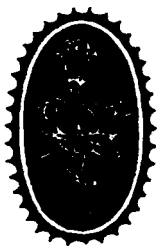


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

EX ORIENTE LUX



СУТРЫ  
ФИЛОСОФИИ  
САНКХЬИ



«Янус-К»

# तत्त्वसमास साङ्ख्यसूत्रम्



# СУТРЫ ФИЛОСОФИИ САНКХЬИ

\*

ТАТТВА-САМАСА  
КРАМА-ДИПИКА

\*

САНКХЬЯ-СУТРЫ  
САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ

ИЗДАНИЕ  
ПОДГОТОВИЛ  
В. К. ШОХИН

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
«ЛАДОМИР»  
«ЯНУС-К»  
МОСКВА



*Издание осуществлено при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект 97-03-16029)*

Художник  
**Д. Б. ШИМИЛИС**

- © В. К. Шохин. Исследование, перевод  
с санскрита, комментарий, словарь  
мифологических имен, топонимов и  
реалий, 1997.  
© Д. Б. Шимилис. Оформление, 1997.  
© Научно-издательский центр «Ладомир»,  
1997.

**ISBN 5-86218-318-3**

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом  
без договора с издательством запрещается*





## ВВЕДЕНИЕ

Среди многих определений философии едва ли не самое почетное и неоспоримое звучит следующим образом: это область познания, где каждый раз все начинают сначала и всякий раз заново выясняют, обращаясь к одному и тому же методу всеосмысления, то, что уже неоднократно было выяснено и с чем представители «нормальных наук» успешно работают как с неоспоримыми истинами. С размышления на эту тему начиналась и книга одного из столпов Баденской школы неокантианства, Г. Риккерта, «Предмет познания» — философа, который, обратившись к кардинальной проблеме кантовской философии, — проблеме возможности обоснования содержания познания как независимого от субъекта познания, — обнаружил необходимость обратиться заново к совсем уже, казалось бы, азбучным понятиям «объект» и «субъект».

И вот на исходе XIX в., после того как столько было сделано в гносеологии, Риккерт открыл (и это было типично философское открытие — очередное «усложнение» того, что для «нормального сознания» и так вполне ясно), что оппозиция объекта и субъекта является отношением достаточно многомерным. Оно имеет не один уровень, а по меньшей мере три, как и исходное для этого отношения понятие «внешний мир». На первом уровне этого отношения субъекту как одушевленному телу противостоит весь остальной, пространственно отделенный от него внешний мир. На этом уровне «нормальное сознание», как правило, и останавливается, но философ может пойти дальше и выявить второй уровень —

когда объект захватывает еще большую сферу, а сфера субъекта сужается: первый включает в себя и собственное тело познающего субъекта, второй же ограничивается только феноменами сознания в виде представлений, чувствований, волений и т. д. Наконец, при дальнейшем созерцании той же реляции объект может включить и перечисленные феномены сознания, а в сфере субъекта, предельно суженной, остается только то, что уже определению не поддается, «но о котором можно полагать, что он воспринимает восприятия, чувствует чувствования и волит воления». И этот третий субъект отделяется от первого — «психофизического» и даже от второго — «психологического» как совсем абстрактный — «гносеологический», ибо он вводится в целях завершения исходных схем теории познания<sup>1</sup>.

Если философия вообще занимается исследованием того, что «нормальному сознанию» кажется самоочевидным, всякий раз заново, то предметом философской компаративистики, которая тоже обречена на то, чтобы всегда оставаться «новой» областью философии, сколько бы ею ни занимались раньше, является изучение того, как метод философского всесомнения в совершенно различных философских традициях приводит к параллельным результатам. Поэтому для занимающегося сравнительной философией вряд ли будет выглядеть совсем ошеломляющим тот факт (который самого Риккерта, вероятно, немало удивил бы), что над проблемой различения уровней субъекта в Индии начали задумываться в эпоху Будды<sup>2</sup>, а предложенное им поэтапное расширение сферы объекта за счет границ субъекта составляло основной способ построения целой системы индийской философии под названием санкхья. Санкхьяики и ставили перед собой задачу выяснить, как можно мыслить тот «чистый субъект», который не стал бы предметом никакой объективизации. И они вынесли за его скобки и внешний мир, и психофизический агрегат, и все ментальные состояния соответствующего индивида, оставив на его долю только свойство быть чистым «свидетелем» (санскр. сакшин) опыта, к которому он фактически причастен не более, чем аскет, зашедший на поле к тем, что на нем работает<sup>3</sup>. Фактически между третьим субъектом Риккерта и «чистым субъектом» санкхьи есть лишь одно существенное различие:

субъект неокантианца — действительно именно «гносеологический», теоретико-познавательная абстракция, призванная решить чисто теоретико-познавательные проблемы, тогда как параллельная конструкция санкхьи имела прежде всего онтологическое значение. Она обеспечила построение последовательно дуалистической картины мира, где «чистый субъект» Пуруша противостоит царству объективаций, также восходящему к бытийно отличному от этого субъекта первоначальному миру, именуемому Пракрити (природа).

Сопоставление дуализма санкхьи с риккертовскими демаркациями субъекта и объекта позволяют, как кажется, уточнить значение и некоторых других недавних попыток компаративистского подхода к философии санкхьяйиков. Так, в этой связи становится понятной справедливость разграничения дуализма санкхьи и классических дуалистических построений европейской философии. И у Платона, и у Аристотеля речь идет о противопоставлении души телу, которое наиболее четко выражено у Декарта, различающего «я» как мыслящую и непротяженную субстанцию, коей противостоит тело как вещь протяженная и немыслящая<sup>4</sup>. То же радикальное различие ментальных и физических феноменов определяет сущность дуализма, согласно аналитику нашего столетия К. Нильсену<sup>5</sup>. От этого дуализма, как и от его индийских вариаций типа различения души и натуры (джива и аджива) в джайнизме или веданте Мадхвы, справедливо отделяется философский дуализм санкхьи с его центральной моделью «эксцентрического духа в машине» психофизического агрегата, поскольку здесь статус «тела» приобретают и все ментальные состояния, коим и противостоит «чистый свидетель» в виде Пуруши<sup>6</sup>. Переводя сказанное на язык Риккерта, можно констатировать, что субъект-объективная реляция, лежащая в основании этих преобладающих в истории философии разновидностей дуализма, соответствует второму уровню риккертовской схемы — оппозиции трансцендентного объекта и психологического субъекта, тогда как реляция, с которой работали санкхьяйики, третьему — когда субъекту противостоит уже имманентный объект<sup>7</sup>. Вместе с тем онтологизация членов субъект-объектного отношения в санкхье, отсутствующая в риккертовской схеме, позволяет оценить правомерность сближения

дуализма санкхьи с оппозицией «для-себя-бытия» и «в-себе-бытия» Сартра, у которого субъект также оказывается описанным в терминах «бессодержательного сознания».

В обоих случаях представление о субъекте дает картину множественности индивидуальных (в буквальном смысле, как «неделимых») световых точек, совершенно безличностных и «заброшенных» (следуя хайдеггеровскому языку) в этот бессознательный мир, где их существование описывается в терминах страдания, от коего они должны быть освобождены при целенаправленной деятельности того же «в-себе-бытия» и при отсутствии Бога<sup>8</sup>. Очевидно, что обе эти редакции экзистенциалистского дуализма сближает и присутствующая им глубинная противоречивость: «в-себе-бытие» призвано к целеполагающей и целесообразной деятельности, к которой оно по своей «слепоте» неспособно, а «для-себя-бытие» призвано избавиться от страдания, испытывать которое оно не может по своей изначальной бытийной «отстраненности».

