-уп, II, 4, 1), что «всякий язык отвергается от блаженства Брахмана как недостижимого**, невыразимого им; а когда язык не может выразить, тогда и мышление не может постичь».

СРЕДСТВА СПАСЕНИЯ

Обращаясь теперь к средствам, которыми философия ньая думает обеспечить достижение высшего блага (апаварга), мы находим, что они перечислены в таком порядке:

Шестнадцать предметов, или падартх

1) *Примани* — средства знания, 2) *прамея* — объекты знания, 3) *саншья* — сомнение, 4) *прайоджана* — цель, намерение, 5) *дриштанта* — пример, 6) *сиддханта* — установленная истина, 7) *аваява* — послышки, 8) *тарка* — рассуждение, 9) *нирняя* — заключение, 10) *вада* — аргументация, 11) *джалпа* — софистика, 12) *витанда* — борьба, полемика, 13) *хетвабхаса* — заблуждения, ложные выводы, 14) *чхала* — игра словами, ухищрения, 15) *джати* — ложные аналогии, 16) *ниграхастхана* — неспособность к аргументации.

Довольно странный список предметов для философского исследования, и в особенности для такой философской системы, которая носит название *ньяя* (логика). Ясно, что в действительности главы о *прамане* (*средствах знания*) и о *прамее* (объектах знания) составляют всю философию.

* SBE, XV.

** См. прекрасную статью о нирване проф. Сатиш Чандра Видьябхушана. — JBTS, VI, ч. I.

СРЕДСТВА ЗНАНИЯ

По мнению Готама, четыре *праманы* таковы: *пратьякша* — чувственное восприятие, *анумана* — вывод, *упамана* — сравнение и *шабда* — слово.

Первым будет восприятие, т. к. вывод может начать свое дело только после того, как восприятие откроет ему дорогу и доставит материалы, к которым можно применить вывод. Сравнение есть только подчиненный род вывода; а *шабда* (слово), в особенности слово вед, зависит от предшествующего вывода, которым сначала устанавливается авторитет слова, и в частности слова откровения. Как ни совершенен подобный анализ наших орудий знания, мне все-таки кажется, что индийским философам делает большую честь то обстоятельство, что они поняли необходимость такого анализа при самом подступе к созданию любой философской системы. Скольких недоразумений избежали бы мы, если бы все философы признавали необходимость подобной вступительной главы. Если все наши знания должны основываться прежде всего на наших чувствах и потом на наших способностях комбинировать и рассуждать, то вопрос о том, подходит ли откровение под ту или другую из этих рубрик, может ли оно считаться независимым авторитетом или независимым источником знания, решается гораздо легче, чем тогда, когда подобные вопросы не ставятся, и к ним обращаются случайно и попутно при обсуждении трансцендентальных вопросов.

ОБЪЕКТЫ ЗНАНИЯ

Объекты знания, как они излагаются в ньяе, охватывают все познаваемое (*omnescibile*): тело, душу, органы чувств, свойства, познание, ум, волю, смерть, наслаждение, страдание и конечную свободу. В дальнейшем они обсуждаются порознь, но, конечно, это имеет мало отношения к логике. Сомнение и цель составляют первые шаги к философскому обсуждению, примеры и установленные истины доставляют материалы, а посылка и рассуждения приводят к заключению, к которому хотят прийти спорящие. От номера 10 до 16 даются правила, скорее, диалектики, а не логики. Нас учат тут, каким образом отвечать на уловки наших противников в их длинной аргументации, каким образом избегать софистики или бороться с возражениями, заблуждениями, ухищрениями, ложными аналогиями и прямо неверными утверждениями — одним сло-

вом, как защищать истину против недобросовестных противников.

Если, с нашей точки зрения, мы не соглашаемся называть логикой обсуждение таких проблем, мы, конечно, совершенно правы, но пример греческой философии указывает нам, что раньше, чем логика сделалась независимой отраслью философии, она тоже смешивалась с диалектикой и с вопросами совершенно специальными, обсуждение которых и привело постепенно к выработке общих правил мышления, применимых ко всякому рассуждению о каком бы то ни было предмете.

Совершенно ясно, что эти шестнадцать предметов обсуждения никоим образом не составляют шестнадцать категорий, как по большей части переводили слово *падартхи*. Категории суть *praedicabilia* — то, что может иметь предикаты; и как бы ни изменяли значение этого термина европейские философы, он никогда не может быть расширен настолько, чтобы охватывать полемику, заблуждения, ухищрения и т. п. Мы увидим, что шесть или семь *падартх* вайшешики более соответствуют категориям Аристотеля и европейской философии.

ПАДАРТХА (ОБЪЕКТ)

Ничто лучше не указывает на философский характер санскритского языка, как слово *падартха*, которое переводят словом *категория*. В обыкновенном санскритском языке оно означает просто вещь, но буквально оно значит *артха* — значение, объект, *пада* — слова. То, что мы называем объектами мышления, индусы гораздо вернее называли объектами слова, и это доказывает, что они с древнейших времен понимали, что мышление возможно только в слове и что невозможны никакие объекты нашего знания до тех пор, пока они не получили названия, не выражены словом. Этот язык проходил процесс, противоположный процессу развития латинского языка. В латинском языке всякое знание или все познаваемые вещи назывались *gnomina* от *gnosco* (знать); но через известное время, после того как начальная буква *g* исчезла, и мы невольно опускаем ее в слове *gnat*, *gnomina* превратилась в *nomina*; и тогда стали предполагать, что это не старое и забытое *gnomina*, а просто *nomina* (имена, названия).

ШЕСТЬ ПАДАРТХ ВАЙШЕШИКИ

В вайшешике признается шесть *падартх*, т. е. шесть общих значений, категорий или предикатов, под которые

могут быть подведены все слова, т. е. все вещи. Все известные вещи должны быть или субстанциями (9), или свойствами (24), или движениями; но чем-то большим, чем чисто местными движениями, чем-то соответствующим нашей деятельности и даже нашей будущей деятельности (нашему «созданию», *werden*). Знание (буддхи) тут признается одним из свойств души, которая сама есть одна из субстанций, поэтому то, что мы относим к психологии и к логике, обсуждается последователями вайшешики как относящееся к этой категории.

Следующие две категории — общее и частное — охватывают то, что общо многим предметам и что свойственно одному и отличает его от всех других.

Самавая (близкая связь) — название, очень полезное для обозначения связи между вещами, которые не могут существовать одна без другой, каковы, например, причина и следствие, целое и части и т. п. Это очень близко к *авинабхаве*, т. е. к небытию без того-то, и его следует отличать от связи простого сосуществования или последовательности.

Седьмая категория — *абхава* (отрицание) — прибавлена, по-видимому, позднее и может быть применена к предшествующему, к настоящему или к последующему несуществованию или даже к абсолютной *абхаве*.

ОТЧЕТ МАДХАВЫ О НЬЯЕ

Для того чтобы уяснить, как понимали цель философии ньяи туземные ученые, будет бесполезно привести отчет о ней, даваемый великим Мадхавачарья в его Сарвадаршане-санграхе — изложении всех систем философии. «Ньяя-шаstra, — говорит он, — состоит из пяти книг, и каждая книга из двух ежедневных порций (ахника). В первой *ахнике* первой книги достопочтенный Готама обсуждает определения девяти предметов, начиная с “доказательства” (прамана), а во второй — определения остальных семи предметов, начиная с обсуждения (вада). В первой ежедневной порции второй книги он рассматривает сомнения (8), обсуждает четыре рода доказательств и опровергает все возражения, которые могут быть сделаны против рассматривания их как орудий правильного знания; во второй порции он показывает, что «презумпция», предложение и другие *праманы* действительно включены в вышеупомянутые четыре рода “доказательств”. В первой ежедневной порции третьей книги он рассматривает душу, тело, чувство и их объекты; во второй — “понимание”, разум (буддхи) и ум

(манас). В первой ежедневной порции четвертой книги он исследует деятельность (правритти), заблуждения (доша), переселение душ (претьябхава), плод или награду (пхала), страдание (духкха) и окончательное освобождение (апаварга); во второй он исследует истину относительно причин заблуждений, а также вопрос “целого” и “частей”. В первой ежедневной порции пятой книги он обсуждает различные роды ничтожества, пустоты (джати), а во второй — различные роды непозволительных поступков (ниграха-стхана).

Дав в первой сутре обещание вечного спасения всем, изучающим надлежащим образом его философию, Готама сразу приступает к описанию средств, которыми может быть достигнуто обещаемое высшее счастье (нихшреяса); а именно — последовательного уничтожения ложного знания, ошибок, деятельности и, вследствие этого, рождения и страдания. Когда уничтожено страдание, то *ipso facto* следует свобода или блаженство (апаварга), буквально вычитка (например, раны) или очищение. Этот процесс сильно напоминает о звеньях патикка самуппада буддистов. Патикка самуппаду вообще переводят “цепь причинности”, в ней суммируются причины существования или несчастий, двенадцать *нидан*. В действительности это обозначает происхождение, основанное на чем-либо ином. Первый шаг — *авидья* — космическое незнание, идея о котором так полно разработана в философии веданты. В теории буддистов за *авидьей* следуют санкары*, все различия бытия; за ними — *виджняна* (ощущение), потом — *намарупа* (имена и формы), *шадаятана* (шесть органов восприятия). Далее последовательно идут *спарша* (соприкосновение), *ведана* (чувствование), *тришна* (желание), *упадана* (привязанность), *бхава* (состояние существования), *джати* (рождение), *гарамана* (падение и смерть), *шока* (грусть), *паридева* (печаль, сожаление), *духкха* (страдание), даурманасья (огорчение) и *упаяса* (отчаяние)** ».

Эта цепь последовательных состояний, провозглашенная Буддой, была предметом множества толкований, из которых ни одно не было вполне удовлетворительным. Цепь Готама короче цепи Гаутама, но общее сходство между ними несомненно. Кто из них старше, Готама или Гаутама, остается еще спорным вопросом, но каков бы ни был возраст наших сутр (шестнадцати предметов), сама

* См. *Гарбе*. Философия санкхьи.

** См. *Чайльдерс*.

философия ньяи, очевидно, существовала до появления буддизма.

ПРАМАНА (I)

После этого Готама приступает к рассмотрению каждого из шестнадцати предметов.

Первый предмет (падартха) есть *прамана* (средства или мерил знания). Эти средства четырех родов; как в ньяе, так и в вайшешике они следующие: 1) *пратьякша* — чувственное восприятие, 2) *анумана* — вывод, 3) *упамана* — сравнение и 4) *шabda* — слово.

ПРАТЪЯКША (ВОСПРИЯТИЕ)

1. *Восприятие* (пратьякша) объясняется как знание, производимое действительным соприкосновением между органом чувства и соответствующим ему объектом, причем этот объект предполагается реальным. Каким образом простое пассивное впечатление, предполагая, что соприкосновение органов чувств с внешними предметами установлено, превращается в ощущение или в представление (*vorstellung*) или в то, что обыкновенно называется материальной идеей — этот вопрос Готама даже и не ставит.

АНУМАНА (ВЫВОД)

2. *Вывод* (анумана), предшествуемый восприятием, бывает трех родов: *пурвават* — происходящий от того, что было раньше, т. е. антецедент; *сешават* — происходящий от того, что было после, т. е. последующий, и *саманьятод-ришита* — происходящий от того, что замечается постоянно существующим вместе. Хотя, как мы видели, чарвака отвергает всякий вывод (анумана) всех трех родов, он, как очень остроумно замечает Вачаспати Мишра (карики), нападая на своих противников за их ложную веру в вывод, в действительности-то сам основывает свои рассуждения на выводе, без которого он не мог бы даже догадаться, что его противники держатся ошибочных мнений, т. к. эти мнения ведь никогда не приходят в соприкосновение с его органами чувств, а предполагаются существующими на основании *ануманы* (вывода).

Значение трех родов вывода у разных комментаторов значительно различается. Вообще они объясняют, что *пурвават*, предшествуемый чем-либо, относится к взаимному отношению между знаком и тем, что им обозначается, так что наблюдение знака приводит к наблюдению или, вернее

сказать, к выводу о том, что им обозначается, или с чем он обыкновенно ассоциируется. Такая безусловная ассоциация впоследствии называлась *вьяпти* — буквально проникновение одной вещи в другую. Это будет понятнее, если привести примеры. Когда мы видим, что река вздувается, мы из этого выводим как ее *пурву* (предшествующую причину), что шли дожди. Когда мы видим, что муравьи тащат свои яйца или павлины кричат, мы выводим как *сеша* (последующее явление), что будет дождь (Сутры ньяи, II, 5, 37). Правда, что во всех таких случаях основание вывода может оказаться колеблющимся, т. е. может оказаться или чересчур многим, или чересчур малым. В этом случае ошибка происходит от условности *вьяпти* (проникновения). Так например, поднятие уровня реки может произойти и оттого, что ее запрудили, тасканье муравьями их яиц может иметь причиной какое-нибудь случайное повреждение муравьиной кучи, а крику павлинов могли подражать люди. Но в таких случаях ошибка влияет не на сам вывод, а только на *вьяпти*; и когда отношение между знаком (признаком) и обозначаемой вещью проверено, вывод будет правильным. Каждая *вьяпти*, т. е. каждая индуктивная истина, состоит из знака (лингга) и носителя знака (лингин). Носитель знака называется *вьяпака* (влекущим за собой), а сам знак — *вьяптя* (влекомым). Так, например, дым есть знак, признак (лингга, вьяптя), и огонь есть то, что «влечет» за собой дым, что всегда существует, когда есть дым, есть необходимое условие дыма и потому *есть лингин* или *вьяпака*.

Но тут все зависит от того, каковы отношения между этими двумя знаками — абсолютные или условные. Эти условия называются *унадхи*. Так, например, отношения между огнем и дымом обусловлены сырым деревом; бывают и другие случаи, когда огонь возникает без дыма, как например, в раскаленном докрасна железном шаре.

Третий род вывода — *саманьятодришита* — основывается на том, что постоянно замечается вместе; примером будет вывод, что солнце движется, потому что оно видимо в разных местах, т. к. известно, что все, видимое в разных местах, движется. Тут *вьяпти*, на котором основываются древние логики, должно было ждать его исправления Коперником.

Даже глухой может сделать вывод о существовании звука, если он видит особое взаимоотношение барабана и барабанной палочки. Требуется только известный опыт, чтобы сделать вывод о присутствии ихневмона при виде возбуж-

денной змеи или вывод об огне, замечая, что вода горяча, или даже вывод о существовании органа осязания, когда мы чувствуем прикосновение живого тела. Во всех таких случаях правильность вывода — одно дело, а верность заключения — совершенно другое, последняя всегда обуславливается присутствием или отсутствием известных *упадхи*.

Отлично от этого вполне естественного объяснения трех родов *ануманы* другое объяснение, по которому *сеша* не обозначает последующего следствия, позволяющего нам делать вывод о его неизменной причине, а должно считаться чем-то оставшимся. Это объясняется таким примером: земля отлична от всех других элементов, т. к. она одна обладает свойством иметь запах, т. е. земля остается, отделяясь от всех других элементов своим особым свойством. Из того факта, что элемент земля обладает свойством пахнуть, можно сделать вывод, что и все элементы обладают этим свойством. Но такой вывод будет ложным, т. к. он *анпашакта* (неприменим). Это было бы то же самое, как если бы мы сделали вывод, что запах должен принадлежать всем другим свойствам, а также и действиям — т. е. просто нелепость. Но т. к. земля отлична от всех других субстанций, то мы можем сделать вывод, что запах не принадлежит ничему, кроме земли, за исключением искусственно надушенных предметов. Это будет выводом или методом остатков (*residues*). Точно так же говорится, что *пурва* (предшествующее), *prīus* не должно приниматься в смысле предшествующей причины, а как общее понятие, свойства которого были прежде признаны известными. Так например, из дыма, который мы видим на холме, мы делаем вывод о присутствии на этом холме огня, подходящего под общее понятие огня как относящегося к роду (*genus*) огня.

Третий род вывода — *саманьятодришита* — объясняется таким примером: мы делаем вывод о существовании чувств, которые сами по себе незаметны (индрияни атинд-рияни), потому что мы замечаем цветы и т. п., и т. к. никакое действие не может иметь места без орудий, то мы можем сделать вывод о существовании чувств как орудий для нашего действия зрения и т. п. Таким образом, *саманьятодришита* представляется чем-то очень похожим на составление общих понятий. Это вывод от чувственного к сверхчувственному.

При всем моем уважении к туземным комментаторам (как к древним, так и к новым) я должен сознаться, что предпочитаю более естественное объяснение трех родов вывода как основанного на причине, следствии и ассоциации; я даже

полагаю, что трудно понять, почему такие взгляды усвоены современными последователями ньяи (наяйиками).

Первый и третий из этих трех родов вывода называются *вита* (прямыми) и второй — *авита* (непрямым, косвенным); но это так только в том случае, если мы примем второе объяснение трех родов *ануманы*.

Нам снова придется говорить об *анумане*, когда будем рассматривать седьмую *падартху* — *аваявы* (посылки) или то, что мы называли бы членами силлогизма.

УПАМАНА (СРАВНЕНИЕ)

3. Далее следует *сравнение* (упамана), или признание подобия, объясняемое как орудие для определения того, что нужно определить, сходство с чем-либо, раньше хорошо известным. Например, когда говорят, что *гавая* (*bos gavaeus*) подобна корове, и когда человек видит животное, подобное корове, но не корову, он может сделать вывод, что это *гавая*.

ШАБДА (СЛОВО)

4. *Слово* (шабда) объясняется или как высказывание человека, достойного доверия, или как верное высказывание. Оно может относиться к видимым или невидимым объектам. Любопытно, что в числе людей, достойных доверия (*апта*), комментатор упоминает не только *ршиши* и *арьев*, но также и млеччи (варвары), лишь бы они обладали надлежащими сведениями. Строго говоря, веды не подходят под определение *шабды*, если не доказано, что они *аптавачаны*, т. е. достойные доверия.

ПРАМЕЯ (II)

Вторая *падартха* (предмет обсуждения) — все, что может быть установлено при посредстве четырех *праман* или что мы назвали бы *omne Scibile*. Упоминается о двенадцати таких предметах: 1) я, или душа, 2) тело, 3) чувства, 4) чувственные объекты, 5) понимание, разумение, 6) ум, 7) деятельность (воля), 8) ошибки, 9) переселение душ, 10) вознаграждение дел, 11) страдание, 12) конечное блаженство. Первые шесть называются причиняющими, каузативными, следующие шесть — причиненными, следствиями. Далее Готама переходит к определению каждой из этих *прамей*, перечисляя свойственные каждой характерные черты:

1. Характерные черты я суть желание, ненависть, воля, удовольствие, страдание и познание (буддхи).

2. Тело определяется как вместилище действия, чувств и их объектов*.

3. Чувства или органы чувств определяются как органы обоняния, осязания, зрения, вкуса и слуха. Предполагается, что они произошли из элементов.

4. Эти элементы (от которых чувства ведут свое происхождение и получают свои восприятия) — земля, вода, свет, воздух и эфир, тогда как объекты чувств — свойства земли и т. д. — запах, вкус, цвет, прикосновение и звук. Необходимо помнить, что первые четыре элемента вечны и не вечны, а пятый *акаша* — слово, переводимое как *эфир*, — только вечен и, стало быть, неосязаем. Невечные субстанции бывают неорганическими, органическими или чувствующими, но они всегда имеют отношение к чувствованию, так что чувство света (зрение) воспринимает или видит только свет. Чувство обоняния воспринимает только запах и т. д.

5. Что касается *буддхи* (разумения), то последователи ньяи объясняют его как то же самое, что понимание или знание, и одновременно понятие (*анубхава*) и воспоминание (*смарана*).

6. Ум (*манас*) отличается от разумения; он объясняется как то, что не позволяет появление более одного понятия одновременно, иначе говоря, *манас* не позволяет, чтобы вторглись сразу в наше сознание всякого рода чувственные впечатления, и регулирует их в сознании. Иногда называют *манас* стражем или управителем, контролером чувств. Превращение ощущений в восприятия (*percepts*) и восприятий в понятия (*concepts*) — предмет, мало разработанный индийскими философами, — естественно подлежит ведению *манаса*. Индийские логики, однако, мало обращали внимания на этот вопрос, так энергично разрабатываемый европейскими философами. Индийские логики даже не вполне понимали отличие между восприятиями или представлениями (*vorstellungen*) и понятиями (*begriffe*). *Манас* (ум) рассматривается как *ану* (атом) и подробно обсуждается вопрос, каким образом *ану*, будучи атомом (*ану*), может соединяться с атманом, который есть *вибху* (бесконечно великий). Если признать вместе с последователями мимансы, что они могут соединяться, тогда не может быть какого-либо прекращения знания, как бывает, как нам известно, во сне, потому что соединение *атмана* и *манаса*, раз

* По комментарию, ощущения, согласно следующей сутре, свойства чувственных предметов одни могут восприниматься.

происшедшее, было бы уже неразрывным. Последователи ньяи полагают, что когда *манас* вступает в ту часть тела, которую называют *пуритат*, действие соединения *атмана* и *манаса* нейтрализуется и наступает сон. Если предположить, что *манас* сосуществует с телом, то он был бы *анитья* (невечный) и уничтожался бы вместе с телом и мы упустили бы то, что удерживает впечатление совершенных актов в теле, мы даже не были бы способны объяснить будущую жизнь и неравенства рождений в будущей жизни; мы должны бы были тогда действительно допустить следствие без причины. Поэтому последователи ньяи и полагают, что *манас* есть *ану* (атом), бесконечно малое и вместе с тем *нитья* (вечный). — Таркакаумуди, ст. 4), что он, подобно атману, вечен, отличаясь, однако, от атмана тем, что по величине бесконечно мал (атом).

7. Деятельность (воля) — это усилие тела, разума, действующего через ум (манас), и голоса.

8. Ошибки суть причина действий, а действия приносят плоды, хорошие и дурные*.

9. *Претьябхав*а — переселение душ.

10. Вознаграждения — результаты, производимые ошибками, в самом общем смысле этого слова, и следующими за ними действиями, так что иногда их объясняют как сознание удовольствия и страдания.