Из сказанного видно, что философия санкхьи представляет интерес не только для индолога, но и для всех занимающихся и историей философии, и философией современной. Этим соображением мы и руководствовались, предложив ранее читателю первый русскоязычный перевод с санскритского оригинала основополагающих текстов классической санкхьи — канонического для этой философской традиции трактата «Санкхья-карика» с двумя наиболее известными комментариями к ней: «Санкхья-карика-бхашьей» Гаудапады и «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры<sup>9</sup>. Теперь мы предлагаем его вниманию основные памятники того этапа в развитии данной философской системы, который по аналогии с «новой ньяей»<sup>10</sup> можно назвать «новой санкхьей».

Подчеркивая момент новизны этого этапа в развитии важнейшего направления индийской мысли, мы говорим, конечно, о новизне в контексте традиционной культуры и соответственно традиционного философствования. Санкхья относится к древнейшим течениям индийской философии, вероятно, даже к самому древнему из тех, что не были навсегда унесены в Индии рекой вечности. Истоки этого течения восходят уже к эпохе старших современников и ближайших предшественников Будды (V в. до н. э.);<sup>11</sup> с того време-

ни данное направление философии прошло несколько главных этапов: период параллельных «атомарных» учительских традиций, период конкурирующих школ и период начальной канонизации учения в названном уже трактате, за коим последовал период комментариев. Основная, говоря аристотелевским языком, материя философии санкхьи, ядро которой составлял вышерассмотренный дуализм, весьма оригинальный на фоне и индийских редакций этого мировоззрения, сохранялась, менялись формы ее структурализации. Автор «Санкхья-карики» ввел сравнительно немного новых тем в философию санкхьи, он преимущественно унифицировал и систематизировал наследие предшествующих и современных ему школ. Авторы текстов «новой санкхьи» разрабатывают преимущественно материал, уже размеченный в «Санкхья-карике», и даже в определенном смысле догматизируют ее положения, но делают это таким образом, что перед нами оказывается санкхья уже иной архитектоники, чем система «Санкхья-карики» и ее комментаторов.

«Перестройка» классической санкхьи осуществляется трояким образом. Во-первых, устраняется тот исторический парадокс, когда древнейшая по происхождению из индийских философских систем-даршан, оставалась, в отличие от всех прочих, без нормативного для индийских традиций способа базовой экспозиции материала в виде кратких прозаических сутр. И вот при всем пиетете к стихотворному трактату «Санкхья-карика», санкхьяики создают наконец две коллекции сутр: очень краткую и очень подробную. Во-вторых, основные темы «Санкхья-карики» включаются в предметную структуру новых текстов как в известном смысле подмножество в новое множество, в подробных же сутрах они оказываются предметом исследования и систематизации. Пользуясь индийскими аналогиями, можно указать на типологическую параллель в стадийном соотношении, как, например, в случае с Сутта-питакой и Абхидхамма-питакой буддийского канона, а пользуясь аналогиями общекультурологическими, — на параллель между языком-объектом и языком-описанием. Поэтому система «Санкхья-карики» оказывается в сутрах санкхьи с одной стороны подсистемой, с другой — объектом метасистемы. В-третьих, за период «перестройки» санкхьи соперничающие с ней школы

индийской философии разрабатывают темы, которые или не учитывались, или не могли еще быть учтены в комментариях к «Санкхья-карикe», и активно полемизируют с ней; отсюда неизбежно появляются новые предметы философского дискурса «новых санкхьяиков».

Настоящее издание открывается историко-философским исследованием, где подробно рассматривается процесс перестройки здания философии санкхьи в период средневековья. В первой части этого исследования очерчиваются основной предметный круг философии классической санкхьи, а также те тенденции внутри и вне санкхьи (в общепhilософской эволюции Индии), которые позволяют понять закономерность появления текстов «новой санкхьи». Во второй части анализируются достижения предшествовавших нам исследователей этих текстов и те тенденции в философствовании «новых санкхьяиков», которые представились нам наиболее важными, прежде всего в сопоставлении с менталитетом санкхьи классической.

Основной раздел издания составляет перевод двух коллекций сутр «новой санкхьи» — «Таттва-самаса-сутры» и «Санкхья-сутр» с наиболее ранними комментариями к ним — соответственно «Таттва-самаса-сутра-вритти», который по-другому называется «Крамадишика» («Светильник поэтапно-го [постижения истины]») анонимного автора и «Санкхья-сутра-вритти» Анируддхи. Переводы сделаны с изданий текстов, считающихся в современной индологии наиболее авторитетными. Для «Таттва-самаса-сутры» и «Крамадишики» таковым изданием является *Sāṃkhyaśāstra*. A Collection of Nine Works on the Sāṃkhya Philosophy. Ed. by M. M. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedī with an Introduction by Śrī S. Vangīya. Varanasi, 1969 (в списке литературы: Собрание текстов санкхьи, 1969, с. 74 — 89), для «Санкхья-сутр» с комментарием Анируддхи — *The Sāṃkhya Sūtra Vṛtti or Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras*. Ed. with Indices by R. Garbe. Calcutta, 1888 (в списке литературы: Санкхья-сутры, 1888).

При переводе текстов мы стремились передать некоторые базовые признаки их структуры, к каковым принадлежат прежде всего диалогическая, полемическая организация

любого индийского схоластического философского комментария, выделяя фигуру реального оппонента (когда его удавалось точно идентифицировать, он обозначается как «материалист», «буддист», «джайн» и т. д.), а также оппонента абстрактного, просто призванного определенным образом направить ход философского дискурса в комментарии (в таких случаях он обозначается как просто «оппонент»). Другую свою задачу мы видели в буквализме передачи санскритского текста, так как «литературные» переводы философских текстов вообще и восточных в частности представляются нам смысла не имеющими. Отсюда частое употребление квадратных скобок. Стихи, цитируемые в комментариях, даются со втяжкой без кавычек.

Решая для себя самый сложный вопрос, с которым сталкивается переводчик любого иноязычного текста, восточного в особенности, — следует ли давать перевод основных «местных» терминов или ограничиваться во избежание риска их транслитерацией — мы склонялись к первому варианту. Полагая, что переводчик всегда должен идти на риск, если не хочет предложить читателю «слепой» текст, мы позволили себе переводить даже ключевые обозначения тех ментальных способностей, которые не имеют в европейской терминологии однозначных соответствий (buddhi мы передаем как «интеллект», ahaṁkāra как «эгоизм», maṇas как «ум»<sup>12</sup>, а их единство antaḥkāraṇa — как «внутренний инструментарий»), будучи вполне готовы к возможной критике коллег, или таких непростых для интерпретации терминов, как vāsanā (переводим как «отпечатки» прошлых действий), upādhi (переводим как «дифференцирующие факторы») или bhāvāḥ (переводим как «диспозиция сознания»). Исключения сделаны для тех немногих, но весьма важных терминов, перевод которых привел бы уже не к упрощению, но к явному субъективизму, потому что они являются «атомарными», объяснимыми только через самих себя. К ним относятся такие «первокатегории» санкхьи как Прадхана (она же Пракрити), Пуруша, гуны (в том числе все три: саттва, раджа и тамас), танматры<sup>13</sup>, а также некоторые общеиндийские ключевые термины — Атман, Брахман, карма, сансара, праны (включая их разновидности), спхота и т. д. В одном случае мы оставляем важный термин непереуведенным вви-

ду его амбивалентности в текстах: слово «индрии» означает и перцептивные способности (зрение и т. д.), и соответствующие телесные органы (глаз и т. д.), и органы действия, наряду с соответствующими способностями.

Принципу буквализма следовали мы при передаче синтаксиса переводимых текстов. Поэтому мы сделали все возможное для сохранения крайне лапидарного стиля сутр и «телеграфного» стиля комментария Анируддхи к «Санкхья-сутрам», который в большинстве случаев стремился к максимально сжатому истолкованию комментируемого им материала, нередко и за счет ясности его изложения. Именно поэтому мы стремились, заставляя Анируддху говорить по-русски, сохранить все особенности его фразы, жертвуя подчас уточняющими словами. Наши задачи частично, правда, облегчались возможностью давать комментируемый текст сутр санкхьи курсивом — с целью наглядной демонстрации результатов работы комментатора (та же возможность была использована и при переводе «Таттва-самасы» с ее комментарием).

В комментарии к переводу решаются в основном задачи филологического порядка: идентификация цитат, обоснование перевода лексикой соответствующего пассажа, выявление параллелей в «родственной» литературе. В ряде случаев делается попытка реконструкции смыслового значения того или иного «темного» фрагмента, а также дается оценка некоторых тезисов, излагаемых в переводимом тексте, преимущественно логическая. Наконец, в отдельных примечаниях рассматриваются проблемы, которые ввиду своего относительно частного характера не нашли отражение в историко-философском исследовании.

Словарь имен и реалий, как и указано в его заголовке, ограничивается именами и реалиями мифологического характера: исторические и «реалистические» поясняются в комментарии к переводу.

Издание завершается списком литературы, на которую автор издания ссылается в исследовании и комментарии к переводу.





## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

### САНКХЬЯ НА ПУТИ К СУТРАМ

«Лунный нектар знания санкхьи испит солнцем времени — от него осталась лишь шестнадцатая часть, его я и восполню словами бессмертия». Это высказывание виднейшего представителя поздней санкхьи и йоги Виджнянабхикшу (XVI в.), которое он произносит от лица Высшего света, но на деле относит к себе<sup>1</sup>, содержит больше, чем может показаться на первый взгляд. Здесь не только эффектный пассаж (обыгрываются драматические взаимоотношения солнца и луны) и поэтическая аллегория, но и целая характеристика исторического пути философии санкхьи, притом со скрытым намеком на некоторые ее тексты.

«Шестнадцатая часть» луны, — а луна, по индийским представлениям, и состоит из шестнадцати частей, — явно указывает на известнейшее истолкование «Санкхья-карики» под названием «Лунный свет истины [истины]» философа-энциклопедиста Вачаспати Мишры, творившего в IX в. Желая восполнить увядающую «луну санкхьи», Виджнянабхикшу дает понять, что он собирается предложить более объемную интерпретацию системы, чем та, которую представил самый значительный из его предшественников, включив его истолкование учения в свое собственное на правах лишь «шестнадцатой части». К бахвальству Виджняны можно отнести по-разному: с одной стороны, он на самом деле дал самую полную систематизацию доктрины санкхьи за всю ее историю, с другой — эта полнота несет черты совершенно явного синкретизма, адаптации учения санкхьи к популярной эклектической и псевдотеистической позднесредневеко-

вой веданте. Более того, Виджняна оказывается в своем «восполнении» санкхьи отнюдь не первым: он опирается в немалой степени на тексты, которые и составляют предмет настоящего издания. Но вот с тем, что «нектар знания санкхьи» ко времени создания этих текстов был действительно «испит солнцем времени», не согласиться действительно нельзя. Об этом свидетельствует много фактов. Чтобы эти факты оценить объективно, необходимо обратиться к тем эпохам, когда «луна санкхьи» находилась еще на стадии роста.

Название *sāṃkhya* производно от слова *saṃkhyā*, обозначающего «число», «исчисление», «калькуляцию», и эта этимология соответствует характерному для санкхьи способу философствования, который заключается в «исчислении» тех объективаций, что противостоят в ее дуалистической схеме «чистому субъекту» (см. Введение). Первый период существования этого учения — с V в. до н. э. по начало новой эры — охватывает несколько эпох индийской цивилизации, начиная с магадхской (по-другому ее можно обозначить как шраманская) и завершая раннекушанской. Санкхьяики разрабатывают свою дуалистическую модель мира в рамках «горизонтальной» дескрипции индивида, когда «чистый субъект» коррелируется с элементами бытия соответствующего психофизического агрегата, и параллельно в рамках «вертикальной» иерархизации начал мира, когда этот субъект как Пуруша противопоставляется Первоматерии (Прадхана-Пракрити-Непроявленное), рассматриваемой в качестве источника остальных начал мира в их поэтапном генезисе. «Исчисления» этого генезиса, основные узлы которого означают эманацию из Первоматерии сперва Мирового разума (Махат), затем Эготизма, затем способностей индивида к восприятию и действию, а также соответствующих объектных сфер на уровне уже материального мира, дают различные калькуляции начал мира.

Санкхья развивается в виде своеобразного континуума параллельных «атомарных» учительских традиций, которые разрабатывали эзотерическую медитацию на «исчисляемые» начала и одновременно подвергали их логическому классификационному анализу и дефинированию и представляли, таким образом, двуединство гносиса и философии (подробнее см. [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 16 – 28]). Одна из этих

традиций восходит к учителю Будды по имени Алара/Арада Калама, стоявшему у истоков и будущей йоги, другая — к предполагаемому в поздней литературе основателю санкхьи Капиле и его ученику Асури (со временем эти, вероятно исторические, персонажи мифологизируются), третья — к учителю Панчашикхе (которого пытаются «привязать» к Капиле и Асури). Но наряду с ними были и другие учителя. Каждый из них предлагал свои исчисления начал мира, подобно тому как гностики школы Валентина по-разному исчисляли эоны (весьма напоминающие эманаты Первоматерии санкхьяйков), коих они насчитывали и 17, и 20, и 27, и 30, при наибольшей популярности числа 25. «Горизонтальная» схема калькуляций санкхьяйков оказала несомненное влияние на калькуляции дхарм у ранних буддистов (не случайно биографы Будды единодушны в том, что он учился у Алара Каламы), и сам термин *guṇa*, который, вероятно, на завершающих стадиях этого периода означает «элементы бытия», очень напоминает по контекстам термин *dhamma* (во множественном числе)<sup>2</sup>.

Есть все основания полагать, что и первые тексты санкхьяйков напоминали матрики-списки дхарм буддийской протоабхидхармы и не были текстами в собственном смысле слова<sup>3</sup>. Несмотря на весьма значительную близость начальной санкхьи и начального буддизма<sup>4</sup> и частичную близость санкхьи к другим шраманским, «диссидентским» течениям (ср. философ Пакудха Каччана — один из шести «еретических учителей»<sup>5</sup>), она была близка и к брахманизму. Об этом свидетельствуют применения ее калькуляций к космологии и постепенное «обрастание» их медитативными упражнениями йоги. Санкхья на этом этапе была одной из ведущих философий Индии, и индуистские тексты сообщают о победах некоторых ее учителей над оппонентами из «диссидентских» течений<sup>6</sup>.