11. Страдание характеризуется огорчением, мучительностью; и т. к. удовольствие тоже включает страдание, то страдания и удовольствия трактуются под одной рубрикой страдания. Полное освобождение от страдания и удовольствия есть.

12) *Анавара*га (конечное блаженство).

Рассмотрев, таким образом, все, что может быть объектом нашего знания, *фраманами* (мерами знания) и *фрамеями*, перейдем теперь к третьему из шестнадцати предметов.

САНШАЯ (III)

*Санш*ая (сомнение). Оно происходит от признания различных атрибутов, один другому противоположных, в одном и том же объекте, как, например, когда мы в отдаленном от нас объекте признаем и свойства человека и свойства столба. Далее определение сомнения указывает, что древние логики Индии много думали о различных причинах сомнения, так что признавали три или даже пять родов его.

* См I, 20 Pravnttidoshaganitarthah phalam

ПРАЙОДЖАНА (IV), ДРИШТАНТА (V), СИДДХАНТА (VI)

Все эти разъяснения, так же как и разъяснения, относящиеся к IV) прайоджане — цели и мотиву, V) *дриштанте* — примеру или известному всем казусу и к VI) *сиддханте* — положениям, не содержат в себе ничего, что представляло бы какой-либо интерес для историка философии, кроме того разве, что они еще раз с поразительной ясностью доказывают продолжительное и непрерывное изучение логики в древних школах Индии.

АВАЯВЫ (VII), ИЛИ ЧЛЕНЫ СИЛЛОГИЗМА

Гораздо важнее следующий предмет — так называемые члены, т. е. члены силлогизма. Нам силлогизм и его строение настолько знакомы, что мы не чувствуем никакого удивления, встречаясь с ним в школах логики в Индии. И тем не менее, если мы не хотим допустить влияния греческой философии на индийскую или, наоборот, индийской на греческую, — влияние, которое ничем не доказано, — то совпадение между ними, несомненно, покажется нам поразительным. Что касается меня лично, то, признаюсь, я не вижу никаких доказательств какого-либо прямого влияния с той или другой стороны, хотя и не отрицаю совершенно его возможности; я продолжаю держаться убеждения, высказанного мною уже давно, что тут мы должны признать существование совпадений в большей степени, чем были склонны допускать наши предшественники. Мы не должны никогда забывать, что возможное в одной стране возможно также и в другой.

В то время когда европейские ученые познакомились впервые с различными системами индийской философии, все, приходившее к нам с Востока, считалось достоянием крайней древности. Существовали смутные предания о древней индийской философии еще до времен Аристотеля. У самого Александра Великого, как утверждают, это представление было глубоко укрепившимся, как мы можем заключить из его желания войти в сношения с гимнософистами Индии.

ИНДИЙСКАЯ И ГРЕЧЕСКАЯ ЛОГИКА

Одним из таких гимнософистов или дигамбаров был, по-видимому, знаменитый Kalanos (Кальяна?), умерший добровольно, сгорев на глазах у македонской армии. По-

этому европейские ученые признавали, будто индусские системы философии, и в частности индусская логика, были древнее греческой и что греки заимствовали первые основания их философии у индусов.

Мнение, что Александр действительно посылал в Грецию своему учителю некоторые индийские философские трактаты, и притом в такое время, когда, насколько нам известно теперь, рукописи в Индии были еще неизвестны, и что Аристотель только систематически обрабатывал их, теперь представляется нам прямо-таки непонятным, но оно было принято и горячо отстаивалось такими людьми, как Гёррес и другие. Гёррес доказывал даже, что греки удержали некоторые из технических терминов, взятых из санскритского языка. Например, т. к. индийские философы признавали пять элементов и пятый — эфир — называли *акаша*, то Гёррес, не делая никаких ссылок, прямо цитирует одно место из Аристотеля, где тот говорит о пятом элементе и называет его *akas-nominatum* <...>. Несомненно было немало совпадений в греческой и в индийской логике, но таких совпадений в терминах не имеется; а только такое совпадение, подобно совпадениям собственных имен в сравнительной мифологии, раз и навсегда решило бы вопрос.

Но с другой стороны, было ли проявлением высшей способности исторической критики, когда Нибур и другие выставили противоположное положение и пытались производить индийскую философию от греческой? Нибур говорил в своих лекциях о древней истории: «В индийской философии мы видим следы большего сходства с философией греков. Так как теперь уже оставили гипотезу, будто греческая философия образовалась после индийской, то мы можем объяснить это сходство не иначе, как теми сношениями, которые индусы поддерживали с греко-македонским царством, Бактрией».

Действительно ли это так? Для Нибура и для большинства эллинистов естественно представлялось почти невозможным, чтобы греческая философия, изучать которую возможно с самого ее детства, была чужестранного происхождения, ввозным из Индии продуктом.

Им известно, что греческая философия развивалась постепенно, что рост ее шел параллельно с развитием греческой поэзии, религии, искусства и цивилизации. Они понимают, что это продукт домашний и что Платон и Аристотель, несомненно, были греками, а не брахманами.

Но они не должны удивляться, что и санскритские ученые чувствуют то же самое и по отношению к индийской философии. Они ведь также могут доказать, что в Индии первые философские идеи, хотя и в очень еще смутной и неопределенной форме, появились в гимнах древних поэтов вед. Они могут доказать, что эти идеи породили обсуждение, и публичное и частное, что они принимали все более и более определенную форму и что они, наконец, стали достоянием философских школ в том виде, в каком дошли до нас. При этом они столь же уверены в том, что эта философия была туземной в Индии, как и в том, что Канада и Готама были брахманами, а не греками.

Что же останется? Мне кажется, что до тех пор, пока невозможно доказать *исторически*, что греки могли свободно общаться с индусами на греческом или санскритском языках по вопросам метафизическим, или, наоборот, до тех пор, пока мы не найдем в греческой философии терминов санскритского происхождения или в индийской философии терминов греческого происхождения, будет всего лучше принять факты таковыми, каковы они есть, и считать греческую и индийскую философии продуктами умственной жизни Греции и Индии; а на основании их часто поразительного сходства прийти к такому простому убеждению, что в философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, — истин, которые могут быть открыты всеми нациями, если они будут искать их упорно и честно.

Выучившись этому, мы будем менее склонны, встречая совпадения какого-либо рода, немедленно заключать из этого, что объяснить их нельзя иначе, как допустив историческое соприкосновение и заимствование с той или другой стороны*. Несомненно имеются категории вайшешики — *надартхи*, имеются *дравья* — субстанция; *гуна* — свойство; род — *genus*, *саншая*; виды — *вишеша*, даже силлогизм — *аваявы*; есть индукция — *вьяпти* и дедукция — *упаная*, и в греческой и в санскритской философиях. Но почему бы им и не быть? Если они могли естественно развиваться в Греции, почему они не могли так же естественно развиваться и в Индии? Как бы то ни было, мы должны ждать и не препятствовать прогрессу исследования преждевременными утверждениями.

* См М.М. (On coincidentes) — статью, читанную в Королевском литературном обществе в 1896 г.

ТАРКА (VIII)

Но раньше, чем входить в обсуждение всех тонкостей индийского силлогизма, будет лучше закончить сначала то, что нам остается сказать о шестнадцати предметах ньяи. После пяти членов силлогизма следует *тарка* (VIII), которая объясняется как опровержение или рассуждение от пригодности данного случая — например, когда человек, видя на холме дым, не видит, что там должен быть огонь, и потому ему надо указать, что если бы на холме не было огня, то не было бы и дыма. Это равнозначно нашему *reductio ad absurdum*.

НИРНАЯ (IX)

Следующая, подлежащая рассмотрению топика (или предмет), есть *нирная* (удостоверение, определение).

ВАДА, ДЖАЛПА, ВИТАНДА, ХЕТВАБХАСА, ДЖАТИ, ЧХАЛА, НИГРАХАСТХАНА (X–XVI)

За этим идут параграфы, относящиеся скорее к риторике, чем к логике: *вада* (X) — аргументация, состоящая из возражений и ответов, при этом оба спорящих заботятся об истине; *джалпа* (IX) — софистическая полемика или нападение на то, что установлено при посредстве обманных оборотов; *джати* (XIV) — пустота, происходящая от ложных аналогий; *чхала* (XV) — ухищрения, тонкости; *ниграхастхана* (XVI) — непригодность для обсуждения. В этих последних пяти случаях предполагается, что спорящие заботятся только о победе, а не об истине.

Если эта борьба не связана ни с какой попыткой действительно установить противоположное мнение, то это называется *витанда* (XII) — крючкотворство.

Далее идет *хетвабхаса* (XIII) — ложные аргументы, т. е. паралогизмы и софизмы. Таковы: *савьябхичара* — аргументы, доказывающие слишком много; *вируддха* — аргументы, доказывающие слишком мало; *прачаранасама* — аргументы, которыми можно доказать противоположные мнения; *садхьясана* — то, что само требует доказательства; и *калатита* — аргументы не своевременные, неуместные.

Что касается *чхалы* (XV) — обмана при употреблении слов в смысле, отличном от того, в котором они обыкновенно понимаются, и *джати* (XIV) — ничтожества, происходящего от перемены класса, то о них уже упоминалось раньше.

Трудно понять, почему *джати* (рождение или род) обозначает ничтожный, пустой аргумент, если только этот термин первоначально не обозначал *transitio in alterum genus* (переход к другому роду), как, например, когда на аргумент, что человек не может идти, потому, что у него лихорадка, отвечают, что он может идти, потому что он солдат. Тут один и тот же человек относится сначала к классу людей, страдающих лихорадкой, и потом — к классу солдат, которые, как предполагается, всегда способны маршировать.

Последний пример *ниграхастхана* (XVI) — непригодность для обсуждения; когда человек не может понять предмета и, однако, продолжает говорить о нем и таким образом подвергается неодобрению.

Список, приведенный нами, достаточно длинен, хотя мы еще выпустили многие подразделения и, однако, в конце его Готама еще извиняется за его неполноту и говорит, что есть еще много родов ничтожества и т. д., которые пропущены им и о которых он будет говорить потом.

МНЕНИЯ ОБ ИНДИЙСКОЙ ЛОГИКЕ

Рассматривая этот список шестнадцати предметов как сокращение всей философии Готама, как это делали некоторые из европейских философов, или признавая его, как другие, таблицей категорий, несомненно, мы имели бы право сказать то, что сказал Риттер в его «Истории философии», а именно, что изложение ньяи скучно, бессвязно и неметодично. Конечно, в ней мы встречаем вопросы, не имеющие никакого отношения к чистой логике, но такой была и греческая логика вначале, например в школе Зенона. Она может казаться нам слишком подробной и слишком мелочной, но ее все-таки нельзя никоим образом назвать бессвязной. Точно так же несправедливо обвинять ньяю и все другие системы индийской философии в непрактичности и в полном игнорировании всех проблем этики. Мы должны помнить, что у индийской философии были совсем иные antecedents, чем у нашей. Мы не в состоянии даже понять такой философии, которая в конце концов не имела бы в виду пользы и которая игнорирует все вопросы нравственности. Но нам приходится брать философов такими, каковы они есть. У брахманов нравственность зависит или от предписаний священного писания (дхарма), или от того, что называется *самая* — согласие добрых людей. Но сильнейшая ее опора — в твердой вере в солидарность здешней и будущей жизни и в твердом убеждении, что ничто и никог-

да не пропадает. Народное мышление в Индии, по-видимому, никогда не сомневалось в том, что всякие добрые и дурные мысли и дела вырастают и приносят плоды и что никто и никогда не может избежать последствий своих действий и мыслей. Вопрос не в том, справедливо или нет подобное верование, а в том, что оно во всяком случае порождает глубокое чувство ответственности. Вместо того чтобы жаловаться на несправедливость и жестокость Бога, людей учили думать, что несчастья, казавшиеся им незаслуженными, были вполне заслужены ими, что они в действительности — естественные последствия прошлых действий и в некотором отношении лучшее средство уплаты всех своих долгов. И в то же время философия поддерживала надежду, что в конце концов эта цепь последствий будет порвана и что я, просвещенное истинным знанием, возвратится туда, откуда оно пришло, — к себе самому и будет самим собой, т. е. что оно снова будет Всемирным Я, навсегда свободным от цепей и страданий этого преходящего эпизода его земной жизни.

Эта высшая свобода и блаженство, по мнению индусов, зависели от философии и знания, они не могли быть достигнуты одними только добрыми делами или хорошими мыслями. И опять-таки это может быть верно или неверно, но я не вижу ни в этой, ни в индийской философии вообще бессвязности мышления. Мы не должны забывать, что, с точки зрения индусов, земная жизнь есть только эпизод, может быть, и очень важный сам по себе, но ничтожный по сравнению с тем, что было за ним и будет после него, по сравнению с вечной жизнью души. Неужели индийские философы были уж так не правы, утверждая, что для истинной свободы и истинного счастья необходимо познание истинного отношения между человеком и миром и между человеком и Создателем Мира? И что верно по отношению к философским системам веданты, санкхьи и йоги, то в известном смысле верно также и по отношению к системе ньяи. Можно сказать, что основные пункты этой философии содержались в том, что может быть познаваемо (прамея) и в средствах знания (прамана), т. е. Готама считал необходимым установить границы их, совершенно так же, как Кант начинает свою философию с критики чистого разума, определения границ чистого разума. Но сделав это подробно под своими шестнадцатью заголовками, Готама, подобно Бадараяне и Капиле, начинает объяснять процесс, которым только и возможно уничтожить незнание (митхьяджняна), составляющее, по его мнению, истинную причину ошибок

или греха, «который есть причина деятельности, которая есть причина рождения, которое есть причина страдания» (1, 2). Будет ли это верно или нет, во всяком случае это вполне последовательно, и в том нет никакой бессвязности рассуждения, когда вся философия ньяи называется причиной конечной свободы и конечного блаженства. Современная ньяя почти совершенно ограничивается средствами знания (прамана).

ПОСЛЕДНИЕ КНИГИ НЬЯИ

Таким образом, первая книга ньяи сутр дает нам полный обзор всей философии Готама, и следующие три книги входят в подробное исследование деталей. Так, вторая книга более подробно трактует о *праманах*, а третья и четвертая — о *прамеях*; пятая книга трактует обо всем, что подходит под заголовок паралогизмов. Некоторые из вопросов, обсуждаемых в этих книгах, вполне ясно показывают, что они должны были составлять предмет живой и продолжительной полемики, потому что, хотя некоторые из возражений представляют нам не имеющими особой важности, они, во всяком случае, доказывают сознательное к ним отношение древних последователей ньяи.

ПРАТЬЯКША (ВОСПРИЯТИЕ)

Нам кажется навряд ли нуждающимся в доказательствах то положение, что чувственное восприятие есть *прамана*, или источник знания, авторитет. Но Готама или его оппонент ставит вопрос, на каком основании показания чувств могут считаться таким авторитетом, или что, или кто есть авторитет их авторитетности. Это такая идея, которая предвосхищает важный элемент современной философии. Как весы могут взвешивать, но и сами должны быть взвешены или проверены, так можно сказать, что авторитет чувств тоже нуждается в установлении его другим авторитетом; и т. д. до бесконечности. Отвечая на это замечание, Готама прибегает к аргументу, который мы считали бы аргументом *ad hominem*, а именно: если вообще нет авторитета, то его не может быть и на стороне противника. Возражающий сам себе роет яму, рубит ветку, на которой сидит, и потому не имеет точки опоры для своих возражений (II, 13).

Но, допуская, что чувственное восприятие имеет авторитет, как лампа имеет свет, освещающий окружающие предметы, является следующий вопрос о том, что определение чувственного восприятия как происходящего от со-

прикосновения чувств с его объектом, не полно, т. к. для действительного восприятия должно быть соприкосновение не только с органом чувств, но также и между чувствами и умом (манас) и между умом и я (атманом). Готама и не отрицает этого, он только защищается, говоря, что нельзя связать всего одновременно и что его определение восприятия, хотя и останавливающееся только на том, что существенно (на соприкосновении чувства и объекта), отнюдь не исключает соприкосновения между умом и я, а, наоборот, признает его за доказанное. Он допускает также, что соприкосновение между чувством и объектом не всегда производит восприятие (представление), что в действительности может быть ощущение (чувствование, *sensation*) без представления, как, например, когда мы настолько поглощены слушанием музыки, что не воспринимаем, вследствие отсутствия внимания, окружающие предметы. Это опять-таки напоминает нам о современной философии. Даже такие вопросы, как вопрос о том, имеется ли какой-нибудь промежуток времени между моментом, когда мы слышим звук слова, и моментом, когда мы понимаем его значение, задаются Готамой и его школой, и на вопрос о том, могут ли одновременно восприниматься несколько впечатлений, получают отрицательный ответ, причем указывается на прокалывание иглой нескольких листов бумаги. Тут прокалывание кажется одновременным, но нам известно, что оно может быть только последовательным. Другой вопрос, в последнее время занимавший наших психологов и физиологов, о том, не включает ли восприятие и вывод, обсуждается Готамой (II, 31), в особенности в применении к тем случаям, когда наши чувства могут воспринимать только часть их объекта, когда они, например, воспринимают дерево, от которого одновременно мы можем видеть только одну сторону, тогда как все остальные его части даются нам памятью и выводом. Это приводит Готаму к другому вопросу о том, действительно ли существует такая вещь, как целое, и т. к. в действительности мы можем видеть только одну сторону, то он и пытается объяснить процесс, в силу которого мы принимаем часть за целое. Никто, например, никогда не видел больше одной стороны Луны, и однако, принимая ее за целое и за шар, мы постулируем и убеждены, что у Луны есть и другая сторона. Пример, приводимый Готамой, что дерево есть целое потому, что, когда мы трясем его за одну ветку, оно все трепещет, может казаться нам

детским, но мне кажется, что настоящий интерес древней философии заключается именно в этих простых и так называемых детских мыслях.

ВРЕМЯ — НАСТОЯЩЕЕ, ПРОШЕДШЕЕ И БУДУЩЕЕ

Следующей проблемой, занимавшей Готама, была проблема времени — настоящего, прошедшего и будущего. Возражающий — и на этот раз, по-видимому, возражающий действительный, т. к. он высказывает мнение буддистов — отрицает существование и настоящего времени, т. к. в момент, когда мы видим плод, падающий с дерева, мы видим только то, что он уже упал или что он упадет, и никогда не видим, что он падает. Готама отвечает, что если бы не существовало настоящего, было бы невозможно ни прошлое, ни будущее; и на признание противником такой возможности Готама замечает, что в этом случае восприятие и все, от него происходящее, были бы совершенно невозможны, т. к. восприятие может основываться только на настоящем.

УПАМАНА (СРАВНЕНИЕ)

Опуская здесь то, что говорится о ценности вывода, т. к. к этому мы возвратимся потом, мы видим, что Готама рядом с выводом (анумана), ставит другое орудие знания — *упамана* (аналогию или сравнение). Тут, по-видимому, Готама сталкивается с Канадой, который, как мы сейчас увидим, не признает сравнения (*упамана*) независимым авторитетным свидетельством и, во всяком случае, не считает его существенно отличным от вывода (анумана). Из этого обстоятельства мы, пожалуй, будем склонны заключить, что Готама жил позднее Канады. Но, во-первых, тут не упоминается ни имени Канады, ни названия его системы (вайшешика); а во-вторых, нам известно, что вопрос о средствах знания (*праманы*) постоянно обсуждался во всех школах индийской философии, так что простое указание на него никоим образом не может служить для определения старшинства оппонента или защитника. Мы можем только сказать, что, когда ссылаются на *упаману* как на средство настоящего знания, мы знаем, что имеем дело с последователями школы ньяи; но и вайшешика, отказывая сравнению в независимом и отдельном месте среди других *праман*, отнюдь не отвергает его как один из родов вывода (анумана).

ШАБДА (СЛОВО)

Теперь мы приступим к различным родам свидетельства слова. Свидетельство передается словами и выражением, состоящим из многих слов, определяющим значение каждого слова в его отношении к другим словам.

Хотя и допускается, что значение слов условно, но некоторые полагают эти условности вечными и божественными, а другие считают их невечными; большинством признается как главный авторитет для определения значения слова обычай достойных доверия людей, при этом, однако, утверждают: поскольку высший авторитет есть Брахман, или Бог, и Веда есть Слово Брахмана, то каждое слово вед обладает высшим авторитетом. Это, однако, как мы уже знаем, не удовлетворяло последователей мимансы, приписывающих вечность самой *шабде* (слову или звуку слова).

При рассмотрении значения слова (*шабда*) снова ставится тот же вопрос, как и раньше: заслуживает ли оно само по себе имени источника знания или его следует рассматривать только как один из родов вывода Готама, показав различие между высказывающими «я знаю» и «я вывожу», между принятием слова авторитета (аптопадеша) и доверием к выводу, ставит на обсуждение новый вопрос об ассоциации чувства со звуком — вопрос, тесно связанный с вопросом об авторитете вед как Слова по преимуществу. Тут мы встречаем множество аргументов для защиты высшего авторитета вед, с которыми мы уже познакомились из пурва-мимансы, но которые опять-таки, хотя и ясно ссылаются на Джаймини, не могут служить доказательством первенства во времени сутр Джаймини сравнительно с сутрами Готама и, конечно, дают нам право признать только одновременную деятельность различных школ индийской философии в течение веков, прошедших от конца периода вед до появления и распространения буддизма.

ВОСЕМЬ ПРАМАН

После защиты учения ньяи, что всех *праман* только четыре — ни больше, ни меньше, — Готама переходит к критике четырех добавочных *праман* последователей мимансы и показывает, что эти добавочные *праманы* излишни. Эти *праманы*, как мы видели: *айтихья* (предание), не всегда авторитетное, *артхапатти* (предположение), *самбхава* (вероятность) и даже *абхава*, (несуществование), т. к. последователи мимансы полагали, что может быть знание,

происходящее от небытия или от отсутствия, как, например, когда из того факта, что Девадатта не дома, мы заключаем, что он должен был выйти. Первую из этих четырех праман (предание) Готама относит к *шабде* (слову), а остальные три — к *анумане* (выводу), тогда как *кешта* (простой жест, дающий знание) может быть подведена или под рубрику слова как писанные буквы, или под рубрику (*ануманы*). По-видимому, философы, последователи ньяи, особенно сильно интересовались вопросом о средствах знания (праманы); в настоящее же время этот вопрос поглотил всю ньяю.