Следующие пять столетий — с начала новой эры по V в. — отмечены «междоусобицами»: учительские традиции перестали развиваться параллельно и потому перестали быть «атомарными», санкхья превращается в конгломерат дискутирующих друг с другом школ. Эти школы возглавлялись учителями, имена которых частично до нас дошли. Среди них выделяются Паурика, подвергший сомнению основопо-

лагающий тезис санкхьи о единичности Пракрити, а также Панчадхикарана и Патанджали (не идентичный составитель сутр йоги), спорившие друг с другом по всем вопросам, Варшагання и целая «свита Варшагання» (одна школа разветвляется на многие), наконец, Виндхьявасин (IV — V вв.) — *doctor invicibilis*, подвергший сомнению многие «догмы» санкхьяиков. Предметами расхождений служили и число эонов Первоматерии, и порядок их генезиса, и способы классификации познавательных способностей индивида, и проблема признания «тонкого тела» как особого посредника между «чистым субъектом» и физическим телом, обеспечивающего процесс трансмиграции, а также ряд чисто «умозрительных» вопросов<sup>7</sup>. Санкхьяики вполне успешно полемизируют с другими философами, в частности с буддистами, их статус в обществе достаточно высок<sup>8</sup>, они занимают одно из первых мест среди признанных школ индуизма (продолжается и их успешное сотрудничество с брахманистскими культами). Но за безбрежное многообразие мнений приходится и расплачиваться. Если в позднекушанскую — раннегуптскую эпохи основные брахманистские философские школы уже стабилизировались, создав свои базовые тексты-сутры, то санкхьяикам это было сделать очень трудно. Каждая из их школ имела свой авторитетный текст, и даже текст под названием «Шаштитантра» (букв. «учение/текст о шестидесяти предметах») скрывает множество текстов этого жанра, которые изучались наряду со специальными полемическими сочинениями<sup>9</sup>.

Наконец, когда плюрализм школ поставил санкхью на грань распада, традиция выдвигает выдающегося систематизатора и одновременно незаурядного поэта Ишваракришну, который унифицирует учения санкхьяиков в семидесятистишие «Санкхья-карика», составленном, вероятно, в начале V в.

В «Санкхья-карике» различимы восемь основных тематических блоков.

#### I. Карики<sup>10</sup> 1 — 2.

Текст начинается с констатации поработанности индивида тремя видами страданий, от которой следует избавиться (см. подробнее ниже). Обычные и даже обрядовые средства противодействия страданию обнаруживают свою нерелевантность ввиду их «нечистоты», «преходящности» и связи с «неравенством».

## II. Карики 3 — 7.

Излагается предмет учения санкхьи и источники его познания. Предметы дифференцируются на основании возможности атрибутирования им четырех логически возможных корреляций двух модусов: модифицироваться в другие начала (*prakṛti*) и быть только модификацией других начал (*vikṛti*). Первый модус при отрицании второго дает Пракрити, совмещение обоих модусов — семь начал: Мировой разум, Эготизм и пять танматр (согласно комментарию «Юктидипика» здесь отвергается позиция Патанджали, отрицавшего самостоятельный статус Эготизма), второй модус при отрицании первого — 16 начал в виде одиннадцати индрий и пяти материальных первоэлементов, отрицание обоих модусов — Пурушу<sup>11</sup>. Тема источников знания дает возможность продемонстрировать эпистемологическую доктрину санкхьи «в абстракте». Из «Шаштитантры» заимствована сама концепция трех «атомарных» источников знания: восприятие, выводное знание, свидетельство авторитета (в оппозиции тем направлениям, которые признавали их меньше, — материалистам, джайнам, буддистам — и больше — найяикам, ранним мимамсакам). Переходя к конкретным источникам знания, Ишваракришна заметно улучшает дефиницию восприятия, предложенную «свитой Варшаганьи», определяя его как «непосредственное «установление» соответствующих объектов». В определении выводного знания Ишваракришна очень близок комментатору «Ньяя-сутр» Ватсьяяне<sup>12</sup>. Однако основным его источником здесь является один из текстов жанра «Шаштитантры», ибо в «Санкхья-карике» воспроизводится и родовое определение выводного знания (как опирающегося на «знак» и «носитель знака»), и дифференциация трех видов логического вывода (подразумеваются пурватат, шешават и саманьято дриштам)<sup>13</sup>. Далее делается попытка соотнести указанные предметы познания с соответствующими источниками знания: основное внимание уделяется выводу по аналогии. Затем дается перечень 8 причин невосприятия даже существующих вещей — в целях будущего обоснования бытия Прадханы, которая также невоспринимаема.

## III. Карики 8 — 20.

Здесь систематизируется основная онтологическая доктрина санкхьи — обосновывается невоспринимаемость суще-

ствующей Прадханы исходя из ее «тонкости»; приводятся аргументы в пользу доктрины причинности саткарья-вада (эта доктрина, согласно которой следствие уже пред-существует в своей причине, оправдывает постулирование в качестве причины мира Непроявленного как непроявленного состояния мировых манифестаций); сопоставляются основные характеристики проявленных начал мира, Непроявленного как их причины и Пуруши. «Выписываются» три гуны как конечные, ноуменальные основания мира, составляющие сущность и Непроявленного и проявленных начал<sup>14</sup>. Предлагаются (после многих предварительных «подступов») прямые обоснования Непроявленного как причины мира и объяснение многообразия его самовыражения в мире. Представлены доказательства бытия Пуруши как «чистого» духовного субъекта, а также его множественности и перечисляются его основные атрибуты. Рассматриваются последствия ассоциации духовного субъекта и гунного «инструментария»: каждый обретает иллюзорно атрибуты другого. Это чрезвычайно сконденсированное изложение основоположений онтологии санкхьи на очень узком пространстве тринадцати карик не мешает Ишваракришне намекнуть и на главные возражения ее оппонентов, немало потрудившихся в борьбе с ее школами, которые тем временем вели дебаты друг с другом до «расщепления волоса». Полемические интенции рассматриваемых карик выявляются и комментаторами Ишваракришны.

Они не оставляют сомнений в том, что карика 9, излагающая аргументы в пользу доктрины причинности санкхьяйков, обращена не только к «своим», но также к буддистам, по существу снимающим саму проблему причинности в их учении об аннигиляции каждого предыдущего состояния вещи каждым последующим; к найяикам, полагающим, что если следствие не является чем-то новым по отношению к причинностным факторам, то нет различия между горшком и глиной, тканью и нитями, наконец, к ведантистам, чья строго монистическая онтология требовала признания следствия лишь в качестве иллюзорного превращения неизменной и неизменяемой реальности.

Аргументы в пользу обоснования в качестве причины мира Непроявленного (карики 15 — 16) обращены также к

этим трем главным оппонентам санхьяйиков, ибо от трактовки причинности зависит интерпретация мировой причины. Эти же три оппонента становятся адресатами Ишваракришны-философа в последующих трех кариках, формулирующих доктрину духовного субъекта. Доказательство его существования призвано дать ответ на буддийскую доктрину отрицания Атмана (карика 17), аргументы в пользу его множественности — на основной «догмат» ведантистов, настаивающих на единстве Высшего Атмана (карика 18), его характеристика как «вкусителя» опыта при полной непричастности действию «изолированности» — на учение найяйиков о природе индивидуального атмана (карика 19). Последняя же карика этого блока предлагает ответ санхьяйиков на возражение, выдвинутое всеми ее противниками — в связи с невозможностью объяснения взаимодействия духовного субъекта и гунного «инструментария», между которыми сам дуализм санхьи прокопал непроходимый ров<sup>15</sup>.

Основные ярусы онтологического здания «Санхья-каррики» были спланированы уже на стадии древности. Так, Ашвагхоша в «Жизни Будды» приписывает протосанхьяйику шраманского периода Арада Каламе то самое конструирование объекта из его характеристик и метод «бинарной оппозиции», который развивается Ишваракришной при перечислении атрибутов двух уровней гунного мира:<sup>16</sup> то, что может быть описано через свойства иметь причину, быть невечным, неведесущим, «активным», множественным, нуждаться в опоре и быть «мобильным», есть проявленное, а то, что может быть описано через отрицания этих атрибутов, есть Непроявленное (карика 10). Доктрина саткарьявады, согласно которой следствие предсуществует уже в своей причине в непроявленном состоянии, восходит к учению Варшаганы, «свиты Варшаганы» и Виндхьявасина о невозникновении несущего и неуничтожимости сущего<sup>17</sup>, а также о глубинной тождественности следствия и причины (карика 9). «Шаштитантра», известная буддийскому логичу Дигнаге (V — VI вв.), цитируется комментаторами Ишваракришны в связи с одним из его аргументов в пользу существования Пуруши<sup>18</sup> — необходимостью «управления» действиями Прадханы (карика 17). Главная характеристика Пуруши — возможность быть субъектом опыта, не буду-

чи деятелем, была разработана в анонимных стихах предклассического периода (карика 19), тогда как ложная взаимоассимиляция Пуруши и гунных способностей познания, чувств и действия — в учении «свиты Варшаганьи» о том, что Пуруша входит во флюктуации интеллекта (карика 20) и в близких по содержанию стихах анонимных санкхьяйков<sup>19</sup>.

Тем не менее допустимо предположить, что Ишваракришна выдвинул свой способ систематизации доказательств ряда первостепенных онтологических доктрин (если, конечно, «Санкхья-карика» не была здесь простым конспектом «Шаштитантры»). Речь идет о соположении пяти обоснований саткарья-вады: 1) нельзя произвести того, чего нет изначально, 2) желая получить определенный «продукт», заготавливают специальный материал, 3) все не производится из всего, 4) любая производительная потенция производит лишь то, в чем она «компетентна», 5) следствие уже наделено природой своей причины (карика 9). Менее правдоподобно, но все же возможно, что Ишваракришна сконструировал из бинарной оппозиции проявленного — Непроявленного тернарную, «построив» духовный субъект из сущностных различий и относительных сходств с первыми двумя параметрами (карика 11)<sup>20</sup>. Своеобразна и характеристика трех гун: ввиду их глубинной ноуменальности они не получают определения в реальном смысле, и поскольку в мире нет ничего, кроме них и духовного субъекта, они не могут быть описаны как вид какого-то более универсального рода, а потому характеризуются только через их взаимоотношения и софункционирование (карика 12).

Возможно, Ишваракришне принадлежала и «инвентаризация» пяти аргументов в пользу Непроявленного как причины мира: 1) все проявленные начала имеют ограниченный, «измеренный» характер, 2) ввиду своей однородности они должны следовать общему «архетипу», 3) их бытие предполагает действие общей по отношению к ним мировой потенции, 4) следствия и причина должны иметь помимо сходств и взаиморазличия, 5) начала мироздания в определенные космические периоды «сливаются» в одно целое (карика 15). Хотя отдельные аргументы в пользу бытия Пуруши и предстают из «Шаштитантры», вероятно, что Ишваракришна



самостоятельно «инвентаризировал» пять (снова то же число) доказательств и этого тезиса: 1) агрегаты микро- и макрокосма предназначены для кого-то по отношению к ним «иного», 2) должно быть нечто отличное от трех гун и их проявлений, 3) должно быть внешнее по отношению к агрегатам начало, которое могло бы управлять ими, 5) следует признать наличие «вкусителя» (bhoktṛ) по отношению к ним как объектам, 5) в мире есть деятельность, направленная на достижение «изоляции» (карика 17). Определенное «творчество» можно заподозрить и в связи с систематизацией трех аргументов в пользу множественности Пуруш: 1) отмечается неодновременность рождений и смертей индивидов и различие в их способностях, 2) деятельность индивидов неодновременна, 3) неодинаковы и «взаимопропорции» трех гун в связи с ними (карика 18).

#### IV. Карика 21 — 27, 38.

В данных кариках представлено космогоническое учение санкхьи: доктрина возникновения мира вследствие взаимонедостаточности двух первоначал — Прадханы и Пуруши, общий порядок эманации эонов из Прадханы, конкретные ступени этого эманационного ряда и «исчисление» всех проявленных начал.

Здесь Ишваракришна выступает прежде всего в качестве гармонизатора положений взаимооппозиционных школ предклассической санкхьи, отстаивая преимущественно точки зрения большинства авторитетов и устраняя «диссидентов». Так, он солидаризируется с «генеральной линией» санкхьяйков, согласно которой первым эманатом Прадханы является Мировой разум, и отклоняется предлагаемое некоторыми учителями взамен него «неопределимое начало» (карика 22). Вместе с тем он отвергает мнение тех, кто из Мирового разума непосредственно выводил танматры (вроде Виндхьявасина), производя последние от Эготизма и солидаризуясь в том со «старцами санкхьи», а также тех, кто выводил индрии из материальных первоэлементов, производя и их от Эготизма (каррики 24 — 25). Утвердил он и дифференциацию основных функций трех ментальных способностей, на которую покушался Виндхьявасин, не приняв также и его новаторства в связи с передачей функции интеллекта («решение») уму, а функции ума («конституирование») —

интеллекту, и сохранив традиционное их распределение (карики 23, 27)<sup>21</sup>. Ишваракришна воспроизводит учение тех наставников, которые различали три гунных аспекта Эготизма: «Изменяющийся», «Первозлемент» и «Пламенный» (карика 25). Судя по приведенному анонимному стиху, согласно которому мир создается взаимонеобходимостью Прадханы и Пуруши, ему было на кого опереться и в объяснении мироздания (карика 21). Но возможно, что сравнение их в этой связи со слепым и хромым, помогающими друг другу, обязано своим происхождением и его склонности к аллегориям (карика 21).

#### V. Карики 28 — 37.

Этот блок карик, частично прерывающий изложение космогонической доктрины, посвящен систематизации учения санкхьи об «инструментарии». Инваракришна дифференцирует функции всех его 13 компонентов: функции 10 «внешних» индрий только индивидуальны, 3 «внутренних» компонентов — познавательных способностей — и индивидуальны и общи (обеспечение циркуляции в теле индивида пяти пран); «внешние» работают только с симультанными объектами, «внутренние» — с объектами всех трех времен; все компоненты софункционируют, не нуждаясь во внешнем агенте и стимулируя друг друга, но их действие мотивируется внешним по отношению к ним фактором — целями духовного субъекта<sup>22</sup>. Здесь же расписываются эффекты деятельности «инструментария» в виде «захвата», «сохранения» и «освещения» информации об объектах, а также сами объекты 10 индрий в виде «недифференцированных» (*aviśeṣa*) и «дифференцированных» (*viśeṣa*) объектных уровней. Намечается субординация всех 13 компонентов: «внешние» обеспечивают объектное поле для «внутренних», но два «внутренних» — эготизм и ум — находятся в таком же положении по отношению к интеллекту, который, как «высшая инстанция», перерабатывает всю информацию, получаемую остальными 12 компонентами для «вкушения» духовного начала и одновременно способен к различению «тонкой границы» между последним и Прадханой.