Утверждают, что Нагарджуна раньше, чем сделаться буддистом, усердно изучал философию ньяи. Он написал сочинение под названием Прамана-самуччая, которое считалось утерянным, пока Сарат Чандра не открыл в библиотеке Великого Ламы в Лхасе его тибетский перевод (JBTS, IV, ч. III, IV) *.

Далее идет длинное рассуждение о природе слова, о различии звуков (дхвани) и слов, и, наконец, мы подходим к вопросу о том, вечно ли слово и, стало быть, есть ли оно само по себе *праманы* или нет. Подобные вопросы встречаются в большинстве индийских философских систем, а т. к. раньше я не говорил о них, то теперь, когда мы снова встречаемся с ними в разработке их Готамой, необходимо рассмотреть их подробнее. Хотя тут дело идет о чисто грамматических вопросах, вроде того, может ли гласная и заменяться полугласной у, вообще, может ли какая-либо буква сделаться другой; но эти разъяснения обыкновенно захватывают более широкую сферу мышления, и мы с удивлением видим, как близко они были связаны в уме индийских философов с величайшими задачами философии, например с вопросом о бытии Создателя и об отношениях между причиной и следствием нашего мира.

Чем чаще мы читаем эти рассуждения о вечности звука, о словах и их истинной природе и, наконец, о божественном или даже трансцендентальном характере языка, тем более мы сознаем всю разницу между восточной и западной философией. Истинная проблема языка почти совершенно пренебрегалась греческими философами и их учениками в Европе, потому что все рассуждения о *phusei* или *thesei* происхождения языка касались только одной части вопроса, как он представлялся индийским философам. Способ изложения ими проблемы языка, несомненно, будет

* Это доказывало бы изучение философии ньяи в I в. н. э.

отвергнут современными философами как детский, и я не намерен отрицать, что действительно некоторые из их заметок о языке детские. Но мы увидим, что весь вопрос исследуется индийскими философами в совершенно серьезном духе. Изучающие философию должны уметь не обращать внимания на то, что может показаться им странным в манере обсуждения и всегда устремлять свое внимание на то, что важно и что часто просматривалось даже величайшими из наших мыслителей. Язык для большинства из нас — предмет не столь знакомый, что мы едва ли замечаем, что стоит за ним; мы не задаем себе тех вопросов, ответ на которые стоил индийским философам стольких усилий и такого труда. Мы уже раньше рассматривали некоторые из их взглядов относительно языка, как эти взгляды отразились в философских гимнах, брахманах и упанишадах ведического периода. Теперь нам нужно проследить эти взгляды, излагаемые в более систематической форме в период сутр.

МЫСЛИ О ЯЗЫКЕ

Если я прав, приводя слово *брих* (речь) в *брахас пати* к тому же корню, как и корень *брахман*, то связь двух идей, Слово и Создатель, приведет нас к периоду, гораздо более древнему, чем даже тот, который мы называем периодом вед. Во всяком случае, идея, что Брахман был Слово и что мир создан Словом, существовала, как мы видим, задолго до появления философских систем. Она выразилась в самом языке Индии, но полное развитие она получила только в сутрах, и в особенности в сутрах веданты, к которым для наших настоящих целей нам и надо возвратиться. В сутре (I, 3, 28) мы читаем: «Мы отвергаем его возражение на том основании, что он (мир) происходит, берет свое начало от слова, как это доказывается восприятием и выводом». Восприятие здесь употребляется в смысле *шрути* (откровения), а вывод в смысле *смрити* (предания). Предъявлялось возражение, что Веду нельзя считать вечной, т. к. в ней содержатся имена вещей невечных, и даже боги (девы) не считаются вечными, т. к. доказано, что они подвержены рождению и возрождению и, следовательно, Веда, в которой содержатся имена, не может быть одновременной или вечной.

На это возражение Шанкара, допуская невечный характер — дев (богов), отвечает, что несмотря на это боги и другие существа, и даже весь мир, должны быть признаны имеющими свое начало в слове или Веде и что это слово

есть Брахман. Но, прибавляет он, не индивидуальные девы, не тот или другой бог, не та или другая корова или лошадь ведут свое происхождение, свое начало от слова, а род, к которому они принадлежат, т. е. *eidu* акрити. Слова имеют связь с родом, а не с индивидуумами, ибо эти последние, как бесконечно многие, неспособны вступать в такую связь. Поэтому признается, что индивидуальные вещи и индивидуальные боги имеют начало, но не род, к которому они принадлежат, т. к. этот последний мыслим и высказан сначала Брахманом. Не следует, однако, предполагать, что слово составляет материальную причину вещей; она, как указано выше, состоит только в одном Брахмане, который поэтому есть нечто большее, чем слово. Слово *веды* есть просто выражение того, что постоянно и вечно во всех вещах (*universalia in rebus*), и т. к. все индивидуальные вещи созданы согласно этому слову, то и верно сказано, что они имеют свое истинное начало в Веде и в Брахмане. После это же подтверждается местами из *шрути* и *смрити*, как например, в Бр.-уп. (I, 2, 4): «И тогда своим умом он соединился с речью». Стало быть, слово, или речь, существовало до *создания*, как мы читаем также и в *смрити*, т. е. в Махабхарате (XII, 85, 34): «Тот, кто существует сам собой, испускает первый поток, Слово, вечное, без начала и конца, божественное слово, которое мы читаем в Ведах, и откуда произошло развитие мира». И потом там же (XII, 85, 35): «Бог вначале создал имена и формы вещей и непрерывный процесс их дел».

Внимательно прочитав подобные места, легко понять, что Веда, отождествляемая с творческими словами или с идеями (*logoi*) мира, обозначала нечто большее, чем то, что в последствии называли тремя ведами, самхитами и брахманами. Веда тут означает Логос или Софию (Слово или Мудрость) и обнимает все названные, т. е. получившие название, высказанные понятия, необходимые для создания всего созданного.

Для того чтобы показать, что тут нет ничего странного, Шанкара замечает, что даже мы сами, когда намереваемся сделать что-нибудь, сперва думаем о слове для обозначения того, что мы хотим сделать. Точно так же и слова веды должны были быть присущими уму Творца (Праджапати) раньше, чем он мог создать соответствующие им вещи. Поэтому и сказано в Веде (Тайт.-уп. II, 2, 4, 2): «Это есть земля, — сказал он, — и создал землю». Это покажется странным многим из читателей и, признаюсь, казалось странным и мне,

когда я в первый раз встретил такие идеи, столь полные неоплатонических воспоминаний или даже близких к идее Ветхого Завета: «Бог сказал — да будет свет — и был свет». Конечно, если мы решимся сказать, что Логос александрийских философов не имеет antecedentov в древней греческой мифологии*, то и конец всяким вопросам и мы тогда должны будем просто допустить, что брахманы приходили в Александрию и обучили языческих и христианских философов своим идеям о Вач, или Речи. Но т. к. всякому эллинисту известно, что это совсем неверно, — и я неоднократно пытался доказать это — то вопрос требует решения, совершенно отличного от предложенного профессором Вебером, если только он вообще допускает какое-либо решение. Почему бы в самом деле не признать, что гораздо более соответствует достоинству ученого сознание в своем неведении, чем отвечать, хотя бы и нерешительно, на такой вопрос, и таким образом помешать дальнейшему исследованию?

Индусские философы с таким вниманием относились к этому вопросу, потому что, видимо, сильно интересовались им и вполне понимали его близкую связь с некоторыми из самых важных религиозных и философских проблем, особенно близких их сердцу.

Они начинали с самого начала и прежде всего пытались уяснить себе, что такое *шabda*. *Шabda* означает слово, но оно обозначает также и звук, и потому они начинали с вопроса: что такое звук? Мы уже видели, что они постулировали пятый элемент, *анкша* — слово, которое мы переводим в эфир, — который должен был быть носителем звука и только одного звука. Материалисты, последователи Бархаспати, отрицали существование такого пятого элемента, потому что он сверхчувствительный; но все другие школы мышления, даже буддисты, признавали его как независимый элемент, т. к. они полагали, что воздух не может быть носителем звука. От воздуха может зависеть сила звука, но не его свойства. Философия вайшешики, например, особенно интересовавшаяся вопросом об элементах, объясняла звук как объект, воспринимаемый чувством слуха (II, 2, 21). Далее она объявляла, что звук — это ни субстанция, ни действие, а свойство и сущность его (субстанция) *анкша* (эфир). Мнение, что звук существует всегда и вечно и только проявляется каждым говорящим, — мнение, которого придерживались последователи мимансы, — отвергается Канадой, признающим звук и слова вре-

* См. *AnathonAall. Geschichte der Logosidee*, 1896.

менными проявлениями только вечного звука. Это объясняется примером барабана и барабанной палочки, из которого ясно видно, что звук производится соединением их и что он проводится только воздухом.

Вся эта аргументация направлена, очевидно, против последователей мимансы, которые по своим особым причинам признавали, что *шabda* (звук или слово) должна быть вечной. Нужно, однако, отдать им справедливость, что они внимательно относились к возражению Пурва-пакшина, отвергавшего вечность звуков и слов. «Нет, — говорит он*, — звук не может быть вечным, т. к. мы видим: 1) что он есть продукт, 2) что он проходит, исчезает, 3) что он сделан (сами буквы называются А — кара, Ка — кара и т. д., т. е. деление А, деление К, и т. д.). Мы видим далее, 4) что он воспринимается одновременно несколькими лицами, 5) что он изменяется (как, например, *dadhi atra* изменяется на *dadhy atra*) и 6) что он увеличивается от увеличения числа его производящих. Но на все эти возражения у последователей мимансы имеются готовые ответы. Словоечно, говорят они, и хотя восприятие звука одинаково, но мы имеем право смотреть на звук как на вечный и навсегда присущий и только не всегда проявляющийся вследствие отсутствия производящего его, заявляющего. Буква *к*, которую мы слышим теперь, та же самая, которую люди всегда слышали. Утверждают, что звук делается, производится, что он воспринимается одновременно многими; но то же самое применяется и к солнцу. Видоизменяется не одна и та же буква как видоизменение звука, а вместо одной буквы появляется другая; что же касается увеличения шума, усиления звука, то оно обуславливается числом соединений и разъединений воздуха.

Причина, приводимая Джаймини, в защиту мнения о вечности звука, состоит в том, что, хотя звук и может исчезать, он оставляет следы в уме слушателя, что он есть везде одновременно, что при повторении он один и тот же и что мы не имеем права предполагать, чтобы он когда-нибудь уничтожился. На предположение, что звук есть простое видоизменение воздуха, отвечают, что ухо не просто слышит воздух, но что оно чувствительно только к неосозаемому в букве, к его свойству. А помимо того, в ведах есть определенные слова, говорящие нам о вечном Гласе.

Установив таким образом вечность звука, Джаймини переходит к защите звуков или слов вед против всех воз-

* См. *Баллантайн*. Сутры мимансы, Мюир. — OST, III.

можных возражений. Его аргументацию мы рассматривали раньше, когда обсуждался вопрос об авторстве вед и когда было указано, что автором их не могла быть одна личность, что веды могли быть рассматриваемы вдохновенными мудрецами (риши) как открытые им, а не созданные ими. Поэтому мы можем сразу перейти к следующему вопросу о том, что составляет слово, и каков его действительный характер, по мнению индийских философов. Хотя эти рассуждения скорее грамматические, чем философские, все же они заслуживают внимания, как показывающие, насколько сильно древние индийские философы интересовались наукой о языке, насколько ясно они понимали близкую связь между языком и мышлением, и вследствие этого — между наукой об языке и наукой о мышлении, или философией.

Насколько индусы понимали, что изучение языка составляет неотделимую часть философии, это мы можем видеть из того факта, что они допустили своего великого грамматика Панини в сонм своих философов. Очевидно, они сознавали, что язык есть только феноменальная форма мышления и что, т. к. люди не имеют средств воспринимать мысли других и даже свои собственные иначе, как в форме слов, то обязанность исследователя мышления исследовать природу слов прежде, чем приступить к анализу мышления, чистой мысли, даже как довольно верно выражаются, ободранной, лишенной кожи мысли, т. е. лишенной ее естественной оболочки, слова. Они понимали то, что не всегда понимали даже современные философы: есть различие между *vorstellung* (представлением или восприятием) и *begriff* (понятием); истинное мышление имеет дело только с понятиями, выраженными в словах, и слово и мысль не раздельны и при разделении погибают оба. Махав в его обзоре всех философских систем отводит место даршане Панини, т. е. тому, что мы назвали бы грамматической системой Панини, между пурва-мимансой Джаймини и санхьей Капилы. Другие системы тоже очень подробно трактуют вопросы лингвистики, как делает, например, пурва-миманса, обсуждая вопрос о том, вечен или нет звук — материальный элемент слова.

СПХОТА

Индийские философы выработали идею, не существующую ни в какой другой философии, — идею *спхоты*. Правда, в сутрах Панини слово *спхота* не встречается, но

имя цитируемого им (VI, 1, 123) грамматика Спхотаяны указывает, что оригинальное слово *спхота* существовало до времен Панини. Слово *спхота* (от корня спхут) первоначально должно было обозначать то, что взрывается, вскрывается. Его переводили как *выражение*, *понятие* или *идея*, но ни одно из них не может считаться удачной передачей этого слова. В действительности оно обозначает звук слова как целое и как носителя значения, помимо составляющих его букв. Вопрос о *спхоте* подробно трактуется Мадхавой в его Сарвадаршане-санграхе. Тут, рассмотрев даршану Панини, он прежде всего указывает, что *шабда* (слово), которому учит Панини в его грамматике шабданушасане, в действительности есть то же, что Брахман. «Вечное слово, — пишет он, — которое называют *спхота* и которое без частей, есть истинная причина мира, т. е. Брахман». И прибавляет несколько строк из Брахмаканды Бхартрихари, в которых этот грамматик (умер в 650 г. после н. э.) говорит:

«Брахман без начала и конца, неразрушимая сущность языка, Который развивается в форме вещей и из которого истекает создание мира».

Что же больше можно было сказать о логосе неоплатоников?

Ответ тем, кто отрицает существование подобной *спхоты*, утверждают, что она есть действительный объект восприятия, ибо все люди, слыша слово *корова*, знают, что оно отлично от составляющих его букв. Это показывает, что индусы выработали идею о буквах, и даже гласных, задолго до того времени, как познакомились с буквами семитической азбуки; я могу только удивляться тому, что люди, верившие в старый туземный алфавит, никогда не ссылались в защиту своего мнения на рассуждения о *спхоте*. Если говорят, продолжает Мадхава, что признание (*cognitio*) происходит от отдельных букв слова, то спрашивается: предполагается ли, что эти буквы производят признание в их коллективной форме или в отдельности? В коллективной их форме это невозможно, т. к. каждая буква, раз признанная, исчезает и потому не может составлять целого; в отдельности тоже невозможно, т. к. ни одна одинаковая буква не имеет силы произвести признание значения какого-либо слова. И т. к. буквы (ни в их отдельности, ни в их соединении) не могут произвести признание значения какого-либо слова, то должно существовать что-нибудь другое, посредством чего производится знание, это и

есть *сикхота* — звук, отдельный от букв, хотя и открываемый (revealed) ими. Далее он цитирует из Махабхашью Патанджали: «Что такое слово *корова*? Это слово, будучи произнесенным, производит в нас одновременно признание отвисшего подгрудка, хвоста, горба и рогов». Кайята объясняет это подробнее, говоря: «Грамматики утверждают, что это — слово, отличное от букв, выражающее значение; если бы его выражали буквы, то было бы бесполезно произносить вторую и следующие буквы (т. к. уже первая передала бы нам все, что нужно). Поэтому это — нечто отличное от отдельных букв, передающее значение; вот то, что мы называем *сикхотой*».

Возражающий, однако, не уступает сразу. Он, в свою очередь, задает вопрос, есть ли эта *сикхота* проявляемое или непроявляемое. Если оно не требует проявления, то оно существует всегда, а если требует, то проявляться оно может только в буквах, когда они произносятся; таким образом, снова появляются те же затруднения, которые были указаны раньше по отношению к коллективному или отдельному действию букв. Эта дилемма ставится Бхаттой в его Миманса-шлокаварттике: «Грамматик, утверждающий, что *сикхота* проявляется в буквах при отдельном их произнесении и восприятии, хотя само по себе оно есть единое и невидимое, не избегает этим ни одного из затруднений».

Тут Панини (1, 4, 14), кажется, дает верное решение задачи, устанавливая принцип, что буквы не могут составлять слова, если у них нет на конце приставки (affix), тогда как буквы, как они воспринимаются, просто помогают передавать значение при посредстве условной ассоциации. Это показывает, что условность отношений между звуком и значением вполне признавалась в Индии: называли ли этот звук *шабда* или *сикхота*.

Недостаточно, чтобы буквы были одинаковыми, они должны кроме того следовать одна за другой в известном порядке, иначе слова *vasa* и *sava*, *pava* и *vana* и т. д. передавали бы то же значение, а это не так.

Все это говорится затем, чтобы доказать, что допущение существования *сикхоты* не есть необходимость; но на это мы получаем ортодоксальный ответ, что допущение *сикхоты* необходимо, что все возражения есть не что иное, как хватание утопающего за соломинку, т. к. отдельные буквы никогда не составляют еще слова, как цветы без перевязки не составляют венка или букета. И т. к. буквы не

могут комбинироваться в силу того, что они исчезают, как только их произносят, то мы и должны признать *снхоту* и принять первые буквы открывающими нам невидимую *снхоту*, тогда как следующие буквы служат только к тому, чтобы сделать *снхоту* более и более ясной и проявленной

СЛОВА ВЫРАЖАЮТ SUMMUM GENUS

Установив таким образом свою теорию *снхоты* для каждого слова, философ-грамматик идет дальше и пытается доказать, что в конце концов значение всех слов — это *summum genus* (высший род — сатта), именно чистое бытие, характер которого есть сознание высшей реальности. На замечание, что в этом случае все слова обозначали бы одно и то же, а именно Брахмана или бытие, он отвечает, что в известном смысле это действительно так; но как кристалл окрашивается цветом окружающих предметов, так и Брахман, связываемый различными вещами и отдельно отождествляемый с каждой, потом заменяется различными видами, например, корова, лошадь и т. д.; эти виды прежде всего есть «существование», бытие, сатта, или высший род, как он существует в индивидуумах, да и то только тогда, когда они пребывают в этом феноменальном мире. В защиту такого взгляда приводится другое место из Бхартрихари: «Так как бытие разделяется, как оно существует в коровах и т. д., то оно и называется тем или этим видом в силу его связи с различными объектами; и от этого зависят все слова. Это называют значением стебля и значением корня. Это есть бытие, это есть великий Атман (или Брахман), выражаемый такими приставками (*affixes*), как *шва*, *тал* и т. п., образующими абстрактные существительные, как например *готва* — вид, корова и т. д. Ибо бытие как *summum genus* находится во всех вещах — в коровах, лошадях и т. д., и поэтому все слова, выражающие определенное значение, в конце концов основываются на *summum genus*, на бытии, дифференцируемом различными мыслями и словами, в которых оно пребывает, как например, словами *корова*, *лошадь* и т. д. Если слово *ствол* (пратипадика) выражает бытие, то *корень* выражает состояние (бхава) или, как говорят другие, действия (крिया)». Это напоминает нам рассуждения греков и средневековых логиков. Мой покойный друг Нуаре также пытался доказать, что все слова первоначально выражали действие; к чему я сделаю поправку — они выражали действие или состояние. Если это истинное зерно всякого слова называлось отдельными филосо-

фами великим Атманом (махататма) и *sumtum genus, сотта*, то мы должны вспомнить, что Брахман, согласно веданте, есть истинная сущность, субстанция всего. Это опять-таки констатирует Бхартрихари, говоря: «Истинная реальность известна за ее обманчивыми формами, в словах — за неистинным одеянием; истинная реальность называется, получает название на время, например название *дом Девадатты* имеет зыбкое основание и верно до той поры, пока Девадатта владеет этим домом; но слово *дом* выражает только чистое домохозяйство»*.

ВЫРАЖАЮТ ЛИ СЛОВА РОД ИЛИ ИНДИВИДУУМ?

Признавая, что значение всех слов есть Брахман, мы встречаем в индийской философии две школы: школу Ваджапьяны, утверждающую, что наши обыкновенные слова обозначают род, и школу Вьяди, утверждающую, что они обозначают индивидуальные вещи. Панини считает оба мнения верными, т. к. в одном месте (I, 2, 58) он указывает, что «брахман может обозначать многих брахманов (например, мы говорим, что надо чтить брахмана), а в другом он говорит (I, 2, 64), что множественное всегда обозначает Рама, Рама и Рама, т. е. несколько отдельных Рам.

ВСЕ СЛОВА ОБОЗНАЧАЮТ БЫТИЕ (ТО ON)

Идея, что все слова в конце концов обозначают Брахмана (одно высшее бытие), была необходима вследствие самого характера философии веданты, допускавшей дуализм только как следствие незнания. Поэтому говорится: высшее бытие есть вещь, обозначаемая всеми словами, и оно тождественно со словом; но отношения их, хотя они в конце концов и тождественны, изменяются, как они изменяются в случае двух атманов: *параматмана* (высший или всемирный атман) и *дживатмана* (живая и индивидуальная душа); различие между этими двумя бытиями обуславливается временным незнанием (авидья). Еще в древности (в Майтраяна-упанишаде) мы встречаем стихи, указывающие на это (VI, 22): «Два Брахмана подлежат созерцанию: слово и не-слово и только словом открывается неслово». Таким образом, философы-грамматики пытались доказать, что грамматика, изложение слов, — Шабданушасана, как ее называл Патанджали, есть, подобно всякой другой философ-

* Читай grihatvam вместо grihitam.

ской системе, «средство конечного блаженства, дверь освобождения, очиститель всех наук, наука наук, она первая идет по лестнице, ведущей к конечному блаженству, она — прямой путь среди многих, ведущих к освобождению».

Эта тирада может считаться выражающей взгляды, если не самого Панини, то его последователей, и следует сказать, что если принять его объяснение слова как известного числа букв, заканчивающихся приставкой, то не будет никакой необходимости допускать существование *спхоты*. Изобретатели *спхоты* не поняли того, что сами буквы не имеют независимого существования и могут считаться только результатом научного анализа и что слова существовали задолго до того, как составила сама идея о буквах. Буквы сами по себе не имеют *raison d'être*. *Спхота* действительно есть слово прежде, чем его разложили на буквы, — слово, вырывающееся, высказываемое как целое и нераздельное высказывание, заявление; например, *го* — корова, передающее значение, независимое от какой-нибудь одной буквы или от какой-либо комбинации букв. Хотя с нашей точки зрения идея о такой *спхоте* представляется ненужной, мы не можем не удивляться остроумию древних философов Индии, выдумавших такой термин и видевших затруднения, на которые европейские философы никогда не обращали внимания. Совершенно верно, что буквы как таковые не имеют ни реальности, ни силы и что всякое слово вполне отлично от составляющих его букв, что оно есть нечто нераздельное и неделимое. В таком слове, как *vak*, *vox* (голос), мы имеем комбинацию трех букв *v*, *a*, *k* — комбинацию, которая ничего не выражает, но имеем и неделимое высказывание, выражающее значение только в его нераздельности, и оно может получить состояние (*status*) слова посредством грамматического суффикса, который и делает его органическим целым. Все это верно и теперь признается всеми филологами, хотя философы всех стран, кроме Индии, никогда и не подозревали этого.

Еще важнее идея, что все слова первоначально обозначали Брахмана или бытие (*to on*) и получили свое специальное значение от их отношения к родам или *logoi* в уме Брахмана как творческие типы. Слова не суть названия индивидуумов, а всегда классов и родов, и в качестве названий родов они вечны. Эти *logoi* (типы) существовали до создания мира; мало того, именно они сделали создание возможным. Такова столь многими презираемая философия неоплатоников, основа христианской теории со-

здания; и, конечно, тот факт, что мы находим ее вполне выработанной уже в древней Индии, есть неожиданность и, должен прибавить, неожиданность приятная. Можем ли мы предполагать, что идеи, которые в Греции потребовали такого продолжительного развития мышления, пока они не получили ту форму, в которой мы их знаем в Александрии и позже в Палестине, появились в Индии внезапно и, так сказать, случайно? Не видим ли мы, наоборот, ясно, что и тут, к югу от Гималайских гор, должно было иметь место продолжительное и непрерывное развитие мышления раньше, чем могли созреть подобные плоды? Решится ли хоть один эллинист утверждать, что эти идеи заимствованы у греков? Будет ли хоть один санскритолог так смел, чтобы говорить, будто греки переделали свой логос из ведического *vak* (вач)? Даже если мы не захотим признать этих последних результатов индийского мышления, закончившего свое развитие тем же, чем закончила свое развитие и греческая философия и чем начала христианская философия, если мы даже устраним, как непонятные, слова, которыми начинается четвертое Евангелие: «В начале было Слово», мы все же можем удивляться тому стремлению, которое привело к подобному взгляду на мир, к попытке установить истину, что существует Логос (мысль), что есть смысл и причина в мире, что вся Вселенная полна Брахманом, Вечным и Божественным, не видимым для человеческого глаза, но видимым для человеческого ума. Этот ум, согласно индийской философии, имеет свое истинное бытие в Божественном уме, в котором он живет и движется, в котором он имеет истинное Я, своего Атмана; и этот Атман есть Брахман. Восхождение на подобную высоту, хотя бы нам и пришлось снова спускаться с нее с трепетом и с закружившейся головой, должно было укрепить человеческий ум, должно было оставаться в памяти как зрелище, забыть о котором невозможно, даже в тех низших сферах, в которых нам приходится двигаться в нашей ежедневной жизни и среди наших обыденных занятий. Что касается меня самого, то я обязан заявить, что со дней моей юности я считал знакомство с общим духом индийской философии благословением, блаженством, что оно укрепляло меня в борьбе со всеми противоречиями бытия и мышления, что оно закаляло меня при встрече со скептицизмом и материализмом нашей эфемерной философии. Несомненно, очень легко открывать пробелы в форме и в стиле индийской философии — я имею в виду особенно

веданту — и приводить выражения, с первого взгляда представляющиеся нелепыми. Но такие пробелы и нелепости есть во всех философских системах, даже самых современных. Многие смеются над идеями Платона, над атомами Демокрита или над локализацией души в спинном мозгу или в известных частях головного мозга; но все это принадлежит истории и имело свое надлежащее место в свое время. Историк философии прежде всего обязан попытаться понять мысли великих философов, потом отделить в них постоянное от временного и открыть, если это возможно, ту жилу золота, которая идет в кварцах, удерживать золото и отделить мусор. Почему не прозвести той же операции и с индийской философией? Почему не приблизить ее к нам, как бы далеко она ни казалась нам с первого взгляда? Во всех других странах философия боролась с религией и религия боролась с философией. В одной только Индии они работали согласно; религия получила свободу от философии, а философия заимствовала свою духовность от религии. Нет ли тут чего-нибудь, заставляющего нас думать, напоминающего нам о часто повторяемых словах Теренция: «*Humanī nihil a me alienum puto?*» Великолепное зерно часто скрыто в грубой оболочке, и истинная мудрость часто может скрываться там, где мы всего менее ожидаем ее.

ВЕДАНТА О СПХОТЕ

Теперь нам нужно узнать, что говорят о *спхоте* другие философские системы, потому что совершенно понятно, что идея, известная всем им, не всеми ими признавалась. Шанкара как представитель философии веданты совершенно отказывается признать необходимость *спхоты*. Он признает, что земля и все остальное созданы согласно словам: *земля* и т. п., присущим уму создателя, и при этом задает вопрос, как были присущи эти слова. Начиная, как обычно, с возражений пурвапакшина* (оппонента), он приводит аргумент в пользу признания *спхоты*. Буквы не могут передавать значения: только что произнесенные, они исчезают; они различаются при произнесении их каждым говорящим; не коллективно, ни порознь они не обладают способностью обозначать; последняя буква вместе с впечатлением, остав-

* Веданта-сутры, I, 3, 28. Это один из тех случаев, когда мнение оппонента (пурвапакшина) принималось за собственное окончательное мнение Шанкары или за сиддханту.

ленным в нашей памяти предшествующей, не передадут нам значения слова. Потому должно признать нечто, отличное от буквы, высказывание целого слова, представляющегося сразу как объект нашего умственного понимания. Спхота — вечная, отличная от изменяющихся и исчезающих букв, от спхоты произошло, создано то, что обозначается им, при разговоре она передает другим то, что находится в нашем уме, но всегда облеченное в звуки.

Шанкара, однако, считает признание такой *спхоты* совершенно не обязательным и, чтобы доказать это, возвращается назад и призывает к себе на помощь старого ведантиста Упаваршу, на которого он ссылается также и в других местах (III, 3, 55)*. Этот Упаварша доказывает, что буквы сами по себе составляют слово, т. к., хотя они и исчезают немедленно после их произнесения, их всегда можно снова признать как те же самые, т. е. не только как относящиеся к одному и тому же классу, а как действительно те же самые. Так например, когда слово *корова* произносится два раза, мы не думаем, что произнесены два слова, а что одно и то же слово *произнесено два раза*. Хотя, несомненно, две личности могут различно произносить одно и то же слово, такие различия происходят от органов произношения, а не от внутренних свойств букв. Он считает, что восприятие различия зависит от внешних факторов, но признание его зависит только от внутренних свойств букв. Звук, входящий в ухо (дхвани), может быть различен, сильный или слабый, высокий или низкий, но при всем этом различии буквы признаются теми же самыми. И если скажут, что буквы слова, будучи отдельными, не могут составлять объекта нашего умственного акта, то это не так, т. к. идеи, которые мы имеем о ряде, о лесе, об армии, доказывают, что вещи, охватывающие отдельные единицы, могут быть объектом одного и того же акта познания. Если спросят, почему группы букв, например Пика и Капи, передают различные значения (кукушка и обезьяна), то нам стоит только взглянуть на массу муравьев, которые, пока они двигаются друг за другом в известном порядке, передают нам идею о ряде, но не передают такой идеи, когда они рассеяны без всякого порядка.

Не приводя дальнейших аргументов, Шанкара в конце концов утверждает, что признание *спхоты* не нужно и что

* Тут Шанкара обвиняет Шабарасвамина, знаменитого комментатора пурва-мимансы (I, 1, 5) в заимствовании этого аргумента у Бадараяны.

гораздо проще признать, что буквы слова вступают в постоянные связи с определенным значением и что всегда они представляются в определенном порядке нашему разуму, который, сначала замечая, воспринимая отдельные буквы, наконец понимает весь агрегат их, слово как передающий определенное значение. Мы никогда не воспринимаем *спхоту*, говорит он, и если предполагать, что буквы проявляют эту *спхоту*, то эта последняя, в свою очередь, проявляла бы смысл, значение. Это было бы даже предпочтительнее допущения, что буквы составляют род и как таковой вечны, но в обоих случаях мы ничего не выигрываем от признания *спхоты*, от признания вечных слов, которыми произведены все невечные вещи, каковы боги, коровы и лошади. Итак, мы видим, что хотя теория *спхоты* и отвергается ведантой, вечные свойства слов упорно удерживаются, т. к., по-видимому, это считали существенно необходимым для признания тождественности Брахмана и Слова и признания сотворения мира Брахманом согласно с вечными словами.

ЙОГА И САНКХЬЯ О СПХОТЕ

Философия йоги принимала теорию спхоты; предполагают даже, что она первая выработала ее*, потому что, согласно комментарию, возражения Капилы по поводу *спхоты* были направлены, скорее, против философов йоги, чем против мимансы. Рассуждения Капилы о спхоте имеют почти тот же характер, что и его рассуждения о Господе (Ишваре): существование *спхоты* не может быть доказано, но это не значит, что она не существует. «Если спхота, — говорит он, — обозначает группу букв, составляющих слово, то почему не удовольствоваться этим и не говорить просто о слове (пада) как проявляющем свое значение? Зачем изобретать нечто такое, что никогда не было воспринято и что столь же мало существует отдельно от букв, как лес от деревьев; это в действительности совершенно произвольно предполагается (V, 57)?»

Буквы, с точки зрения Капилы, не вечны (V, 58), т. к. мы сами свидетели их производства, что заметил также и Бадараяна; то обстоятельство, что мы в состоянии признать их как те же самые, доказывает их принадлежность к одному и тому же роду, а совсем не их вечность.

Любопытно, с какой подробностью и логичностью обсуждался в различных школах индийской философии во-

* Гарбе. Философия санкхьи.

прос, который представляется нам чисто грамматическим. Но для индийских мыслителей *спхота* была проблемой не просто грамматической; вопрос о ней непосредственно связывался с вопросом о вечности вед. Такая вечность отрицалась Капилой (Санкхья, V, 46), так в самих ведах говорится, что они произведены: «Он разгорелся и, разгоряченный, произвел три веды». Поэтому, по мнению Капилы, вечность вед может обозначать только не имеющую начала непрерывность, так что даже в начале нового создания порядок слов в ведах остается тем же, как и прежде. Но если, как утверждают последователи ньяи и вайшешики, веды были делом личного существа, вроде Ишвары, то это признается Капилой невозможным, т. к. бытие такого Ишвары, по его словам, никогда не было доказано. Он утверждает, что Господь (Ишвара) мог бы быть только пурушей — освобожденным или неосвобожденным. Освобожденный пуруша — такой, например, как Вишну, не мог бы составить эту громадную Веду, т. к. он свободен от всех желаний, деятельный же и неосвобожденный пуруша не мог бы быть автором вед, т. к. он не обладает всеведением, необходимым для подобного дела.

Но из того, что веды не могли иметь личного автора, не следует делать заключения, что они вечны. То, что называется делом личности, всегда предполагает личность физическую, стало быть, и волю. Простое дыхание личности во сне мы не можем назвать личным делом. А веды, как утверждают, появились внезапно и естественно, как выдыхание высшего Существа, не вследствие какого-либо усилия воли, а вследствие некоторой чудесной силы. Не следует предполагать, что слова веды проявляются, подобно пению птиц, без всякой цели и значения. Нет, они есть средства настоящего знания, и присущая им сила доказывается удивительными действиями, производимыми, например, медицинскими формулами, взятыми из Аюрведы. Это тот же аргумент, который употребляется в сутрах ньяи (II, 68) как очевидное и неопровержимое доказательство действительности вед. Тут все зависит от доказательства опыта, и индусам, древним и современным, трудно представить подобное доказательство; но раз они сами удовлетворяются такими рассуждениями, то мы не имеем оснований возражать им.

НЬЯЯ О СПХОТЕ

Обращаясь к философии ньяи, мы видим, что Готама тоже отрицает вечность звука, т. к., говорит он, у него есть начало и причина, т. к. он есть объект чувственного воспри-

ятия и т. к. известно, что он бывает обманчивым. Кроме того, если бы звук был вечным, мы были бы в состоянии всегда воспринимать его даже раньше его проявления, т. к. нет, насколько известно, никакой преграды между эфиром и нашим ухом (II, 3, 86). Этот эфирный субстрат звука, несомненно, неосязаем (II, 3, 104); но тем не менее он есть нечто, воспринимаемое нашим чувством, чувством слуха, и, следовательно, он должен быть невечным. Истинная вечность вед, по мнению Готамы, состоит в непрерывности их традиции, изучения и пользования, как в прошлых, так и в будущих манвантарах и йогах, тогда как их авторитетность зависит от авторитетности наиболее компетентных личностей. То же самое можно сказать и о мирских словах*. Это последнее положение, конечно, отрицалось философами веданты и возбуждало в них негодование, но оно во всяком случае доказывает, как свободно все индийские философы могли толковать древние священные книги.

ВАЙШЕШИКА О СПХОТЕ

Последователи вайшешики не особенно сильно расходятся с последователями ньяи в вопросе о вечности и авторитетности вед, но метод их рассуждения иной. В последней сутре Вайшешика-сутры (X, 9, 9) говорится. «Объявляется, что авторитетность принадлежит амнае (ведам), ибо они были заявлены Им». То же провозглашается и в третьей сутре *первой книги, на которую ссылается последняя сутра*. Но хотя эта сутра повторяется два раза, относительно ее значения имеются некоторые сомнения, т. к. слова «ибо они заявлены Им», как указывают туземные комментаторы, можно перевести и так: «ибо это объявляется», т. е. «ибо учит долгу (дхарма)». Но в обоих случаях могут быть возражения, те самые, какие предъявлял оппонент (пурвапакша) в веданте и в Мимансака-сутре, — вроде того, что имеются противоречия, тавтология и тому подобные вещи в тексте вед, открываемые некоторыми критиками. Вследствие этого вечность вед оспаривается, и кто бы ни был их автор — человек или божество — сомнительно, чтобы он мог иметь притязания на авторитетность.

В ответ на такое общее осуждение вайшешика указывает (VI, 1, 1), «что во всяком случае в ведах построение сентенций согласно с разумом», т. е., как выразились бы

* Комментарий на ньяю Ватсьяяны изд. Biblioth. Indica; Мюир. — OST, III.

мы, следует по крайней мере признать, что веды — дело разумного автора, а не человека с ограниченным разумом, т. к. неразумный автор не мог бы предложить такого правила: «Тот, кто желает рая, должен приносить жертвы». Такие вещи не могли быть познаваемы в их причинах и следствиях людьми с ограниченным знанием, каковы мы сами. Что бы мы ни думали о подобной аргументации, она во всяком случае уясняет нам, каково было умственное состояние древних защитников откровения. Они доказывали, что так как автор должен быть, по крайней мере, признан разумным существом, то он не мог провозглашать о том, что находится вне сферы познания обыкновенных разумных существ, например, о награде за жертвоприношение в другом мире и вообще о всем, выходящем за пределы опыта. Последователи вайшешики признавали личного автора вед (Ишвару), но это еще не означало признания вечности вед. Для них вечность вед, так же как и для последователей ньяи, есть только их непрерывная традиция (санпрадая); но дальнейшая поддержка мнения об авторитетности вед находится в том факте, что, будучи делом разумного существа — в данном случае Господа (Ишвары), — веды, помимо того, признаны высшим авторитетом длинным рядом великих и величайших людей, которых, без сомнения, можно назвать, если не непогрешимыми, то по крайней мере достойными доверия и авторитетными.

ПРАМЕИ (ОБЪЕКТ ЗНАНИЯ)

Если теперь, после рассмотрения различных мнений философов ньяи и других школ индийской философии относительно силы слов, мы возвратимся к сутрам Готама, то найдем, что в третьей книге он занимается главным образом объектами знания (прамеи), как они устанавливаются средствами знания (праманы); первый вопрос, с которым мы встречаемся тут, будет таков: следует ли считать чувства (индрии) орудиями объективного знания, отличными отя (атмана) или нет?

ИНДРИИ (ЧУВСТВА)

Готама утверждает, что чувства отличны от *атмана*; для того, чтобы доказать это, он аргументирует, что если бы каждое чувство могло воспринимать само по себе, то оно воспринимало бы только свой собственный объект, т. е. ухо — звук, глаз — цвет, кожа — теплоту и т. д. и что поэтому то, что воспринимает все эти впечатления в их совокупности

одновременно в том же объекте, должно быть нечто отличное от отдельных чувств, а именно это должен быть атман или, по другим философским системам, *манас*, (ум).

ШАРИРА (ТЕЛО)

Далее идет вопрос о том, не есть ли тело то же самое, что *атман*, — вопрос, который никак не мог бы задать себе ведантист. Но Готама задает его, по-своему отвечает на него. Этого не может быть, говорит он, т. к. раз тело уничтожается при посредстве сжигания, последствия добрых и злых дел уже не преследовали бы *я* в бесконечном ряду рождений и возрождений. Далее идет множество подобных же возражений и ответов на них; и все они показывают, насколько этот вопрос занимал умы философов ньяи. Некоторые из них указывают на затруднения, доказывающие низкий уровень философского мышления, но другие затруднения такого рода и в наше время не перестают смущать умы философов. Мы встречаем, например, вопрос о том, почему при двойном органе зрения нет двойственности восприятия; далее вопрос о том, почему, если память есть свойство или модус *я*, при одном воспоминании о кислом веществе у нас текут слюни. После того как Готама внимательно исследовал эти вопросы, хотя и не решил их, он показывает, что если тело не есть *атман*, то и *манас* (ум) не может быть понимаем как *атман*.

МАНАС (УМ)

Я есть познающий, знающий, тогда как ум (*манас*) есть только орудие (карана) знания, и при его посредстве внимание устремлено на один только объект одновременно. *Я* вечно, не принадлежит только этой жизни, оно без начала и потому без конца. Тут приводится очень любопытный аргумент, отличный от обычных индийских аргументов, в защиту мнения о нашем предшествующем существовании; для доказательства того, что наше *я* не начинается с нашего рождения на земле, Готама говорит, что улыбка новорожденного могла появиться только при воспоминании о предшествующем опыте. Наши современные психологи и физиологи видят в улыбке и в криках новорожденного просто рефлекторное движение мускулов, а индийский философ объявляет, что подобные движения представляют собой открытие и закрытие цветка лотоса. Когда на подобное мнение замечают, что ребенок не состоит только из пяти элементов, он не есть, так выразились бы мы, тело расти-

тельное, то приводится новый аргумент в том же роде: готовность ребенка к сосанию, которая может быть объяснена только тем, что ребенок в прежней жизни приобрел желание молока. Когда это отвергается как не составляющее доказательства, т. к. и железо движется по направлению к магниту, Готама опять-таки отвечает, что на ребенка нельзя смотреть как на кусок железа. Когда наконец оппонент прибегает к последнему своему ресурсу и ссылается вообще на проявляемое ребенком желание как указывающее на прежнее существование ребенка и когда на это еще раз замечают, что ребенок, подобно всякой другой субстанции, должен обладать свойствами, Готама окончательно отделяется от всех этих оппонентов, утверждая, что желание не есть просто свойства, что они могут происходить только от опыта и от предшествующих впечатлений (санкальпа).

Рассуждения о теле и о субстанциях, из которых оно состоит, — только из земли, или из трех элементов (земли, воды и огня), или из четырех (земли, воды, огня и воздуха), или, наконец, из пяти, т. к. оно проявляет свойства всех пяти элементов, — естественно не представляют для нас никакого интереса. Внимания заслуживает только окончательное решение, т. к. оно ясно указывает, что в некоторых случаях и ньая также признает авторитет вед, как высший; так например, говорится, что тело сделано из земли — почему? «Потому, что так гласит писание» — Шрутипраманьят.

Следующее далее рассуждение о зрении или о луче, исходящем от глаза, и вопрос о том, имеем ли мы одно общее чувство или многие, могут быть довольно интересными для физиологов и психологов, но истинно философского содержания в них немного. Свойства, приписываемые объектам восприятия, не особенно отличны от тел, которые приписываются им в других философских системах, но об этом подробнее мы будем говорить при рассмотрении системы вайшешики.

Гораздо интереснее рассуждение, занимающее остальную часть третьей книги. Она посвящена главным образом природе атмана (*я*), ума (*манас*), различиям между ними и их отношениям к знанию. Тут мы должны припомнить, что *буддхи* (разум), *упалабдхи* (понимание) и *джняна* (знание) употребляются как синонимы. Хотя имеется много проявлений *манаса* — память, вывод, устное свидетельство, сомнение, воображение, мечта, признание, познавание, догадка, чувство удовольствия, желание — но его отличительной чертой

мы назвали бы внимание, или, по объяснению Готама (I, 16), «предупреждение, чтобы знание не появлялось сразу». Это обуславливается вниманием и в некоторых случаях словом. *Внимание* лучше всего передает слово *манас*. Поэтому часто *манас* называют сторожем у двери, не позволяющим ощущениям вторгаться в сознание без всякого порядка и всем сразу. Поэтому, когда мы переводим *манас* словом *ум*, мы не должны упускать из виду его значение в индийской философии; мы не должны забывать, что первоначально *манат* был отличен от *буддхи* (разума), который лучше всего переводить как *свет* — внутренний свет, превращающий темные и неясные впечатления в ясные и светлые ощущения, в восприятие и вообще в знание, или как *разум*, или *понимание*, поскольку оно позволяет нам преобразовывать и понимать смутные впечатления чувств.