Сопоставление положений Ишваракришны и его предшественников позволяет считать, что автор «Санкхья-карики» канонизирует учение «свиты Варшаганы», настаивавшей на

13-видовой классификации компонентов «инструментария», преодолевая все попытки редуцировать эту схему до более экономного описания. Он отвергает и «минималистский» вариант Панчадхикараны, отождествляющего «инструментарий» только с 10 индриями (карика 32), и попытку Виндхьявасина «слить» в одну ментальную способность функции интеллекта, эготизма и ума (карика 33), и предложение Патанджали рассматривать эготизм в качестве только аспекта интеллекта, которое превращало «трехвидовой» внутренний «инструментарий» в двухвидовой (карика 33). Корректирование позиции Виндхьявасина можно видеть и в последней карике этого блока, где именно интеллекту (не уму) приписывается высшая способность различения «тонкой границы» между Пурушей и Прадханой (карика 37). Канонизируя концепцию «пяти ветров» как общего функционирования трех ментальных способностей, которая была разработана «в других тантрах»<sup>23</sup>, Ишваракришна одновременно отказывается от учения о пяти «лонах действий», видимо полагая, что они принципиально не отличны от диспозиций сознания (карика 29). Наконец, согласно автору «Юктидипики», Ишваракришна признает учение предклассических школ о симультанном функционировании ума, эготизма и интеллекта с внешней индрией при познании «одновременного» объекта (карика 30).

Вместе с тем в этом блоке карик различимы и отдельные инновации. Так, «Юктидипика» свидетельствует, что Ишваракришна восполняет сложившееся уже до него (только что названное) учение о симультанном софункционировании компонентов «инструментария» учением о стадийном «подключении» индрии, а затем трехментальных способностей при познании невоспринимаемого объекта (карика 30). Можно предположить, что автор «Санкхья-карики» уточняет и гунную интерпретацию учения об «инструментарии»: помимо того, что три его эффекта в виде «захвата», «удержания» и «освещения» объектов соответствуют самовыражениям раджаса, тамаса и саттвы, он прямо называет все компоненты «инструментария» спецификациями гун (*guṇa-viśeṣa*) и сравнивает их разнородность при выполнении общей задачи с разнородностью компонентов светильника (подразумеваются фитиль, масло и огонь), обеспечивающих

освещение предметов (карика 36) — аналогия, примененная выше к взаимоантагонистичным, но служащим цели Пуруши гунам (ср. карика 13). Наконец, Ишваракришна предлагает новую для санхьи трактовку материального как тождественного воспринимаемому<sup>24</sup>.

#### VI. Карики 39 — 55.

Если учение об «инструментарии» представляло индивида на его, можно так выразиться, познавательном срезе, то учение о трансмиграции, к которой теперь переходит автор «Санхья-карики», — уже на экзистенциальном. Эта доктрина весьма последовательно складывается из положений, описывающих, во-первых, самого медиатора трансмиграции — тонкое тело; во-вторых, механизм этой трансмиграции, который определяется «сцеплением причинно-следственных факторов» (*nimittanaimittikaprasaṅgena*) — речь идет о том, что диспозиции сознания, преобладающие в менталитете индивида, предопределяют качество его последующего воплощения; в-третьих, различные возможности реального перевоплощения индивида в определенных телесных агрегатах.

Тонкое тело составляет один из трех видов телесных образований (другие — «родительские» и «от элементов») характеризуется по своей противоположности физическим, но не может функционировать без связи с последними. Диспозиции сознания распределяются по трем уровням и вначале представлены в восьмеричной классификации (добродетель — не-добродетель, знание — не-знание, устраненность — не-устраненность, способности — не-способности) с указанием кармических последствий преобладания каждой из них в менталитете индивида, а затем в пятидесятиричной (различаются 5 разновидностей заблуждения, 28 — дефектов, 9 — удовлетворенности, 8 — достижений). Констатируя, что тонкое тело не функционирует без диспозиций сознания, а те — без тонкого тела, Ишваракришна предлагает четырнадцативидовую классификацию тех телесных образований, в которых духовное начало переживает страдания — 8 видов божественных тел, 5 — животных, 1 — человеческих, в коих преобладают соответственно саттва, тамас и раджас.

В учении о познавательном процессе надо было преодолеть разномыслия в связи с компонентами «инструмента-

рия», а канонизация доктрины трансмиграции требовала разобраться с вопросом о необходимости признания тонкого тела. Позиции Панчадхикараны, признававшего устойчивое «метаморфозное» тело, противостояло мнение Патанджали, настаивавшего на нумерологическом соответствии сменяющихся тонких тел преходящим физическим, которое Виндхьявасин довел до логического завершения, предложив вообще обойтись без тонкого тела<sup>25</sup>, дабы «не умножать сущности без необходимости». Ишваракришна канонизирует учение Панчадхикараны, устраняя и отрицание тонкого тела, и предпосылку этого отрицания в утверждении его «содлительности» физическим телам — подчеркивается, что оно перманентно (карика 39) и что, возникая раньше их, оно «не привязано» ни к одному из них, все их «проникая» (карика 40). Менее принципиальной, но все же требовавшей решения оставалась проблема классификации уровней диспозиций сознания. Громоздкой схеме Панчадхикараны, введившего два вида и пять их подвидов, противостояла трехвидовая классификация анонимных учителей и редукционизм Виндхьявасина, признававшего только «благоприобретенные» знания и т. д.<sup>26</sup> Ишваракришна избрал срединный путь, остановившись на трехвидовой классификации, которую он слегка отредактировал, различая «совершенные» (*sāmsiddhika*), «природные» (*prākṛtika*) и «произведенные» (*vaikṛtika*) уровни (карика 43).

Развернутая классификация диспозиций сознания, включавшая 50 разновидностей, заимствована из схемы 60 предметов учения санхьи (10 основных топики и 50 дополнительных), которая могла быть разработана в одноименной ей «Шаштитантре» и уже точно была представлена в тех учебных «Выжимках» («Санграха»), на которые ссылается автор комментария «Джаямангала» (карика 46). Но составитель «Санхья-карики» утилизировал и «исчисление» каждого из четырех видов этих диспозиций сознания: 5 разновидностей неведения восходят к учению Варшаганы, 9 разновидностей удовлетворенности (притом с соответствующими техническими названиями) были разработаны «в других тантрах» предклассического периода, 8 разновидностей достижения были дифференцированы и истолкованы анонимными учителями, как частично и 28 разновидностей дефектов индрий

и интеллекта, о чем свидетельствуют анонимные гномические стихи (карики 47 — 51). Однако и здесь надо было «призвать к порядку» внутреннюю оппозицию. Ишваракришна отвергает мнение тех анонимных философов, которые полагали, будто не только знание, но и устраненность ведет к освобождению (сама по себе или в сочетании со знанием), ясно сказав, что освобождение — только от знания (карика 44) и что удовлетворенность, наряду с заблуждением и дефектами индрий и ума, является препятствием для достижений (карика 51).