Различие философской номенклатуры в английском и санскритском языках по отношению к *манасу* и его разным функциям настолько велико, что перевод почти невозможен, и я отнюдь не могу быть доволен своим переводом. Следует также помнить и то, что один и тот же санскритский термин часто имеет различные значения в различных философских системах. Например, *буддхи* у философов школы ньяи совершенно отличен от *буддхи* философов школы санкхьи. У последних *буддхи* вечен, тогда как Готама прямо говорит, что *буддхи* не вечен. У последователей санкхьи *буддхи* — космический принцип, независимый от *я*, и им объясняется существование света разума в целой Вселенной, тогда как в философии ньяи *буддхи* означает субъективную деятельность мышления при приобретении знания или при освещении и присвоении инертных впечатлений, получаемых чувствами. Это знание может иметь конец, может исчезнуть и быть забыто, тогда как вечная субстанция, подобная *буддхи* последователей санкхьи, может быть игнорируема, непознана, но никогда не может уничтожиться.

АТМАН

Отвечая на вопрос, что есть знание, Готама совершенно ясно говорит в этом месте, что действительное знание принадлежит атману (*я*, душа). Оно не может принадлежать чувствам и их объектам (индрияртха), т. к. знание остается даже тогда, когда чувства подавлены и воспринимаемое ими исчезает. Знание не принадлежит *манасу* который только орудие знания; оно происходит только от соединения атмана (*я*) с *манасом* (вниманием), с одной стороны, и от соеди-

нения *манаса с индриями* (чувствами) — с другой. *Манас* — орудие, а владеющий этим орудием, подобно владеющему топором, должен быть отличен от самого орудия; этот владеющий орудием, по мнению философа ньяи, может быть только *я*, которое в конце концов одно знает, вспоминает, чувствует страдание и удовольствие, желает и действует.

ПАМЯТЬ

Индийские философы не обратили на память (*смрити*) того внимания, которого она заслуживает. Если ее трактуют как средство знания, то подводят под рубрику *анубхавы*, которая бывает непосредственная или посредственная, и тогда ее называют *смрити*. Предполагается, что всякая *анубхава* оставляет впечатление или видоизменение ума, которое может восстанавливаться, оживать. Существует и другое проявление памяти в акте воспоминания или признания; например, когда мы видим человека и говорим: это он, это Девадатта. Тут мы имеем *анубхаву* — знание этого, соединенное с чем-то иным, именно с ним, Девадаттой, восстановленным впечатлением, *санскаррой* или *смрити*. Вопрос о памяти рассматривается подробно, перечисляются различные ассоциации, возбуждаемые или пробуждаемые памятью, как то:

1. Внимание к воспринимаемому объекту.
2. Связь: слово *праман* (доказательство) напоминает о *прамее* — о том, что должно быть доказано.
3. Повторение: человек изучил, узнал несколько объектов вместе, и один из них напоминает ему о другом.
4. Знак, символ: вещь напоминает нам о ее необходимом условии.
5. Признак, напоминающий нам о том, кто имеет этот признак.
6. Подобие: нечто напоминает нам о другом, подобном ему.
7. Обладание: собственность напоминает нам о ее владельце.
8. Принадлежность: спутник царя напоминает нам о царе.
9. Отношение: ученик напоминает нам об учителе или теленок о быке.
10. Последовательность: мысль о росе напоминает об орошении полей.
11. Отсутствие: отсутствие жены напоминает нам о ней.
12. Товарищи по работе: один ученик напоминает нам о соучениках.

13. Противоположность: ихневмон напоминает нам о змее.
14. Высшее достоинство, преимущество: инвеститура священного шнура напоминает нам о главном деятеле этой церемонии — Гуру (учителе).
15. Принятие, полученное, когда, например, дар напоминает о подарившем.
16. Оболочка, прикрытие: меч напоминает о ножнах.
17. Удовольствие и страдание, напоминающие нам о том, кто был их причиной.
18. Желание и отвращение, напоминающее об их причинах.
19. Страх, напоминающий нам о том, чего мы боимся, например о смерти.
20. Нужда, заставляющая нас вспомнить о том, кто может удовлетворить наши нужды.
21. Движение: сотрясение ветки напоминает нам о ветре.
22. Нежность, напоминающая нам о сыне и т. д.
23. Заслуга и наказание, заставляющие нас размышлять о радостях и горестях прежней жизни.

Подобные перечисления очень характерны для индийской философии и в то же время доказывают, что было бы ошибкой приписывать их исключительно философии санкхьи. Ничего не прибавляя к нашему знанию об основных положениях индийской философии, они еще раз показывают нам, сколько труда и умственной деятельности расходовалось на разработку деталей. И при этом, как говорят комментаторы, главным образом имелось в виду возбудить мышление учащихся (сишьявью-тпаданая) к независимой деятельности.

ЗНАНИЕ НЕ ВЕЧНО

Самый важный пункт, который желает установить Готама, состоит в том, что знание, хотя оно и принадлежит вечному *я*, само по себе не вечно, а исчезает, подобно всякому другому акту. Готама также предостерегает против предположения, что мы должны признать несколько *манасов*, т. е. мы, по-видимому, воспринимаем одновременно несколько ощущений, как например, когда мы едим лепешку с разнообразными сладкими приправами; он объясняет, что такая одновременность восприятия только кажущаяся, совершенно так же, как огненный круг, производимый нами, когда мы очень быстро вращаем горящим факелом или когда мы воображаем, что иголка прокалывает одновременно, а не последовательно, один за другим несколько

пальмовых листьев. Наконец, он говорит, что *манас* есть *ану* (бесконечно малый, или, как сказали бы мы, атом).

ДРУГИЕ ОБЪЕКТЫ ЗНАНИЯ

Третья книга занимается первыми шестью познаваемыми и подлежащими исследованию объектами (прамеи), включающими весь аппарат знания, как то: (*ануману*, *я* (душа), *индрии* (чувства), *манас* (ум, центральное чувствительное), *буддхи* (разум) и *шафиру* (тело), и потому в ней излагаются некоторые важные вопросы не только метафизические, но и психологические; четвертая же книга, посвященная остальным шести *прамеям*; 7) *п्राвритти* — деятельность, 8) *доша* — ошибки, 9) *претьябхава* — переселение душ, 10) *пхала* — награды, 11) *дуккха* — страдание и 12) *апаварга* — конечное блаженство, естественно, имеет более практический характер и менее интересна для изучающих проблемы бытия и мышления, но в ней все-таки излагаются некоторые вопросы, о которых следует сказать несколько слов, если мы хотим вполне понять характер и практическое значение философии ньяи.

Хотя и предполагают, что эта система была просто системой индийской логики, но мы уже достаточно говорили о ней, чтобы читатель понял, что она занималась почти всеми вопросами, входящими в сферу религии и философии и что главная ее цель та же самая, что и у других систем философии, а именно — спасение.

ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Один из семи интересных предметов, рассматриваемых здесь, — *претьябхава* — буквально существование после ухода из этой жизни; такое существование доказывается, по словам Готамы (IV, 10), очень просто. Из того, что *я* вечно, следует, что оно будет существовать и после того, что называется смертью. Потом он очень легко расправляется с некоторыми возражениями против такого положения, но ничего не говорит для определения того, что понимается под термином «переселения души», т. е. возрождение в другом мире как человек, как какое-либо другое животное существо или даже как растение.

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОЖЕСТВА

Другой важный вопрос обсуждается Готамой, так же как и Капилой, только попутно; я говорю о существовании Божества. Вопрос этот появляется при обсуждении одной

из проблем буддистов, а именно: произошел ли мир из ничего, и предполагает ли проявление чего-либо уничтожение его причины. Приводится пример: семя должно погибнуть, для того чтобы мог появиться цветок. Готама отрицает это; он напоминает противнику, что когда семя действительно уничтожается, сгорает или перемальвается, цветок не появится. Нельзя также сказать, что цветок, если он не существовал раньше, уничтожает семя, т. к. если бы это было так, то он был бы обязан своим существованием простому разрушению семян. Следовательно, продолжает Готама, т. к. ничего не может произойти из ничего или из чего-либо уничтоженного, подобно семени, то и мир также не мог возникнуть из ничего, и требует признания Господа (Ишвары) как его действительной причины. Такое признание Ишвары, хотя скорее в качестве правителя, чем в качестве Творца мира, подтверждается и тем, что очевидно рассматривается Готамой как прочно установленная истина, а именно: каждый акт человека неизменно производит свои следствия, хотя и не сам по себе, а под надзором и наблюдением кого-нибудь, т. е. Ишвары. Тут мы видим новый аргумент, отличный от аргументов последователей мимансы, а именно: если бы дело продолжало действовать всецело само по себе, то оставался бы необъясненным тот факт, что некоторые добрые и злые дела людей, по-видимому, не получают возмездия. Это, конечно, любопытный способ доказывать бытие Божие именно аргументом, который вообще-то употребляется людьми, желающими доказать несуществование Бога. Но истинная цель Готамы состоит в опровержении буддийской теории пустоты (шунья), небытия как причины мира, и потом в опровержении идеи, будто следствия могут быть случайными. И как Готама не согласен с Гаутамой (Буддой) в том отношении, что он отрицает происхождение мира из ничего, так он не согласен и с последователями санкхьи, утверждающими, что все развившееся из *пракрити* реально только до тех пор, пока оно замечается *пुरुшей*. Он утверждает, наоборот, что некоторые вещи реальны и вечны, а другие нет, т. к. мы действительно видим и их происхождение и их уничтожение. Если мы будем сомневаться в этом, значит, мы сомневаемся в том, что установлено авторитетом всех; и тогда, стало быть, не было бы ни истины, ни лжи. Такой аргумент* для индийского философа некоторая новость, доказывающая,

* Survalaukikapramatva.

что при всей смелости рассуждений индийских философов они уже не настолько отличаются от нас и не совершенно равнодушны к *securus judicat orbis terrarum*.

ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ

Если мы и называем философию ньяи теистической, то мы должны всегда помнить, что такие термины, как «теистический» и «атеистический», навряд ли применимы к индийской философии в том смысле, в каком они употребляются христианами теологами. У нас атеизм обозначает отрицание высшего и абсолютного Существа; а мы видели, что даже так называемый атеизм философии санкхьи не доходил до этого. Он был просто отрицанием Ишвары как деятельного и личного творца и управителя мира.

Но даже и такой личный бог не вполне отрицается последователями санкхьи; они отрицают только то, что при посредстве человеческих аргументов можно доказать его существование; а если он существует, то для философа, по их словам, он был бы только феноменальным проявлением Божества, подлежащим изменению и даже временному исчезновению в конце каждого эона и новому появлению в начале нового эона. Такое божественное Существо, личный Господь (Ишвара) признается доказанным философами ньяи и, можно прибавить, философами вайшешики*.

Например, в Тарка-санграхе прямо говорится, что *атман* (*я*) — это одновременно *дживатман* (личное *я*) и *параматман* (Высшее *я*). Не следует предполагать, однако, что Ишвара (всеведущий Господь) — *параматман*, который есть единый, тогда как *дживатман* — отдельный для каждого индивидуального тела, вечный и всепроникающий. Хотя *параматман* и есть Ишвара, но Ишвара — не *параматман*, а только феноменальное проявление его. Аргумент, который мы встречали и раньше, вполне изложен в сутрах Готама (IV, 19–21). Действия человека, говорится там, не всегда производят следствия. Добрые дела не всегда производят хорошие результаты, а дурные дела — дурные, как должно было бы быть, если бы всякий акт продолжал действовать (карма). Поэтому должна существовать другая сила, видоизменяющая постоянное действие дел, и такой силой может быть только один Ишвара. Этим совсем не отрицается то, что человеческие действия требуются и что

* *Баллантайн*. Christianity contrasted with Hindu Philosophy. Мюир. — OST, т. III.

никаких следствий не произойдет без действия людей; утверждается только, что эти действия не суть единственная причина всего случающегося и что необходимо признание другой силы, Ишвары, для объяснения таких результатов человеческих действий, которые иначе представлялись бы нерациональными.

ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ (ПХАЛА)

Теперь скажем несколько слов о десятом объекте знания, о десятой из *прамей* — о вознаграждении (пхала); этот предмет тут излагается еще раз, хотя и с другой точки зрения. Задается вопрос, каким образом в другой жизни возможны следствия дел, награды и наказания? Так как и добрые и дурные дела совершаются в этой, здешней жизни, то причина, т. е. эти дела, перестают существовать задолго до того времени, как получают их плоды. На это возражение отвечают примером дерева, приносящего плоды долго после того, как его перестали поливать. Но оппонент этим ответом не удовлетворяется, а, наоборот, становится смелее и отрицает, что какое-нибудь следствие могло быть или не быть в одно и то же время. Готама не пугается такой аргументации, по-видимому, буддийской, и снова апеллирует к так называемому здравомысленному взгляду на дело; он говорит, что мы действительно видим процесс производства и уничтожения. Мы каждодневно видим, что ткань, раньше чем она соткана, не существует, потому что никто не будет утверждать, что нитки есть ткань или что ткань есть нитки. Если будут говорить, что производимый деревом плод отличен от плода наших дел, т. к. нет воспринимающего (ашрая) или, как выразились бы мы, нет субъекта, то на это можно ответить, что по отношению к добрым и дурным делам есть постоянный воспринимающий, а именно — я, который один только может воспринимать страдание или радость в этой или в другой жизни.

ОСВОБОЖДЕНИЕ

Рассмотрев значение страдания и высказав убеждение, что все, даже и удовольствие, полно страдания, Готама наконец говорит о последнем из объектов знания — освобождении (апаварга). Как обычно, он начинает с возражений: в этой жизни невозможно уплатить все наши моральные долги, некоторые из жертвенных обязанностей предписываются нам как необходимые до конца нашей жизни и, если скажу на это, что человек освобождается от них к старо-

сти, то еще не значит, что, не способный уже исполнять свои ежедневные обязанности, он не должен исполнять некоторые из них хотя бы только мысленно. Поэтому, если добрые дела продолжают, длятся, то за них будет награда, будет в действительности рай, хотя бы мы смотрели на это как на препятствие для действительного освобождения. Остается поэтому только одно средство — полное уничтожение всех желаний, что может быть достигнуто только знанием истины. Стало быть, знание истины и устранение всех ложных желаний есть начало и конец всякой философии, в частности философии ньяи. Первый шаг к этому — прекращение *аханкары*; термин этот тут употребляется в смысле личного чувства, например желания прекрасных объектов и отвращения к безобразным. Стало быть, и желание, и отвращение одинаково могут быть вырваны с корнем; но Готама раньше объяснения, каким образом можно искоренить желание, происходящее от ложного понимания (митхьяджняна), возвращается к вопросу, обсуждаемому раньше, а именно: существуют ли объекты желания как целое или как части. И тут он излагает учение, характеризующее обе системы, ньяю и вайшешику, — об *ану* (атомах). Если целое постоянно делится и подразделяется, то в конце концов мы придем к нигилизму, а этого не должно быть. Уничтожения быть не может, потому что *ану* (мельчайшие части) — реальность (IV, 8–82) и согласно их природе не могут быть уменьшены или вытеснены из бытия. Против такого существования атомов приводятся потом обычные аргументы, а именно: эфир (или пространство) везде, и если атом имеет фигуру или внутреннюю и внешнюю стороны, то он по необходимости делим. Ответ на это таков: эфир не осязаем и не представляет сопротивления или препятствия, т. е. он не занимает пространства и не мешает другим телам занимать его; в конце концов Готама ссылается на признанное правило индусской философии, что никогда не должно быть *regressio in infinitum*, каковое было бы при попытке разделить атом.

ЗНАНИЕ ИДЕЙ, А НЕ ВЕЩЕЙ

Оппонент — по-видимому, буддист — снова делает смелое обобщение, отрицая существование каких-либо внешних вещей. Он говорит: «Все, что мы имеем, есть знание, а не вещи; ничего отличного от нашего знания или от него независимого для нас не существует». Готама возражает на такое учение (видьяматра) прежде всего потому,

что если бы было невозможно доказать существование внешних вещей, то столь же невозможно доказать и их несуществование. Если мы сошлемся при этом на сны или на образы, производимые миражом или фокусником, то следует помнить, что и сны, подобно воспоминанию, предполагают предшествующее восприятие вещей; даже в том случае, когда мы принимаем что-нибудь за другое, когда мы ошибаемся, мы все-таки принимаем это за что-нибудь; так что ложное знание всегда может быть устранено истинным. Если мы признаем это, то нам остается еще только один вопрос: как сохранить это истинное знание, раз оно приобретено; т. к. нам известно, что знание не вечно, а исчезает. И тут нья внезапно обращается за помощью к йоге и учит, что *самадхи* — упорное, напряженное созерцание — будет верным обеспечением знания вопреки всем внешним препятствиям, причем сама философия ньи сохраняет свою специальную полезность, т. к. ею можно пользоваться для защиты истины против всех на нее нападающих; и в этом случае оказываются полезными даже такие средства, как полемика и ухищрения (софизмы).

Это очень скромное признание для философской системы, с самого начала обещавшей изучающим ее конечное блаженство как высшее вознаграждение. Но принимая во внимание ту грандиозную философскую деятельность, указания на которую мы находим как в древней, так и в новой истории Индии, мы поймем, что философы, опытные во всех искусствах и ухищрениях рассуждения, хотели обеспечить за своими системами то положение, которое несомненно занимала и еще теперь занимает* нья среди признанных систем ортодоксальной философии.

Было бы бесполезно снова повторять рассуждения о предметах знания (см. XIV–XVI), *джати* (бесплодие, ничтожество) — *ниграхастхана* (неодобрительные поступки), о которых подробно трактуется в пятой книге.

СИЛЛОГИЗМ

Есть, однако, один предмет, требующий специального рассмотрения, а именно — силлогизм, или пять членов (см. № VII). Этот предмет всегда возбуждал особый интерес европейских логиков вследствие поразительного сходства, несомненно существующего между ним и силлогизмом Аристотеля и схоластиков. Но с точки зрения индусов сил-

* Коуэль. Report on the Toles of Nuddea, 1867.

логизм, и даже вообще логика, отнюдь не составлял главной цели философии ньяи, да и не составлял ее исключительно достояния. Этот предмет подробно обсуждался в системах веданты и санкхьи и потом также в системе вайшешики, но т. к. он составляет некоторую гордость ньяи, то говорить о нем именно здесь будет всего более уместно*.

Как цвет считался отличительным свойством света, так и знание выдвигалось на первый план как самая характерная черта я. Ньяя смотрит на знание как на нераздельно связанное с я, т. к. это я есть в широком смысле слова причина всякого понятия, выражаемого в речи. Знание, согласно ньяе, есть восприятие или воспоминание. Восприятие опять-таки двоякое: верное или ложное. Верное восприятие представляет вещь такой, какова она есть: серебро, например, как серебро. Это и называется истиной (прама). Ложное восприятие представляет вещь такой, какова она не есть: например, перламутр как серебро. Верное восприятие по философии ньяи бывает, как мы видели, четырех родов: чувственное, выводное, сравнительное и авторитетное, и производится чувством, выводом, сравнением и откровением авторитета. Тут мы снова возвращаемся к средствам знания (праманам), обсуждавшимся вначале; и тут специально обсуждается одна из этих *праман*, а именно: *анумана* (вывод).

Таким образом, следуя сутрам, нам приходится возвращаться назад. Различные системы философии, как мы видели, различаются по числу *праман*, признаваемых ими единственными достоверными путями к знанию.

ПРАМАНЫ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛАХ

Одна прамана (восприятие) — школа чарвака.

Две *праманы* (восприятие и вывод) — вайшешика и буддисты.

Три: восприятие, вывод и слово (откровение) — санкхья.

Четыре: восприятие, вывод, откровение и сравнение — ньяя.

Пять: восприятие, вывод, откровение, сравнение и предположение — Прабхакара (последователь мимансы).

Шесть: восприятие, вывод, откровение, сравнение, предположение и небытие — последователи мимансы.

* См. М.М. Приложение к Законам мышления архиепископа Томсона; *Гарбе*. Theorie des indischen Rationalisten von den Erkenntnismitteln, 1888.

Некоторые признают еще *айтихью* (предание), *самбхаву* (равновесие) и *кешту* (жест).

После рассмотрения чувственного знания, познающего субстанции, свойства и действия, появляется вопрос: каким образом мы можем познавать вещи, не открываемые нам чувствами? Как знаем мы, например, что в горе есть огонь, которого мы не можем видеть, что гора эта вулкан, когда мы видим только то, что гора дымится? Нам нужно запомнить, что существуют три рода *ануманы* (вывод), называемые Ньяя-сутры, II, 34), 1) *пурвават* — вывод из причины, 2) *сешават* — вывод из следствия и 3) *саманьятодришита* — вывод из сосуществования. При первом роде вывода признаком прошлого дождя было вздутие рек, при втором — признаком будущего дождя были муравьи, таскающие свои яйца, а при третьем — признаком движения солнца было то, что мы видели его в разных местах. Знание невидимого, приобретаемое такими тремя способами, называется выводным знанием (анумана); для того чтобы получить его, мы должны, как утверждают, обладать тем, что называется *вьяпти*. Это, как мы видели, наиболее важный термин индийского силлогизма.

Слово это буквально обозначает *проникание, проникновение* (pervasion). *Вьяпта* значит *проникаемый, вьяпья* — то, что проникается, и то, что проникнуто, а *вьяпака* — *проникающий*. Это выражение (проникать) употребляется логиками в смысле неизменного, неразделимого или всеобщего сопутствования. Так, например, морская вода всегда проникнута соленостью, нераздельна с ней, и в этом смысле вьяпья (проникнутая) употребляется как то, что мы называем средним членом силлогизма. Вьяпти (неизменное сопутствование) может иногда считаться общим правилом или общим законом, а в некоторых случаях это просто необходимое условие, *sinequa non*. Таково, например, *вьяпти*: дым проникнут или неизменно связан с огнем или, как сказали бы индусы, *дымность* проникнута *огненностью*, но не *огненность* — *дымностью*. При посредстве индукции мы приходим к *вьяпти*: там, где есть дым, есть и огонь, а не наоборот, где есть огонь, есть и дым. Эта последняя *вьяпти*, для того чтобы быть верной, требует условия (упадхи), а именно: дерево было сырм. Если мы обладаем истинной *вьяпти*, вроде того что *дымность* проникнута *огненностью*, то нам необходимо только рассмотрение (парамарса), чтобы сделать дым, который мы видим поднимающимся из горы, *накшей* — членом нашей *вьяпти*: где есть

дым, есть и огонь. Тогда является и заключение: та гора, на которой показывается дым, имеет в себе огонь.

Все это может показаться европейским логикам очень неуклюжим, но было бы нетрудно перевести это на наш философский язык. Мы легко переоденем Капилу в греческий костюм и сделаем его почти похожим на Аристотеля. Вместо того чтобы сказать, что выводное знание происходит от открытия в объекте чего-нибудь, всегда проникнутом чем-нибудь другим и что проникающий предикат применяется ко всему, предикат чего есть проникаемое, мы можем сказать, что наше знание о том, что S есть P , происходит от того, что мы узнали или открыли, что S есть M , а M есть P . То, что Капила называет *накшей* (членом проникания): например, *дымящая гора*, можно перевести как субъект или *terminus minor* (малая посылка); то, что проникает — *вьяпака* или *садхья* — *огненность*, можно перевести как предикат или *terminus major* (большая посылка); а то, что проникается — *вьяпта* — *дымность*, будет *terminus medius*. Но что мы этим выиграем? Все оригинальное в индийской логике исчезает, а остальное можно будет считать неуклюжим подражанием Аристотелю. *Multa fiunt eadem, sed aliter* (многие делают то же, но каждый по-своему) — и именно это-то по-своему, *aliter*, и составляет главную прелесть сравнительного изучения философии. Даже такие термины, как «силлогизм», или «заключение», здесь неудобны, т. к. они для нас имеют известную историческую окраску и могут дать предмету неверное освещение. Санскритская *анумана*, не совсем то же самое, что греческое *супергазна*, что означает измерение чего-нибудь при посредстве чего-нибудь другого. Это измерение производится посредством того, что мы называем силлогизмом, а индусы описывают как *парамарсу* — попытку найти в объекте что-нибудь, что может быть измеряемо чем-нибудь другим или что может сделаться членом проникновения. В действительности это соответствует отысканию среднего члена *terminus medius*. В системе Капилы (I, 61) главной целью вывода признается трансцендентальная истина, т. е. та истина, которая выходит за пределы наших чувств. Вещи, которые нельзя видеть глазами, познаются посредством вывода: как, например, познается огонь, когда виден только дым. Поэтому Готама определяет результат вывода (I, 101) как знание связного, т. е. как знание, происходящее от перцепции связи или закона. Но опять-таки отношения между проникающим и проникаемым отличны от того, что мы на-

зывается отношениями сосуществования между двумя понятиями. Дальше это будет еще более очевидным. В настоящее же время мы должны помнить, что акт доказательства при посредстве *ануманы* в нашем случае состоит в том, что мы знаем, что в горе есть нечто, всегда проникнутое чем-то другим и неотделимое от чего-то другого: в нашем случае дым всегда проникнут огнем, и, стало быть, гора дымящаяся имеет в себе огонь. Таким процессом мы приходим к *анумити* — результату *ануманы*, или выводному знанию; наша гора — огнедышащая, вулкан. Это все говорится о выводе для нас самих. А далее идет вывод для других.

АНУМАНА ДЛЯ ДРУГИХ

Все последующее взято из учебника Аннамбхатты. «Акт вывода, составления заключения, — говорит он, — двоякий: он совершается или для себя самого или для пользы других. Первый есть средство приобретения знания для себя, и процесс этот таков. Повторяя наблюдения, как в случае кухонной печи и тому подобных случаях, мы вспоминаем правило (*вьяпти*), что когда виден дым, мы видим и огонь. Потом мы подходим к горе и соображаем, есть в ней огонь или нет. Мы видим дым, вспоминаем правило и непосредственно воспринимаем, что сама гора — огненная. Таков процесс, когда мы рассуждаем для себя самих.

Но если нам нужно убедить кого-нибудь другого в том, что на основании вывода мы знаем истину, процесс будет иным. Тогда мы отправляемся от утверждения: гора огненная. Нас спрашивают: почему? И мы отвечаем: потому что она дымится. Потом мы приводим свое основание или большую посылку: все, что дымится, есть огненное, как мы видим, например, в кухонной печи и т. п. Теперь вы замечаете, что гора дымится, и из этого вы заключаете, что я был прав, говоря, что гора — огненная. Это называется пятичленной формой изложения, и каждый из пяти членов называется так*:

1. Утверждение (*пратиджня*) — гора имеет огонь.
2. Основание (*хету*)** — т. к. она дымится.
3. Пример (*удахарана* или *нидаршана*) — взгляните на кухонную печь и припомните о *вьяпти* относительно дыма и огня.

* Ньяя-сутры, I, 32.

** Синонимы *хету* — *ападеша*, *лингa*, *прамана* и *карана*. Вайшешика-сутры, IX, 2, 4.

4. Применение (упаная) — гора дымится.

5. Заключение (нигамана) — стало быть, она имеет огонь»*.

В обоих случаях процесс вывода одинаков, но второй процесс считается более риторическим, более убедительным и потому более полезным в полемике. То, что Аннамбхатта называет заключением для себя самого, буквально соответствует первой форме силлогизма Аристотеля: все, что дымится, — огненное; гора дымится; стало быть, гора — огненная.

Мы не должны, однако, забывать, что вся эта формальная логика для Готама имела только одну цель — описать знание как одно из свойств я, и, т. к. это знание не ограничивается чувственными восприятиями, Готама признает себя обязанным объяснить характер выводного знания и доказать его законность. Его интересует не столько логика, сколько теория познания. Он совершенно ясно понимает нераздельность индуктивного и дедуктивного рассуждения. Формальный логик от времен Аристотеля до наших дней проявляет чисто технический интерес к механизму человеческого мышления; он собирает, распределяет и анализирует функции наших способностей рассуждения, наблюдая за ними. Готама же занимает такой вопрос: каким образом мы знаем то, что не воспринимаем и не можем воспринимать нашими чувствами; каким образом мы можем оправдать выводное знание. С этой точки зрения вполне понятно, что его не могут удовлетворять ни индукция, ни дедукция сами по себе. Дедуктивное рассуждение само по себе может быть полезным для составления *вьяпти*, оно может значительно разнообразить наше знание, но оно ничего не может прибавить к нему. И если, с одной стороны, Готама не может пользоваться дедукцией, т. к. она не учит ничему новому, то, с другой стороны, он не может вполне полагаться и на индукцию, т. к. она не может учить ничему достоверному или необусловленному.

Единственный объект знания, по мнению Готама, есть абсолютная истина (прама). Заключение, к которому приходит путем индукции Аристотель, что животные, имеющие мало желчи, долговечны, может быть названо *вьяпти*. Он приходит к такому заключению таким образом: человек, лошадь и мул (С) долговечны, у человека, лошади и

* Термины вайшешики таковы: 1) *пратиджня*, 2) *ападеша*, 3) *нидафшана*, 4) *анусамдхана* и 5) *пратьямная*.

мула мало желчи (В); стало быть, все животные, у которых мало желчи, долговечны. Рассуждение Готама не особенно сильно отличается от этого, но он выразился бы иначе. Он сказал бы так: там, где мы видим атрибут малой желчи, мы видим также и атрибут долголетия, как, например, у человека, лошади, мула и т. д. Но он не остановился бы на этом. Он считал бы эту *вьяпти* только средством для того, чтобы установить новое правило; он воспользовался бы ею как средством дедукции и сказал бы: «Теперь нам известно, что у слона мало желчи, и потому мы знаем также, что он долговечен». Или возьмем другой пример, когда Аристотель говорит, что все люди смертны; Канада сказал бы, что человечество проникнуто смертностью или что мы никогда не видели человечества без смертности; и если Аристотель заключает, что цари смертны, потому что они принадлежат к классу людей, то Канада, рассуждая для себя, а не для других, сказал бы, что царственность проникнута человечеством, а человечество проникнуто смертностью и что, стало быть, цари смертны.

Было бы нетрудно привести возражения против подобного рода рассуждений, и мы увидим, что и сами индийские философы не замедлили выставить эти возражения и ответить на них. Одно только можно сказать в пользу индийского метода. Если мы будем собирать примеры для составления индукции, если, как в вышеприведимом случае, мы будем говорить о лошадях, мулах людях и тому подобном, то мы, несомненно, все более и более будем приближаться к общему правилу, но мы никогда не будем в состоянии устранить все реальные, а тем более все возможные исключения. Индус, наоборот, утверждая, что там, «где мы видим атрибут малой желчи, мы видим также и атрибут долговечности» и «никогда не наблюдаем долговечности без атрибута малой желчи» и приводя известное количество примеров, и притом только ради уяснения, не допускает реальные, хотя и возможные исключения. Он утверждает как факт, что то, что видит он, видит и другой и таким образом переносит *onus probandi* противного на другую сторону. Индус настолько хорошо знаком с характером индукции, что может сказать словами европейских философов, что из того, что в девяносто девяти случаях правило (*вьяпти*) * оказалось верным, совсем не следует, что оно было

* Satasah sahakaritayor api vyabhikaropalabhed. Ануманакханда. Татва-чинтамани.

верным и в сотом случае. Если, однако, можно доказать, что никогда не бывало, чтобы дым был виден без огня, то взаимосуществование и нераздельная связь дыма и огня устанавливается более прочно, чем их можно было установить каким угодно количеством примеров, когда дым и огонь видимы вместе.

Условия (упадхи), при которых позволительно составить *вьяпти*, — общее и даже всеобщее универсальное правило, сильно занимали умы индусских философов. Множество томов было написано по этому предмету, и не добавляя ничего нового к вопросу о происхождении, они во всяком случае представляют любопытную параллель попыткам европейских философов защитить индуктивное и дедуктивное мышление.

Теперь, по-видимому, навряд ли будет уместно критиковать индуктивный и дедуктивный методы, выработанные индусскими философами. И прежде всего, конечно, следует более подробно их изучить. Возражения, которые выставлялись против них до сих пор, были, конечно, известны и Готаме и Канаде. Следуя своей системе выводить на сцену *пурванакшу* и *уттаранакшу* (возражающего и утверждающего), они выставляли сами всевозможные возражения и подробно анализировали их и отвечали на них. Так, например, европейские ученые указывали, что предложение «где есть дым, есть и огонь», в действительности утрачивает свой универсальный характер* введением примера, «как в кухонной печке». Но индусские логики прекрасно знали, что такой пример не является существенным для силлогизма.

Они смотрели на пример просто как на полезное напоминание для целей полемических, как на иллюстрацию, помогающую памяти, а не как на существенную часть доказательства. Этот пример должен напоминать нам, что мы должны искать *вьяпти* относительно дыма, который мы видим, и огня, который не виден, но предполагается. Поэтому пример является уместным только в риторическом силлогизме или в силлогизме для других. В сутре (I, 35) Готама говорит: «Третий член или пример есть какой-нибудь знакомый факт, который в силу того, что он имеет свойство (характер), неизменно сопутствуемое тем, что

* Риттер говорит, что «два члена аргумента Канады очевидно излишни, т. к. введением примера в третьем универсальность заключения уничтожается». — *Риттер*. История философии, т. IV.

должно быть установлено, устанавливает (в соединении с основанием) существование того свойства, которое должно быть установлено». Поэтому индийская риторика, а не индийская логика ответственна за введение этого третьего члена, т. е. возбуждающего возражения примера; а риторика, хотя и не есть логика, но, как замечает Уотли (Whately), есть отпрыск логики.

Дело в том, что Готама гораздо более заботится о составлении *вьяпти* (проникновения), чем о том, как эта *вьяпти* будет потом служить основой силлогизма, что уже зависит от характера *вьяпти*. Школа Готамы признавала *вьяпти* тройной: *анвая* — *вьятиреки*, *кеваланвайи* и *кевалавьятиреки*. Первая (*анвая* — *вьятиреки*) — присутствующая и отсутствующая — объясняется таким примером: «Где есть дым, там есть и огонь» и «где нет огня, там нет и дыма». Вторая (*кеваланвайи*) — только присутствующая — объясняется таким примером: «То, что познаваемо, то и выражаемо, называемо, а то, чего невозможно выразить, не познаваемо». Третий случай (*кевала-вьятиреки*) объясняется таким примером: «Земля отлична от других элементов, ибо она имеет запах». Тут мы не можем идти дальше, не можем сказать: все, отличное от других элементов, имеет запах, ибо единственным таким случаем (удахарана) будет опять-таки только земля. Но можно сказать, что то, что не отлично от других элементов, не имеет запаха, например вода. Но эта земля не такова, она не непахучая, а стало быть, не неотлична от других элементов, а отлична от них.

Индусские философы обращали также особое внимание на действие *упадхи* (условия), приписываемых *вьяпти*. Так, например, в обычной, знакомой нам *вьяпти*: есть в горе дым, потому что есть огонь, — присутствие сырого топлива было бы *упадхи*, или необходимым условием. *Упадхи* (условие) проникает то, что должно быть установлено (садхья-вьяпака) — в этом случае огонь; но оно не проникает того, что устанавливается (садхана-вьяпака), т. е. дым, т. к. огонь не проникается или не сопровождается непременно сырым топливом, как, например, в случае раскаленного докрасна железного шара, когда действительно имеется огонь без дыма. Стало быть, из того, что есть дым, не необходимо следует, что есть и огонь; или из того, что нет дыма, не следует, что нет и огня. Насколько индусы были способны заниматься такими мелочными рассуждениями, видно из примера, приводимого Баллантайном в его лекциях о философии ньяи, основанных главным образом на Таркасан-

грахе: «Постоянно сопровождать то, что должно быть установлено (садхья-вьяпакатва), значит не быть противосущностью (апратиёджитва) какого-нибудь абсолютного небытия (атьянтабхава), имеющего тот же субъект присущности (subject of inhesion — Samanadhikarana), как и тот, который должен быть установлен. Не быть таким постоянно сопровождающим аргумент (садхьяна — вьяпакатва) — значит быть противосущностью (пратиёджитва) некоего абсолютного небытия (не невозможно), пребывающего в том, что владеет свойством, предъявляемым как аргумент».

Перевод этот принадлежит не мне, а покойному д-ру Баллантайну, которому помогали распутывать эту паутину логики ньяи пандиты ньяи (ученые, занимающиеся ньяей) санскритской коллекции в Бенаресе. Для такого подвига действительно необходима подобная помощь туземных ученых.

ДАТА СУТР

К счастью, по отношению к философии вайшешики или, лучше сказать, по отношению к сутрам вайшешики, мы можем определить дату, позднее которой нельзя предполагать времени их составления. В 1885 году профессор Лейман, известный своими ценными исследованиями по литературе джайны, напечатал в *Indische Studien* (XVII) статью «Древние отчеты о ересь джайнов». В числе различных ересей, о которых упоминается тут, шестая (ст. 121), как рассказывают, была основана авторами Вайшешика-сутты, из рода Chaulu, и потому называлась Chauluga*. Если возникает сомнение, что тут имеются в виду сутры вайшешики, то это сомнение сразу рассеивается указанием на так называемые 144 пункта этой системы, упоминаемые Джинабхадрой, которого профессор Лейман относит к VIII в., и, наверное, она не позднее. Правда, это не особенно большая древность, но если принять во внимание время составления сутр санкхьи, относимых теперь к XIII в., то даже такая дата, если она достоверна, имеет известную ценность. Но мы можем еще дальше отодвинуть ее. Харибхадра, бывший сначала брахманом, а потом обратившийся к джайнизму, оставил сочинение под названием «Шаддаршанасамуччая-сутры», в котором имеется краткое извлечение из шести даршан, и даршана вайшешики тут считается шестой; в ее описании мы тоже встречаем самые важные из терминов вайшешики. Этот небольшой, но очень важный текст напечатан в первом томе *Giornale della Societa Asiatica Italiana* в 1887 году, и санскритология многим обязана профессору Пюини за этот и другие ценные вклады в литературу о джайнах. Харибхадра умер в 1055 году эры Вира, т. е. в 525 г.

* Не имеется ли тут в виду аулука?

Samvat, или в 528 г. после н. э. Это свидетельствует, что сутры вайшешики не моложе карик санкхьи, если не старше их; любопытно отметить то, что во времена Харибхадры количество философских систем (шести даршан) было уже прочно установлено. Описав системы 1) *бауддхи*, буддийскую, 2) *ньяи* (найяики), 3) *санкхьи*, 4) *джайны*, 5) *вайшешики* и 6) Джаймини (Gaiminiya), он замечает, что если некоторые считают систему вайшешики не вполне отличной от ньяи, то было бы только пять ортодоксальных систем (астика), но и в этом случае число их может быть дополнено системой lokayita (sic!), и он переходит к изложению этой системы, которая, конечно, не *астика* (не ортодоксальная), а наоборот, решительно *настика* (еретическая). Любопытно отметить, что и тут веданта, а также и йога, не упоминаются последователями джайны, хотя по вышеобъясненным причинам мы не имеем права из этого делать то заключение, что в это время эти философии еще не были приведены в систематическую форму, подобно другим даршанам. Из этого места сочинения Харибхадры мы узнаем, что в начале VI в. ньяя, санкхья, вайшешика и пурва-миманса составляли предмет научного изучения последователей джайны, и мы можем надеяться, что изыскание рукописей этой системы принесет нам новые открытия и уяснит хронологическое развитие философских исследований в Индии.

ДАТЫ ПО ТИБЕТСКИМ ИСТОЧНИКАМ

Когда мы узнаем что-нибудь больше относительно источников, из которых тибетские писатели заимствовали свои сведения об индийской литературе, мы, может быть, будем в состоянии уяснить себе вопрос о датах индийских философских систем. Правда, что введение в Тибет буддизма произошло только в VIII в., но переводчики санскритских оригиналов: Шанти, Ракшита, Палма Самбхава, Дхармакирти, Дипамчара Шриджняна и другие — могли иметь сведения более ранние. В отчете* о царе Канишке (85–106 после н. э.) и о его большом соборе под председательством Васумитры и Пурнаки мы читаем, что в то время в Кашмире был буддист по имени Сутра, который созвал большую конгрегацию буддистов, во главе которой был мудрец Дхармаракшита, и утверждают при этом, что он принадлежал к школе вайшешики. Это доказывает существование

* JBTS, т. I.

философии вайшешики в I в. после н. э. — дата, столь сомнительная, что мы не решаемся принять ее до тех пор, пока не знаем, на основании какого познания принимали ее тибетские писатели. Она указывается Sumpaḥi Choijung, и тот же автор говорит, что после смерти Канишки богатый домохозяин по имени Яти, живший на севере в Асвапаранта, пригласил Васунетру, монаха школы вайшешики, из Мару на Западе, и другого, Гошу Самгу из Бактрии, и содержал туземное духовенство, триста тысяч монахов, в течение десяти лет.

КАНАДА

Хотя ньяю и вайшешику часто считают системами родственными, но мы, рассмотрев философию Готама, должны для полноты дать хотя бы общий очерк системы Канады. В этой системе не особенно много оригинального и, по-видимому, она даже предполагает знакомство с другими системами. Даже теория атомов (ану), которую вообще считают свойственной ей, была, очевидно, известна и ньяе, хотя более полно она развита в вайшешике. Система Канады начинается с обычного обещания учить тому, из чего проистекает высшее благо, и тому, что Канада называет *дхармой* (заслуга). От особого рода заслуги и происходит, по его словам, истинное знание известных *падартх* (категории), а от этого — опять-таки высшее благо. Категории, о которых мы говорили раньше как о части философии ньяи, обнимают все царство знаний. Они включают: 1) субстанцию (дравья), 2) свойство (гуна), 3) действие (карма), 4) род или общее (саманья), или то, что составляет род, 5) виды или особенности (вишеша), или то, что составляет индивидуальное, 6) проникновение или нераздельность (самавая) 7) по мнению некоторых, и лишение или отрицание (абха-ва). Эти категории следует рассматривать при посредстве их сходства и различий, т. е. указывая, как они различаются и в чем они схожи. Тут мы действительно имеем нечто более близкое к категориям Аристотеля, чем *падартхи* Готама; предполагается, что эти категории содержат перечисление всего, могущего быть названным, т. е. всего познаваемого. Если идет спор о числе категорий Аристотеля, то нечему удивляться, что и категории Канады постигла та же участь. Всегда был спорным вопрос, может ли занимать место среди категорий *абхава* (несуществование), а некоторые философы хотели к этим категориям прибавить еще две: *шакти* (потенция) и *садришью* (подобие).

СУБСТАНЦИИ

1. Последователи вайшешики признают следующие субстанции: земля (притхиви), 2) вода (апах), 3) свет (теджас), 4) воздух (ваю), 5) эфир (акаша), 6) время (кала), 7) пространство (диш), 8) я (атман), 9) ум (манас). Эти субстанции не могут существовать без свойств так же, как свойства не могут существовать без субстанций. Первые четыре из перечисленных субстанций вечны или не вечны и существуют в форме атомов (ану), или в форме вещественных тел. Невечные субстанции — неорганические, органические и органы чувств. Импульс дал атомам Бог, и в этом определенном и ограниченном смысле вайшешнику следует признать системой теистической. Бог есть Атман в его высшей форме. В низшей же форме он есть индивидуальная душа. Первый — единый и единственно единый, а последних — бесчисленное количество.

СВОЙСТВА

II. Главные свойства этих субстанций таковы: 1) цвет (рупа) земли, воды и света, 2) вкус (раса) земли и воды, 3) запах (гандха) земли, 4) осязание (спарша) земли, воды, света и воздуха, 5) число (санкхья), при посредстве которого мы воспринимаем одного или многих, 6) протяжение или количество (паримана), 7) индивидуальность или раздельность (притхактва), 8) соединение (санйога), 9) разделение (вийога), 10) первенство (паратва) *, 11) позднейшее (апаратва), 12) мысль (буддхи), 13–14) удовольствие и страдание (сукха — духкха), 15–16) желание и отвращение (иччхадвешау), 17) ** воля, усилие (праятна).