Непосредственные инновации Ишваракришны в этом разделе его сочинения трудноразличимы, но они могли быть связаны в первую очередь с системным уточнением концепции тонкого тела в ходе преодоления разномыслий по данному вопросу. Так, весьма аккуратно выписываются и те движущие силы, которые «ответственны» за трансмиграцию тонкого тела: 1) цели Пуруши, 2) неограниченные возможности Пракрити, 3) механизм причинно-следственных связей (карика 42). Далее, Ишваракришна превосходно пользуется своим излюбленным методом аналогий, когда сравнивает тонкое тело и компоненты физических тел с картиной и стеной, а также тонкое тело с актером, надевающим по желанию костюмы физических тел (карики 41, 42). Можно предположить, что он ввел и концепцию двух видов миропроявления: «миропроявление тонкого тела» и «миропроявление диспозиций сознания», обосновывая их взаимозависимость и, следовательно, невозможность свести одно к другому (карика 52).

## VII. Карики 56 — 61.

Несмотря на то, что уже в начале космогонического блока карик выяснилось, что мир создается в результате взаимонеобходимости двух его первоначал (карика 21), что действие компонентов «инструментария» задается целями Пуруши (карики 41, 36-37), равно как и трансмиграция тонкого тела (карика 42), Ишваракришна считает необходимым остановиться специально на целенаправленной деятельности Пракрити ради реализации задач Пуруши. Одну из причин этого можно видеть в потребности ответить оппонентам санкхьи, прежде всего ведангистам, коих никак не устраивала сознательная, «дизайнерская» деятельность, приписыва-

емая бессознательному (по определению самих же санкхьяиков — ср. карика 11) началу. Как бы резюмируя все, о чем было сказано выше, автор «Санкхья-карики» подчеркивает, что «это миропроявление, начиная с Великого и кончая дифференцированными материальными первоэлементами», было осуществлено Пракрити ради целей Пуруши, совершенно бескорыстно. Считая, однако, эту констатацию недостаточной, он приводит аналогию: бессознательное начало может осуществлять полезную деятельность, подобно тому как молоко необходимо для выращивания теленка. Но и эта аналогия Ишваракришне, видимо, не кажется достаточной, и потому он приводит другую: как в этом мире люди трудятся ради удовлетворения своей потребности, так и Пракрити — ради нужды Пуруши, вполне бескорыстно. Перед Ишваракришной был тот же оппонент, но уже с другим возражением: если деятельность Пракрити «спонтанна», то она не остановится, а потому «освобождение» ни для какого духовного субъекта не наступит. Этому оппоненту Ишваракришна и отвечает стихами, иллюстрирующими «деликатность» Пракрити.

Правда, и здесь он имел предшественников. Речь идет о том пикантном сравнении, которое приводила «свита Варшганьи», обосновывая возможность воздействия бессознательного на наделенное сознанием<sup>27</sup>. Известны ему были и гномические сентенции санкхьяиков, согласно которым Прадхана устраняется после осуществления целей Пуруши, подобно тому как после еды убирают горшок. Но надо отдать должное Ишваракришне — он значительно усовершенствовал в санкхье метод аналогий, используя свой литературный профессионализм.

#### VIII. Карика 62 — 68.

Тема бескорыстного служения Пракрити целям Пуруши закономерно переходит в другую — раскрытие сотериологической доктрины санкхьи. Это вполне объяснимо, ибо цели Пуруши связаны с «освобождением», а ее осуществляет сама Пракрити: он по своей изначальной устраненности ничего для себя сделать не способен.

Этот последний раздел основной части текста убедительно представляет Ишваракришну в «ипостаси» поэта-гностика, и это закономерно ввиду того, что практически весь пас-

саж содержит его рекомендации своему адресату по медитации и визуализации взаимоотношений двух первоначал мира на стадии их «расставания» друг с другом. Из этих «наглядных пособий» можно дедуцировать и некоторые сотериологические положения. Суть их заключается в том, что начало «освобождения» обеспечивается пониманием адепта, что трансмиграция, закабаление и само освобождение на самом деле не имеют к нему отношения, но являются лишь различные лики Праkritи. Дальнейшие стадии мыслятся как внедрение в сознание адепта истины об этой его непричастности ко всему, что люди профанические считают «я» и «своим», а также визуализация взаимоотношений двух первоначал (с целью «объективировать» все «свое»). Тот, кто преуспевает в этой перестройке собственного сознания (которое опять-таки оказывается «не своим»), уже при жизни находится в другом измерении и может рассматривать свое тело как готовое остановиться колесо. Но полное и окончательное «освобождение» наступает уже после смерти — при последнем развоплощении.

Завершающие стихи, посвященные истокам, трансляции традиции санкхьи и значению самой «Санкхья-карики», к систематизации философии санкхьи в этом трактате ничего не добавляют.

Произведение Ишваракришны пользовалось огромным признанием. Где-то в промежутке между 540 и 569 гг. ученый буддийский монах Парамартха переводит на китайский язык в Нанкине или в Кантоне санскритский комментарий к семидесятистишью, которые он называет «Суварна-саптативритти» («Толкования золотого семидесятистишия»). Хотя этот комментарий обозначается индологами как принадлежащий Парамартхе, нет сомнения, что буддийский монах использует комментарий санкхьяиков (не без интуиции в связи с дальним, но реальным родством санкхьи и буддизма), который должен датироваться самое позднее началом VI в. Оригиналу Парамартхи были близки два других комментария, опубликованные впервые в 1973 г. Э. Соломон; они называются «Саптати-вритти» (вероятно, VI в.) и «Санкхья-саптати-вритти» (вероятно VI — VII вв.) — все три принадлежат к классу учебных текстов, предназначенных скорее всего для обучения усваивающих премудрости санкхьи.



В VII в. появляются два новых, притом очень важных истолкования. Гаудапада (не идентичный знаменитому ведантисту) составляет нормативное толкование «Санкхья-карика-бхашья», призванное дать лаконичную трактовку предметов дискурса Ишваракришны. Совсем иные задачи ставит и решает автор «Юктидипики» («Светильник логического дискурса»), который восстанавливает предысторию создания «Санкхья-карики» и вступает в серьезные дискуссии с реальными противниками санкхьи и абстрактным оппонентом, пытаясь построить на основании материала Ишваракришны методологически и гносеологически обеспеченную философскую систему. К числу «теоретических» комментаторов принадлежала и «Джаямангала» («Благословение победы»), уделявшая специальное внимание классификациям типов восприятия и логического вывода (VII — VIII вв.). Обстоятельный, хотя и несколько претенциозный, комментарий составляется в VIII в. под названием «Матхара-вритти»; частые ссылки на религиозные тексты свидетельствуют о желании его автора индуинизировать санкхью в большей мере, чем это сделали его предшественники.