ДЕЙСТВИЯ

III. Главные действия, оказывающие влияние на субстанции, таковы: 1) бросание вверх (аткшепана), 2) бросание вниз (авакшепана или апа), 3) сжатие (акункана), 4) расширение (утсарана или прассарана) и 5) ходьба (гамана). Эти действия или движения иногда отождествляются с *санскарами* или приводятся к ним. Перевести слово *санскары* трудно, его переводят обыкновенно как *расположение* или

* В некоторых списках от 11–15 идут тяжесть, жидкость, вязкость и звук. Остальные гуны воспринимаются только умственными органами, а не органами чувств.

**Тут опять-таки некоторые авторитеты прибавляют добродетель (дхарма) и порок (адхарма), способность или расположение (санскара) и воображение (бхавана).

инстинкт в применении к одушевленным и неодушевленным телам. Эти санскары* играют важную роль в системах санкхьи, буддизма (бауддха). В Таркадипике слово *санскара* заменяется даже словом *джати* (gatiḥ Samskaratmika bhārati), т. е. природа или прирожденная особенность, а в Таркасанграхе она представляется как тройная (веджах, бхавана и стхитистхапаках).

В следующих сутрах Канада пытается указать некоторые черты, общие трем категориям субстанции, свойства и действия и другие черты, свойственные только двум или только одной. При этом обсуждении он часто останавливается на производимых ими действиях и в следующем уроке рассматривает значение причины и следствия, а также рода, вида и индивидуума. Возможно, что название *вайшешика* было дано системе Канады от различий (вишеши), устанавливаемых им между субстанциями, свойствами и действиями, а может быть, и от *вишеша* как названия индивидуальных вещей, примененного потом к атомам. Но при отсутствии решительных доказательств это должно теперь оставаться нерешенным.

ПРИЧИНА

Что касается причины и следствия, то Канада замечает, что причина предшествует следствию, но, для того чтобы быть истинной причиной, она должна быть постоянным antecedentом и следствие должно безусловно следовать за ней. Тут очень важное различие между *kāraṇa* и *kāgala*, на которое не обращают часто внимания. *Kāraṇa*, хотя и может обозначать причину, собственно говоря, есть только орудие. Например, при рубке дерева топор есть *kāraṇa* (орудие), но не *kāgala* (причина). Причины, по мнению Канады, бывают трех родов: внутренние, невнутренние и орудия. Нити, например, есть внутренняя причина ткани, шивание нитей — не внутренняя, а человек — орудие.

ИССЛЕДОВАНИЕ СВОЙСТВ

Во второй книге Канада рассматривает свойства земли, воды и т. д. Он, подобно другим философам, приписывает земле четыре свойства, воде — три, свету — два и воздуху — одно. Это главные и характерные свойства; позже упоминается и о других, составляющих для земли всего четырнадцать свойств, каковы: цвет, вкус, запах, осязание,

* См. *Гарбе*. Санкхья.

число, протяжение, индивидуальность, соединение, разъединение, род, вид, тяжесть, жидкость и постоянство (II, 1, 31). Свойства, приписываемые Господу (Ишваре), — число, знание, желание и воля. По отношению к воздуху, как к невидимому, Канада прибегает к осязанию как к доказательству его существования, а также к шелесту листьев; и он делает это для того, чтобы доказать, что воздух не есть единый. Любопытно то, что Канада объясняет, что не имеется видимых признаков воздуха (II, 1, 15), что существование его должно быть доказано выводом и откровением (II, 1, 17), и, пользуясь этим случаем для того, чтобы доказать, так сказать, попутно существование Бога (II, 1, 12), он говорит тут: «Дело и слово есть знаки субстанционального бытия существ, отличных от нас». По крайней мере, именно так читают комментаторы эту сутру и к числу отличных от нас существ относят не только Бога, но и вдохновенных мудрецов. По-видимому, довольно трудно понять, каким образом такие вещи, как земля и имя земли, могли считаться делом мудрецов, но что касается Бога, то, по-видимому, несомненно, что Канада считает себя способным доказать Его существование, Его всемогущество и всеведение при посредстве двух фактов: 1) существует его имя и 2) существуют его дела, воспринимаемые чувствами.

Непосредственно после этого Канада переходит к доказательству эфира (акаша), указывая на то, что он должен существовать для объяснения существования звука, который есть свойство, и как таковое требует субстракта, вечной и специальной субстанции, как это доказано раньше. Более подробно вопрос о звуке снова обсуждается в сутре II, 2, 21–37.

Потом делается различие между свойствами — характерными и случайными. Например, когда одеяние надушено цветом, то запах будет только случайным свойством одеяния, тогда как тот же запах есть характерное свойство земли. Так же теплота — характерное свойство света, холод — характерное свойство воды и т. д.

ВРЕМЯ

Время — одна из вечных субстанций — признается проявляющим свое существование такими признаками, как первенство, последовательность, одновременность, медленность и скорость. Аргументы за субстанциональность воздуха и эфира применяются также и ко времени, которое едино, тогда как его разделения на прошлое, настоя-

щее и будущее, на зимнее, летнее и осеннее время обуславливаются внешними обстоятельствами, движением солнца. Само же по себе время едино, вечно и бесконечно.

ПРОСТРАНСТВО

Пространство опять-таки доказывается нашим восприятием: далека одна вещь от другой или близка к ней. Так же как и по отношению ко времени доказывается, что пространство едино; кажущееся его разнообразие, различие: восток, юг, запад и север — зависит также от внешних обстоятельств от восхода и заката солнца. Пространство, подобно времени, едино, вечно и бесконечно.

До сих пор Канада занимается главным образом внешними субстанциями, их свойствами и деятельностью; потом, согласно принятому порядку, он переходит к рассмотрению восьмой субстанции — атмана (*я*), первой в списке его шестнадцати *падарпх*. Подобно Готаме, Канада также доказывает, что атман должен быть отличен от чувств; т. к. чувство воспринимает, замечает каждое только свой собственный объект, а именно: 1) чувство слуха — звук, 2) чувство обоняния — запах, 3) чувство вкуса — вкус, 4) чувство зрения — цвет и 5) чувство осязания — прикосновение, — то из этого следует, что должно быть нечто иное, воспринимающее, замечающее все их. В других философских системах эта функция приписывается, по крайней мере в первой инстанции, уму (манас). Кроме того, органы чувств — только орудия и как таковые они бессознательны и требуют деятеля, который и управляет ими. Если мы видим несколько искусно управляемых колесниц, то мы знаем, что там должен быть возница. То же применяется и к чувствам тела и к *я* и доказывает, что чувства сами по себе не могут совершать работы, результат которой признание (*cognitio*). Защищая такой аргумент против всех возможных возражений, Канада, следуя примеру Готамы, входит в обозначение вопроса о пригодности и непригодности аргументов и в особенности в рассмотрение того, что есть *вьяпти* — неизменное сопутствование, могущее служить истинной основой силлогизма.

МАНАС

Но он скоро оставляет этот предмет незаконченным и переходит к рассмотрению *манаса*, девятой, и последней, из *дравьев* (субстанций). Для него *манас* совершенно то же, что для Готамы, который трактует его как шестой из пред-

метов познания (прамеи). Тут, как мы говорили, манас следует переводить скорее словом *внимание*, чем словом *ум*.

АНУ (АТОМЫ)

Теория атомов (ану) считается оригинальной для Канады, ее считают даже отличительной чертой его философской системы. Ану в его системе занимают место танматр философии санкхьи. Хотя идея об атомах была известна и философии ньяи (Ньяя-сутры, IV, 2, 4–25), но вполне разработана она в системе вайшешики. Канада доказывает, что должна существовать малейшая вещь, не допускающая дальнейшего разложения. Без такого допущения мы имели бы *regressus ad infinitum* — самый неодобрительный процесс, по мнению всех индийских философов. «Гора, говорит он, — была бы тогда не больше горчичного семени». Канада считает эти малейшие и невидимые частицы вечными сами по себе, но не вечными как агрегаты. Как агрегаты они опять-таки могут быть организованными, органами и неорганическими. Так например, человеческое тело — организованная глина, способность обоняния — земляной (состоящий из земли) орган, а камни — неорганические агрегаты.

Несомненно, очень соблазнительно приписать теории Канады греческое происхождение. Но предположите, что атомистическая теория действительно заимствована из греческих источников, не странно ли было бы, что атомы Канады предполагаются никогда не принимающими видимых измерений до тех пор, пока не происходит соединение, комбинация трех двойных атомов (тряянука), тогда как ни простые, ни двойные атомы невидимы сами по себе? У эпикурейцев я не помню ничего подобного, и это, мне кажется, придает совершенно оригинальный характер взглядам Канады на природу атомов.

Канада говорит, что вода в состоянии атомов вечна, а как агрегат преходяща. Существа в царстве Варуны (бога моря) организованы, вкус — орган водяной (состоящий из субстанции воды), а реки — вода неорганическая.

Свет опять-таки в состоянии атомов вечен, а как агрегат преходящ. Органические светящиеся тела имеются в солнце, зрение или видимый луч есть орган света, а горящий огонь неорганический.

Воздух опять-таки и атомистический и агрегат. Духи как воздушные существа и т. п. — воздух организованный; осязание в коже — воздушный орган, ветер — воздух неорганический. Тут, по-видимому, мы имеем нечто подоб-

ное учению Эмпедокла. Но хотя и можно открыть в философиях Канады и Эмпедокла похожие идеи, форма, принимаемая ими в Индии, характерно отличается от их греческой формы.

Эфир всегда вечен и бесконечен. Чувство слуха — эфирный орган, некоторые же предполагают, что эфир действительно в ухе.

Что касается атомов, то предполагается, что они составляют сначала агрегаты из двух, потом из трех двойных атомов, потом из четырех и т. д. Отдельные атомы неразрушимы, а двойные, тройные и вообще составные атомы по своей природе подлежат разложению и в этом смысле — разрушению, уничтожению. Атом сам по себе невидимый, сравнивается с шестой частью частицы (атома) солнечного луча.

САМАНЬЯ

IV. Что касается *саманьи* (общее), четвертой из категорий Канады, то предполагается, что она вечна, есть общее достояние нескольких и пребывает в субстанции, в свойстве и в действии. Она различается по степени как высшая и низшая. Высшая *саманья* или, как выразились бы мы, высший род (джати) — это *сиддха* (простое бытие), позже дифференцируемое условиями или ограничениями (упадхи) и развивающееся во многие подчиненные виды. Буддийские философы отрицают, конечно, существование такой категории и утверждают, что весь наш опыт имеет дело только с отдельными объектами.

ВИШЕША

V. Эти отдельные объекты входят в пятую категорию Канады (вишеша), в ту категорию, которая составляет индивидуальность или отдельность какого-либо объекта. *Вишеша* тоже предполагается пребывающей в вечных субстанциях, так что, по-видимому, она понималась не как простая абстракция, но как нечто реальное, что существует и что может быть открыто при посредстве анализа или отвлечения, абстракции.

САМАВАЯ

VI. Последняя категория, с которой мы встречались неоднократно и раньше, свойственна только одной индийской философии. *Самавая* переводится как *присущность* или нераздельность. У Канады самавая также отлична от простой связи (саньюга): например, между конем и наезд-

ником или между смешанными вместе молоком и водой. *Самавая* существует между нитями и тканью, между отцом и сыном, между двумя половинами и целым, между причиной и следствием, между субстанциями и свойствами; они взаимозависимы и потому нераздельны.

Хотя такое отношение известно не только индийской философии, оно не имеет нигде, кроме индийской философии, особого названия, хотя какой-нибудь термин вроде *самаваи* был бы очень полезен в философских рассуждениях. Отношения между мыслью и словом, например, есть не *саньйога*, а *самавая* — нераздельность.

АБХАВА

VII. В добавление к этим шести категориям некоторые логики признают еще одну отрицательную категорию — *абхаву* (отсутствие). Они делят эту категорию тоже по родам: 1) *праджабхава* (прежнее небытие), применяемая, например, к ткани, прежде чем она соткана; 2) *дхванса* (последующее небытие); например, когда кувшин, после того как его разбили, уже не существует как кувшин; 3) *атьянтабхава* — абсолютное небытие, невозможность; например, сын бесплодной женщины и 4) *аньёньябхава* — взаимное отрицание или взаимное различие — примером которого могут служить вода и лед.

Может казаться, что вайшешика — система довольно бессвязная и несовершенная; до известной степени это так и есть. Предполагая знание системы ньяи, она часто повторяет ее положения, хотя буквально и не цитирует. Мы навряд ли можем представить себе, чтобы сутры вайшешики аргументировали против *упаманы* (сравнения) как отдельного орудия знания, как отдельной *праманы*, дополняющей *пратьякшу* (чувствование) и *ануману* (вывод), если бы некоторые другие школы не считали *упаману* (сравнение) независимым средством знания; такой школой была, как мы видели, ньяя, которая, однако, не была предшественницей философии вайшешики. Канада отнюдь не отрицает того, что сравнение — путь, по которому знание может прийти к нам, он только полагает, что это путь не независимый, что его должно считать ответвлением другого и более широкого пути, т. е. *ануманы* (вывода). Вероятно, того же мнения он держится и относительно *шабды*, будем ли мы принимать этот термин в смысле вед или заявления признанного авторитета, т. к. признание такого авторитета предполагает, как он справедливо полагает, предва-

рительный вывод. В этом отношении он отличается от чарваки, прямо отрицающей авторитет вед, тогда как Канада в нескольких местах ссылается на них.

Подобный же случай мы встречаем в Ньяя-сутрах Готама (I, 16). Тут, по-видимому, без всякого определенного основания Готама в отдельном афоризме говорит, что *буддхи* (ум, понимание), *упалабдхи* (восприятие) и *джняна* (знание) по своему значению не различаются. Зачем бы он говорил это, если бы не хотел выразить своего протеста против кого-то другого, который учил, что они имеют различные значения? Этим другим мог быть только один Капила, утверждавший, как мы видели, что *буддха* — это развитие *пракрити* (неразумной природы) и что сознательное восприятие, понимание (санвид) появляется только вместе с пурушей. Но и тут опять, хотя Готама, по-видимому, имеет в виду положения школы санкхьи, мы не имеем права на этом основании утверждать, что сутры санкхьи существовали раньше составления сутр ньяи. Мы имеем право сказать только то, что эти две системы, подобно всем другим системам индийской философии, произошли от общего наслоения мышления, при котором подобные мнения занимали умы разных мыслителей до того времени, пока не установились окончательные результаты и пока они не были запечатлены такими названиям, как санкхья или ньяя, или именами Капила и Готама, и во всяком случае задолго до того времени, когда были составлены сутры санкхьи в той форме, в какой мы их знаем.

ШЕСТЬ СИСТЕМ

Нужно отметить, что эти шесть — или семь, если присоединить к ним систему бархаспаты, — систем философии, хотя и отличаются одна от другой и критикуют одна другую, имеют тем не менее столько общего, что мы можем понять их только в том случае, если будем считать их продуктами одной и той же почвы, хотя и обрабатываемой разными руками. Все они обещают учить о природе души и о ее отношении к Высшему Существо или к Божеству. Все они хотят дать средства познания природы этого Высшего Существа и через такое познание проложить путь к высшему счастью. Все они высказывают одинаковое убеждение, что в мире существует страдание, которое есть нечто неправильное, которое не имеет права на существование и потому должно быть устранено. Хотя во всех шести так называемых ортодоксальных системах заметно сильное

религиозное настроение, все они принадлежат к той фазе мышления, при которой многие ведические боги давно уже были заменены верованиями в Высшее Божество (Праджапати) и когда даже и эти фазы были оставлены и уступили место вере в Высшую Силу, или Божество, не имеющее другого имени, кроме Брахмана или *сам* («Я есть то, что я есмь»). Сами индусы, конечно, различают эти шесть ортодоксальных систем. У них нет слова для выражения понятия *ортодоксальный*; мы видели даже, что некоторые из этих систем, хотя они и атеистические, считаются, однако, позволительными, допустимыми, потому что они признают авторитет вед. Поэтому название *ортодоксальный* мы можем заменить названием *ведический*; если атеизм и кажется нам несогласным с ведизмом или с ведической ортодоксией, то следует помнить, что для индийских философов атеизм означал нечто отличное от того, что это слово означает у нас. Оно означает отрицание деятельного, занятого, личного или очеловеченного Бога — того, кого называли Ишварой (Господь). Но индуские философы признавали за ним и выше него Высшую силу, которую и называли Брахманом, или Параматманом, или Пурушей. Отрицание этой реальности делало человека *настиком* (настоящим еретиком), таким, который говорил об этом невидимом, но вездесущем Существо: «На асти» — «Его нет», «Он не существует». Поэтому Будда, так же как и Брихаспати (чарвака), был *настикой* (еретик), тогда как йога и санкхья — первая, как *сешвара*, т. е. с Ишварой, а вторая — *анишвара*, т. е. без Ишвары, первая теистическая, а вторая атеистическая — могли признаваться ортодоксальными, или ведическими.

Сами индусы вполне ясно понимали, что их философские системы отличаются одна от другой во многих существенных пунктах и что некоторые из них выше других. Мадхусудана, очевидно, признавал веданту лучшей из всех философских систем; так же думал и Шанкара, лишь бы только ему позволено было толковать сутры Бадараяны согласно принципам его неуклонного монизма. Мадхусудана, как мы видели, считал санкхью и йогу вполне отличными от двух миманс, от ньяи и вайшешики, и относящимися скорее к преданию (смрити), чем к откровению (шрути). Виджнянабхикшу, философ, обладавший значительной широтой взглядов, вполне признавал различие между шестью философскими системами, старался открыть за ними и в них общую всем им истину и указать, как их можно изу-

чать вместе, или, лучше сказать, последовательно, и как все они имеют в виду вести изучающего по пути к истине.

В предисловии к сутрам санкхьи, прекрасно изданным и переведенным профессором Гарбе, Виджнянабхикшу говорит:

«Когда мы читаем в Брихадараньяка-упанишаде (II, 4, 5, и ГУ, 5, 6), что *я* должно быть видимо, слышимо; взвешиваемо и созерцаемо, то очевидно, что слышание и все остальное указываются как средства прямого, непосредственного созерцания, при посредстве которого может быть осуществима высшая цель человека. Когда задается вопрос, как можно достичь этих трех вещей, то предание (смрити) даст ответ: «Оно (*я*) должно быть слышимо из слов вед, должно быть взвешиваемо надлежащими аргументами и после этого должно быть непрерывно созерцаемо. Таковы средства созерцания, видения *я*.

Созерцаемо — это значит: при помощи средств, предлагаемых философией йоги. Из разных мест вед известны три вещи: 1) высшая цель человека, 2) знание, необходимое для ее достижения и 3) природа атмана (*я*), составляющая объект этого знания.

Намерение Возвышенного проявилось в учении Капилы (в его шестиглавном учебнике) о *вивеке* или о различии между *пурушей* и *фракрита*; все аргументы его поддерживаются откровением (шрути).

Если на это возразят нам, что у нас уже имеется логическое изложение этих предметов в системах ньяя и вайшешики, делающее санкхью излишней, и что навряд ли возможно, чтобы и та и другая (с одной стороны, санкхья, а с другой — ньяя и вайшешика) были средствами к истинному знанию, если при этом принять во внимание, что каждая из них представляет *я* в разной форме: ньяя и вайшешика как обладающего свойствами, а санкхья как не обладающего ими, и таким образом противоречат друг другу», — то на такое возражение мы ответим: «Нет, никоим образом». Санкхья не делается излишней от того, что существует ньяя и вайшешика, и они не противоречат друг другу. Они отличаются друг от друга только тем, что ньяя и вайшешика трактуют об объектах эмпирического знания, а санкхья — о высшей истине. Ньяя и вайшешика, следуя обычному мнению, что *я* чувствует радость и страдание, имеют целью только первые шаги к знанию, а именно — признание атмана как отличного от тела, т. к. сразу, одним скачком невозможно войти в сферу самой отвлеченной мудрости.

Знание этих предварительных школ, достигаемое простым устранением идеи, что *я* есть тело, есть только эмпирическое понимание фактов, точно так же как от устранения ошибки, когда мы на далеком расстоянии принимаем человека за столб, следует признание, что у него есть руки, ноги и т. д., т. е. познание истины, хотя и чисто эмпирической.

Прочтите следующий стих из Бхагавадгиты (III, 29): «Те, кто обмануты *гунами*, составляющими *пракрити*, привязываются к делам *гун* (саттва, раджас и тамас). Пусть поэтому те, которые знают всю истину, не слушают людей скромного разума, которые еще не знают всей истины». Мы видим, что тут последователи систем ньяи и вайшешики, хотя они и придерживаются ложного мнения, что *я* может быть деятелем, не считаются вполне заблуждающимися, а только не знающими всей истины по сравнению с последователями санкхьи, знающими всю истину. И даже такое знание, которым они обладают, шаг за шагом при посредстве низшего бесстрастия (апаравайрагья) ведет к освобождению, тогда как знание последователей санкхьи сравнительно с низшим знанием есть абсолютное и при посредстве высшего бесстрастия (паравайрагья) ведет прямо к освобождению. Из выше цитированных из Бхагавадгиты слов следует, что только тот, кто знает, что *я* не есть деятель, может прийти до полной истины. Об этом же мы узнаем из многочисленных истинно ведических текстов, таких как: «Тогда он преодолел все сердечные горести», думая, что желания и т. п. принадлежат только внутреннему органу (манас)» (Бр.-уп., IV, 3, 22); «Он, оставаясь тем же (*я*), странствует по обоим мирам, как бы думая и как бы двигаясь (но не в действительности)» (Бр.-уп., IV, 3, 7); «И все, что бы он ни видел здесь, не действует на него» (Бр.-уп., IV, 3, 16); и из смрити: «Все дела совершаются составными частями материи (гунами пракрити); только тот, кто обманут *аханкарой* (субъективностью), воображает, что он есть деятель» (Бхг., III, 27); «Я состоит из блаженства (нирвана) и знания и не заражено (гунами). Свойства (гуны) полны страдания, а не знания, и они принадлежат пракрити, а не *я*» (V.P., VI, 7, 22).

Из приведенных цитат мы видим, что знание провозглашаемое ньяей и вайшешикой по отношению к высшему существу, превзойдено.

Однако мы не хотим сказать, что ньяя и вайшешика не являются средствами настоящего знания, ибо их учение не

превзойдено санкхьей по отношению к той части, которая трактует о различии между я и вещественными телами. Тут мы должны следовать принципу (изложенному в пурвामимансе), что значение слова таково, какова его главная цель, и применить этот принцип к философским системам. Ньяя просто повторяет популярную идею, что радость принадлежит я, не приводя никаких дальнейших доказательств; стало быть, эту главу не следует считать действительно существенной (или главной целью ньяи).

Утверждая, что нет различия между системами — ньяей, вайшешикой и санкхьей, нельзя ли признать очевидное противоречие между санкхьей, с одной стороны, и брахмамимансой (ведантой) и йогой — с другой? Первая отрицает существование вечного Ишвары, а две другие утверждают его. Конечно, нельзя сказать, что и противоречия между этими системами (атеистической и теистической) могут быть также устранены простым допущением, как ранее, двух других точек зрения — метафизической и эмпирической, допуская теистическое учение только ради толпы. Такое решение тут было бы невозможным. Атеистическое мнение, что Ишвару трудно узнать и что потому он не существует, могло бы быть повторяемо последователями санкхьи как популярная идея и для того чтобы уничтожить желание людей приобрести божественное состояние и божественные почести (посредством покаяния и т. п.), как бывает с последователями ньяи (наяиками), когда они говорят, что я обладает свойствами (что должно считаться только временным замечанием). В ведах и в других местах Ишвара (антропоморфическое божество) нигде прямо не отрицается, так что можно было бы сказать, что теизм должен считаться только общим популярным мнением.

Но вопреки всему этому мы полагаем, что и тут также эти различные взгляды в действительности обуславливаются эмпирическими или метафизическими понятиями.

Ибо, т. к. такие сочинения, как Бхагавадгита («Они говорят, что мир нереален, без опоры, без Ишвары». — XVI, 8), осуждают атеистическое учение, то мы можем предположить, что последователи санкхьи просто повторяли обычный популярный взгляд, что Ишвара не существует, для того чтобы не поощрять стремление к божественному состоянию (столь обычное среди святых) или ради какой-нибудь подобной цели. Они, естественно, думали что, если, следуя в этом материалистам, не будут отрицать существования деятельного Ишвары, то этим помешают приобрете-

нию различающего знания (знания последователей санкхьи, различающего между пракрити и пурушей), т. к. мысли тех, кто верит в бесконечного, вечного и совершенного Ишвару, всецело поглощаются этим Ишварой (так что они уже не могут внимать существенному учению санкхьи). Нигде не утверждается; что теистическое учение веданты должно ограничиться только жертвенными и тому подобными целями. Но из таких мест Махабхараты, как: «Никакое знание не равняется знанию санкхьи, никакая сила — силе йоги» (XII, 1167); или: «Пусть не будет никакого сомнения в том, что знание санкхьи считается высшим» (XII, 11198), — мы должны признать знание санкхьи высшим сравнительно с другими системами, хотя только по отношению к той части, которая трактует о различии *я от пракрити*, а не по отношению к части, возражающей против существования Ишвары. Далее из смысла заявления Парашары и всех других выдающихся авторитетов мы видим, что только один теизм есть абсолютная истина. Из упан-пураны Парашары и из подобных произведений истина брахма-мимансы в ее главе об Ишваре совершенно очевидна.

Там мы читаем: «В системах Акшапады и Канады (то есть в ньяе и вайшешике), в санкхье и в йоге все те части, которые не согласны с ведами, должны быть отвергнуты всеми, для кого Веда — единственный закон.

В системах Джаймини и Вьясы (то есть в пурва-и уттра-мимансах) нет ничего противоречащего ведам, ибо они в их знании значения веды посредством веды вполне овладели ведами».

Из других мест также можно заключить о высшем авторитете брахма-мимансы, по крайней мере относительно той ее части, которая трактует об Ишваре. Так, в Махабхарате мы читаем: «Разнообразные философские учения предлагались различными учителями, но прилепляйся только к тому, что установлено аргументами, Ведой и практикой хороших людей» (XII, 7663).

Из мест Мокшадхармы, из практики Парашары и всех выдающихся авторитетов следует, что доказательство существования Ишвары, провозглашенное брахма-мимансой, ньяей, вайшешикой и другими системами, должно считаться самым сильным; точно так же в Курме, других пуранах Нараяны ясно говорится о незнании последователей санкхьи по отношению к Ишваре — «прибегай к не имеющему начала и конца Брахману, которого не способны понять санкхьи (последователи санкхьи), хотя и сильные как йогины».

Кроме того, самые первые слова брахма-мимансы и другие указания доказывают, что только Ишвара есть главный объект ее. Если бы она была опровергнута в этом пункте, то и вся философия брахма-мимансы не была бы средством настоящего знания согласно вышеупомянутому принципу, что значение слова таково, какова его главная цель. Главная цель санкхьи, напротив, не отрицание Ишвары, а высшая цель, достигаемая *я* посредством ведущего к ней различения между телом и *я*. Стало быть, она, хотя и превзойденная в той ее части, которая трактует об отрицании Ишвары, остается средством истинного знания и опять-таки согласно принципу, что значение слова таково, какова его главная цель. Стало быть, санкхья имеет свою особую сферу и погрешает только в той ее части, которая трактует об отрицании Ишвары, личного и деятельного бога.

Было бы неверно говорить, что в брахма-мимансе главный объект — Ишвара, а не его вечное божество или господство. Ибо, т. к. возражение пурвапакши, что миманса не придает значения другим преданиям (смрити), не может быть отстаиваемо, то ясно, что объектом брахма-мимансы может быть только Ишвара, характеризуемый его вечным господством.

Если скажут, что первая сутра брахма-мимансы не гласит: «Следовательно, теперь желание познать высшего Брахмана» и что поэтому слово *брахман* не обозначает тут *парабрахман*, то мы не должны из-за отрицания Ишвары санкхьей предполагать, что и системы веданты и йоги также говорят только о разившемся Ишваре (то есть о *карвешваре*, продукте пракрити), потому что в этом случае весь смысл сутр (от II, 2, 1), направленных против санкхьи и показывающих, что немыслящая материя, будучи неспособной к созданию, не может быть установлена простым рассуждением, был бы нелепым; ибо если бог веданты был богом созданным, или продуктом материи, то последователи санкхьи были бы правы, уча о независимой материи (пракрити). Наконец, вечный характер Ишвары совершенно ясен из таких сутр йоги, как: «Он (Бог) есть гуру (учитель) даже древнейших мудрецов, т. к. он не ограничен временем» (I, 26), а также и из комментария Вьясы на эту сутру. Поэтому ясно, что санкхья имеет в виду отрицать только обычный антропоморфический взгляд на Ишвару, или в виде уступки, или как смелое утверждение, или по какой-либо причине, и потому нет действительного противоречия между ней и брахма-мимансой и йогой.

Такие уступки встречаются также и в других авторитетных произведениях, как например, в Вишну-пуране (I, 17, 83): «О, Дайтья, эти различные мнения я провозгласил для тех, которые допускают различия (то есть которые еще не монисты), делая уступку дуализму. Пусть будет выслушано мое извлечение».

Возможно даже, что в некоторых из признанных систем излагаются мнения, противоречащие ведам, для того чтобы закрыть дурным людям путь к познанию истины. Такие части, конечно, не будут средствами истинного знания; таким средством будут только другие, главные части, согласующиеся с шрути (откровением) и смрити (преданием). Так мы видим, что в Падма-пуране осуждаются все системы, за исключением брахма-мимансы и йоги. Тут бог (Шива) говорит Парвати: «Слушай, богиня, я последовательно расскажу тебе о еретических теориях, от слушания которых даже мудрецы теряют свое знание. Прежде всего я сам учил шайве, пашупате и другим системам, а потом другие учения были провозглашены брахманами, преисполненными моей силой. Канада провозгласил великое учение — вайшешику, Гаутама (Готама) — ньяю, а Капила — санкхью. Брахман Джаймини составил очень большое сочинение атеистического направления, первую из двух миманс, трактующую о значении вед. Потом, для того чтобы погубить демонов, Дхишана (Брихаспати) предложил совершенно презренную систему чарваку; а Вишну в образе Будды предложил ошибочную систему бауддху, которая учит, что люди должны ходить голыми и носить голубые и другие цветные одеяния; и сам я, богиня, в образе брахмана (то есть Шанкары) учил в этот век Кали доктрине об иллюзии (майя), которая лжива и есть буддизм, только скрытый. Эта доктрина широко распространилась в мире и придает ложное значение словам Веды. В ней сказано, что все дела должны быть оставлены и после оставления всех дел рекомендуется полное бездействие.

Я учил в ней о тождестве высшего я и я индивидуального и изображал высшую форму Брахмана совершенно свободной от свойств, для того чтобы разрушить мир в этом веке Кали. Эта широко распространенная, неведическая и ложная доктрина была предложена мной как представляющая истинное значение вед, для того чтобы все живое погибло».

Все это объяснено мною в комментарии к брахма-мимансе, и поэтому ошибочно говорить о какой-либо из признанных ортодоксальных систем философии, что она не

есть средство истинного знания и что она опровергается другими. Потому что в действительности ни одна из них не противоречит другим и не опровергается ими в том, что составляет ее главный объект.

Но если спросить себя, не делает ли так же и философия санкхьи простой уступки по вопросу о множественности душ, то мы решительно должны ответить: нет. Потому что в этом пункте действительно нет противоречия между санкхьей и ведантой, т. к. в главе, которой начинаются Брахма-сутры (II, 3, 43), объявляется, что индивидуальное *я* есть часть высшего *я*, т. к. множественность утверждается в ведах; брахма-миманса, стало быть, тоже признает множественность атманов. Но что индивидуальные души, как их понимает санкхья, есть атман — это, конечно, отрицается ведантри, ибо из сутры IV, 173 следует («Они знают его и учат его, как атмана»), что для ведантистов с точки зрения абсолютной истины только высшая душа есть атман. Тем не менее санкхья от этого не утрачивает своей авторитетности, т. к. она не превзойдена ведантой в том, что составляет особенность ее учения: знание о том, что индивидуальная душа отлична от всего другого — это истинное средство освобождения. Стало быть, тут нет никакого противоречия, т. к. понятие о разных атманах и о едином атмане, столь хорошо знакомые из вед и предания, могут быть вполне примирены, сообразно тому, смотрим ли мы на дело с эмпирической или метафизической точек зрения, как мы объяснили это в «Комментарии» к брахма-мимансе. *Sapienti Sat.*

Я привел здесь длинное извлечение из рассуждений Виджнянабхикшу, хотя сознаюсь, что в некоторых случаях довольно трудно проследить нить его аргументации даже после того, как профессор Гарбе употребил столько труда, чтобы распутать ее. И тем не менее это извлечение, даже в том виде, как я дал его, надеюсь, покажется читателю не бесполезным как хороший образец индийской манеры полемизировать. Мало того, несмотря на все, что говорили против Виджнянабхикшу, я не могу отрицать того, что до известной степени он прав, по моему мнению, видя некоторое единство в разнообразии различных философских систем и рассматривая каждую из них как шаг к высшей и окончательной истине. Он, несомненно, помогает нам понять, каким образом последователи систем, на наш взгляд прямо противоположных одна другой относительно важных вопросов, тем не менее ухитрялись жить в мире и между со-

бой и с ведами — высшим авторитетом во всех религиозных, философских и нравственных вопросах. Идея, что очень распространенное толкование сутр веданты Шанкарой есть извращение вед и сутр Бадараяны и несколько не лучше буддизма, что буддизм есть дело Вишну, имеющее в виду погибель неверующих, — совершенно необычная идея и, очевидно, позднейшего происхождения. Ничто лучше не доказывает, по моему мнению, что эти пураны, в той форме, в какой они дошли до нас, — новейшего происхождения и, конечно, не принадлежат к периоду, предшествовавшему возрождению санскритской литературы, как именно эти цитируемые Виджнянабхикшу места из них; в них боги нового индийского Пантеона занимаются древней философией Индии и распространяют взгляды, для них заведомо ложные, с намерением обмануть человечество. Каков бы ни был возраст наших философских сутр — а некоторые из них в той форме, в какой они дошли до нас, несомненно, моложе пуран, — представляемая ими традиция (парампара) значительно старше, и, пытаясь проникнуть в дух шести систем, мы должны открыто доверяться их руководительству и не смущаться разными фантазиями позднейших сект.

Список сокращений

- Айт.-бр. — Айтарея-брахмана
Айт.-уп. — Айтарея-упанишада
Артх. — Артхашастра
Бр.-уп. — Брихадараньяка-упанишада
Бхг. — Бхагавадгита
Вадж.-самх. — Ваджасанея-самхиты
Вайдж.-уп. — Вайджняна-упанишада
Вед.-сутры. — Веданта-сутры
JBTS — Journal of Buddhist Text Society
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
Катх.-ул. — Катха-упанишада
Кауш.-уп. — Каушитаки-упанишада
Кольбрук. М. Е. — Miscellaneous Essays,
Мбх. — Махабхарата
М.М. — Макс Мюллер
Мюир. OST — *Muir J.* Original Sanscrit Texts on the
Origin and Progress of the Religion and Institutions of India,
vol. I-V. London, 1858–1870.
М.М. CSM. — Contributions to the Science of Mythology.
Панч.-бр. — Панчавинша-брахмана
Рв. — Ригведа
SBE — Sacred Books of the East, vol. 1–15. Oxford, 1878–
1884 (перев. М. Мюллера).
Тайт.-ар. — Тайттирия-араньяка
Чх.-уп. — Чхандогья-упанишада
Шат.-бр. — Шатапатха-брахмана
Швет.-уп. — Шветашватара-упанишада.

Оглавление

Предисловие (5)

Глава первая. Введение (16)

Философия и философы (16) Шрути и смрити (17) Период упанишад с 700 года до новой эры (19) Период, предшествующий упанишадам (19) Умственная жизнь в древней Индии (21) Кшатрии и брахманы (22) Показания упанишад, Джанака, Аджаташатру (24) Аджаташатру (27) Буддийский период (28) Прасенаджит и Бимбисара (29) Брахмаджаласутта (29) Махабхарата (34) Будда (35) Отчеты греков (38) Буддийские пилигримы. Сюань-цзан (39) Царь Харша (41)

Глава вторая. Веды (44)

Философская основа богов вед (46) Три класса ведических богов (47) Другие классификации богов (48) Вишведевы (49) Тенденции к единству богов (50) Генотеизм (50) Монотеизм и монизм (51) Праджапати (52) Вишвакарман (53) Тваштар (53) Поиски Высшего существа (55) Гимн неизвестному богу (56) Брахман, атман, тад экам (57) Гимн Насадии (59) Брахман и его различные значения (61) Брих и Брахман, Слово (64) Восток и Запад (67) Дух и речь (75) Атман (78) Праджапати, Брахман, Атман (79)

Глава третья. Системы философии (81)

Развитие философских идей (81) Прастхана-бхеда (82) Литературные ссылки в упанишадах (90) Шесть систем философии (91) Брихаспати-сутры (91) Источники (92) Даты философских сутр (94) Санкхья-сутры (95) Веданта-сутры (95) Мнемоническая литература (97) Философия Брихаспати (98) Общие философские идеи (107)

Глава четвертая. Веданта (115)

Веданта или уттара-миманса (115) Бадараяна (118) Основные учения веданты (122) Извлечения из Чхандогья-упанишады (125) Извлечения из Катха-упанишады (130) Перевод упанишад (135) Характер упанишад (137) Веданта-сутры (138) Ссылки на веды (140) Праманы (141) Праманы в философии санкхьи (141) Пратьякша (141) Анумана (142) Шабда (слово) (142) Авторитет вед (146) Значение Вед (146) Деловая и философская части вед (148) Видья и авидья (148) Субъект и объект (149) Феноменальная реальность мира (150) Создание или причинность (151) Причина и следствие (152) Сон и бодрствование (155) Высшее и низшее знания (159) Необходима ли для свободы добродетель? (161) Два брахмана (163) Философия и религия (165) Карма (165) Брахман есть все (166) Стху-

ла и сукшма-шарира (167) Четыре состояния (168) Эсхатология (169) Свобода в этой жизни (173) Различные пути изучения философии (175) Рамануджа (178) Метафоры (186)

Глава пятая. Пурва-миманса (188)

Содержание пурва-мимансы (191) Праманы у Джаймини (193) Стиль сутр (194) Сверхчеловеческое происхождение веды (196) Предполагаемый атеизм пурва-мимансы (200) Философская ли система пурва-миманса? (202)

Глава шестая. Философия санкхьи (204)

Смесь санкхьи с позднейшей ведантой (204) Относительная древность философских систем и сутр (208) Древность сутр Капилы (208) Санкхья-карики (210) Дата Гаудапады (211) Таттва-самаса (212) Первенство во времени веданты или санкхьи (217) Атеизм и ортодоксия (219) Авторитет вед (220) Санкхья враждебна жречеству (221) Параллельное развитие философских систем (222) Буддизм появился позже упанишад (223) Лалитавистара (224) «Буддхачарита» Ашвагхоши (224) Сутры буддистов (225) Ашвалаяна грихья-сутры (226) Заимствовал ли Будда у Капилы? (226) «Харшачарита» Баны (228) Таттва-самаса (229) Двадцать пять таттв (230) Авьякта (231) Буддхи (232) Аханкара (235) Пять танматр (236) Шестнадцать викар (237) Пять буддхендрий (237) Пять кармендрий (238) Манас (238) Пять махабхут (238) Пуруша (дух, я) (239) Пуруша (субъект) (240) Деятелен ли пуруша? (241) Три гуны (241) Один ли пуруша или множественный? (242) Изречения веданты (242) Отношения между ведантой и санкхьей в древности (244) Трайгунья (247) Санкара и пратисанкара (249) Адхьятма, адхибхута и адхидайвата (249) Абхибуддхи (250) Кармаёни (251) Ваю (252) Карматманы (252) Авидья (253) Ашакти, (253) Атушти и тушти (253) Асиддхи и сиддхи (254) Тушти и сиддхи (254) Муликартхи (255) Шашти-тантра (256) Ануграха-сарга (256) Бхута-сарга (256) Бандха (257) Узы дакшины (257) Мокша (257) Праманы (258) Духкха (259) Истинное значение санкхьи (259) Сущность страдания (260) Веданта и санкхья (263) Веданта, авидья и авивека (264) Санкхья, авивека (265) Атман и пуруша (269) Происхождение авидьи (272) Шастра (273) Космическое развитие пракрити (274) Общий обзор системы Капилы (274) Идеализм ли санкхья? (276) Пуруша и пракрити (278) Состояние пуруши, когда он свободен (278) Значение страдания (280) Пуруша (280) Автомат ли пракрити? (281) Неэгоистичность пракрити (282) Грубое и невещественное тело (282) Атеизм Капилы (284) Безнравственность санкхьи (286) Притчи санкхьи (287)

Глава седьмая. Йога (289)

Йога и санкхья (289) Значение слова *йога* (290) Йога — не соединение, а разъединение (291) Йога как различие (292)

Патанджали. Вьяса (294) Второе столетие до новой эры (295) Хронология мышления (296) Философия йоги (298) Недоразумения относительно цели йоги (299) Преданность Господу (300) Что такое Ишвара? (302) Действительная аргументация Капилы (307) Теория дела (309) Четыре книги сутр йоги (313) Истинная цель йоги (314) Читта (315) Функции ума (316) Упражнения (317) Вайрагья (317) Созерцание с объектом или без объекта (320) Снова об Ишваре (322) Другие средства достижения *самадхи* (322) Самадхи апраджнята (325) Кайвалья (325) Йоганджи — вспомогательные средства йоги (326) Вибхути (327) Самаяма и сиддхи (328) Чудеса (330) Истинная йога (333) Три гуны (334) Санскары и васаны (334) Кайвалья (336) Есть ли йога нигилизм? (336)

Глава восьмая. Ньяя и вайшешика (339)

Отношения между ньяей и вайшешикой (339) Дигнага (341) Библиография (344) Философия ньяи (345) Высшее благо (346) Средства спасения (349) Средства знания (350) Объекты знания (350) Падартха (351) Шесть падартх вайшешики (351) Отчет Мадхавы о ньяе (352) Прамана (354) Пратьякша (354) Анумана (354) Упамана (357) Шабда (357) Прамея (357) Саншая (359) Прайоджана, дриштанта, сиддханта (360) Аваявы (360) Индийская и греческая логика (360) Тарка (363) Нирная (363) Вада, джалпа, витанда, хетвабхаса, джати, чхала, ниграхастхана (363) Мнения об индийской логике (364) Последние книги ньяи (366) Пратьякша (366) Время — настоящее, прошедшее и будущее (368) Упамана (368) Шабда (369) Восемь праман (369) Мысли о языке (371) Спхота (375) Слова выражают *sumtum genus* (378) Выражают ли слова род или индивидуум? (379) Все слова обозначают бытие (379) Веданта о спхоте (382) Йога и санкхья о спхоте (384) Ньяя о спхоте (385) Вайшешика о спхоте (386) Прамеи (387) Индрии (387) Шарира (388) Манас (388) Атман (390) Память (391) Знание не вечно (392) Другие объекты знания (393) Жизнь после смерти (393) Существование Божества (393) Причина и следствие (395) Вознаграждение (396) Освобождение (396) Знание идей, а не вещей (397) Силлогизм (398) Праманы в различных философских школах (399) Анумана для других (402)

Глава девятая. Философия вайшешики (408)

Дата сутр (408) Даты по тибетским источникам (409) Канада (410) Субстанции (411) Свойства (411) Действия (411) Причина (412) Исследование свойств (412) Время (413) Пространство (414) Манас (414) Ану (415) Саманья (416) Вишеша (416) Самавая (416) Абхава (417) Шесть систем (418)

Список сокращений (428)