В IX в. пишется самый знаменитый комментарий — «Таттва-кауmundи», с которой и решил впоследствии померяться силами Виджнянабхикшу (см. выше). Вачаспати Мишра, истолкователь всех «ортодоксальных» даршан (кроме вайшешики), вносит в интерпретацию многих положений Ишваракришны не только характерную для него стройность дискурса, но и результаты проработки параллельных тем в рамках других философских систем. Так, достаточно «глухую» проговорку Ишваракришны о взаимоассоциации бытийно разнородных интеллекта и «чистого субъекта» он развивает в целую концепцию «отражения» (*pratibimba*) второго в первом как объяснение механизмов любого познавательного опыта — тема, находящая явные параллели в его ведантистском сочинении (комментарий к Шанкаре). Рассуждение Ишваракришны о трех источниках знания дает ему повод для написания небольшого эпистемологического трактата, где разбираются основные типа умозаключения (ср. его работы в традиции ньяя), а упоминание чувственного восприятия позволяет ему обратиться к теме дифференциации дорефлексивного ощущения объекта и рефлексив-

ной ступени восприятия (ср. гносеологические изыскания мимансаков). Наконец, «профессионализм» в йоге дает возможность Вачаспати Мишре скоординировать уровни незнания по санхье с пятью аффектами (клеша) Патанджали — неведением, «самостью», страстью, неприязнью и привязанностью к жизни. Но число комментариев к «Санхья-карике» указанными отнюдь не ограничивается. Истолкование Вачаспати Мишры имитируется в краткой «Санхья-чандрике» Нараяна Тиртхи; некоторые ученые предполагают возможность реконструировать еще один комментарий на основании данных «Юктидипики»;<sup>28</sup> каталоги индийских манускриптов свидетельствуют о наличии многих комментариев, которые до нас не дошли<sup>29</sup>.

Почтение к трактату Ишваракришны выражается у комментаторов и непосредственно. Автор «Юктидипики», например, доказывая когерентность материала «Санхья-карики», находит в ней 11 признаков истинной шастры (науки): наличие кратких положений, указывающих основные топики (сутры); обсуждение истинных источников знания; обсуждение материала по «частям» или параграфам; наличие положений, описывающих систему в полноте; обсуждение сомнений по поводу самих основоположений системы; обсуждение специальных «технических» проблем; наличие кратких определений; наличие развернутых определений; обсуждение базовых принципов системы в последовательности; обсуждение терминологии; обсуждение практических рекомендаций, следующих из обсуждаемой системы<sup>30</sup>. Безусловно, указанные параметры свидетельствуют о вполне научном, можно даже сказать метанаучном, мышлении самого комментатора в большей мере, чем о присутствии всех этих «пунктов» в самой «Санхья-карике», а набор этих «пунктов» служит хорошим аргументом против мнения тех многочисленных индологов и неиндологов, которые любят порассуждать о специфически присущем индийскому философскому мышлению мистицизму. Но в данном случае для нас важно, что комментатор относит все сказанное к карикам и даже интерпретирует их как сутры. Более того, он и делит текст Ишваракришны на 4 трактата (*prakāṣaṇa*) и 11 «уроков» (*āhnikā*) — как делился текст сутр вайшешики.

Попытка приблизить карики санкхьи к сутрам обнаруживается в самом тексте Ишваракришны. А именно, карики 72 и 73 гласят:

Saptatyāṃ kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya  
Ākhyāyikavirahitāḥ paravādavivarjitāścāpi  
Tasmāt samāsadrṣṭaṃ śāstram idaṃ na 'rthataś ca parihīnam  
Tantrasya ca bṛhanmūrter darpaṇasankrāntam iva bimbam

Поистине предметы семидесятистишия — предметы  
«Шаштитантры»,  
За исключением иллюстративных историй и полемики.  
Потому «конспективная» шастра предметно не ущербная,  
Будучи подобной зеркальному отражению большого  
Учения.

Поскольку этих карик нет в тексте комментариев до «Санкхья-септати-вритти», то они должны были появиться не ранее VI — VII вв., т. е. незадолго до «Юктидипики». Приведенные данные свидетельствуют не только о высоком авторитете карик Ишваракришны у санкхьяиков, но и о том, что они искали в кариках того, чего в них нет. Автор «Юктидипики» выдает желание санкхьяиков иметь во что бы то ни стало текст сутр, но пока они должны довольствоваться тем, что у них есть, выдавая карики за сутры. Первый же из приведенных стихов указывает на то, что у санкхьяиков были и некоторые представления о том, какими они хотели бы видеть свои «нормальные» сутры: с иллюстративными историями и с полемикой. В том, что здесь планы на будущее выдаются за наследие прошлого, сомневаться не приходится: та «Шаштитантра», которая должна была содержать эти недостающие в кариках компоненты, до нас не дошла; те свидетельства о «Шаштитантре», коими мы располагаем, об этих компонентах ничего не сообщают; наконец, по всей вероятности, единой «Шаштитантры» как «большого учения» не было вообще, было несколько текстов жанра «Шаштитантры». Санкхьяики питали миф о Большой шастре, находящий параллели в других шастрических традициях<sup>31</sup>, и в данном случае выдали желаемое за действительное.

Желание же иметь солидные полемические разделы — помимо полемических намеков в «Санкхья-карике» — было

вовсе не безосновательным. С логическими выкладками санкхьяйиков вступает в дискуссию знаменитый основатель буддийской логики Дигнага<sup>32</sup>. Другой буддист Шантаракшита (VII в.) в своей «Таттва-санграхе» уделяет специальное внимание учению о Пракрити<sup>33</sup>, как и великий найяик Удайна (XI в.), задающийся вопросом, каким же образом Пракрити может периодически выходить из состояния равновесия трех гун, воспроизводя видимый мир, если нет начала, могущего воздействовать на нее извне. Но более всего санкхьяикам достается от ведантистов. Уже Гаудапада (VI — VII вв.) ставит вопрос о том, как следствие, которое, по учению санкхьи, предсуществует в своей причине, может реально «рождаться» и быть в то же время извечным<sup>34</sup>. Пожалуй, нет произведения Шанкары (VII — VIII вв.), где не подвергались бы критике основоположения санкхьяйиков. В «Брахмасутра-бхашье» он выясняет, как можно отстаивать происхождение космоса из бессознательной мировой причины, каковой является Прадхана. Не основательны, с точки зрения Шанкары (VII — VIII вв.), и те аналоги, которые санкхьяйки используют для доказательства своего учения: хромой имеет средства побудить слепого к действию, тогда как Пуруша, по определению абсолютно пассивный и «устраненный», подобными возможностями не обладает<sup>35</sup>. В комментарии к «Прашна-упанишаде» Шанкара задает санкхьяйику вопрос, возможно ли, чтобы одно первоначало являлось только двигателем, а другое — только «вкушающим» плоды действий. В «Гаудапада-карика-бхашье» он пытается выявить несостоятельность учения о множественности Пуруши и необходимость согласовать учение о целеполагающей деятельности Пракрити с концепцией Абсолюта, неприемлемой для санкхьи<sup>36</sup>.

Ученик Шанкары — Сурешвара (VIII в.) утверждает, что духовное начало у санкхьяйиков никак не может «коррелировать» с телом (а потому нет и объяснения сансары), и в том же тексте задается вопросом о ценности «освобождения» санкхьяйиков, в коем отсутствует состояние блаженства. Другой последователь Шанкары, Тотака, современник Сурешвары, возвращается к проблеме Гаудапады — в связи с «возникновением», по учению санкхьи, следствия как существующего в причине. Теоретические аргументы были

не единственными. Для положения санкхьи как одной из ведущих философских школ индуизма были не менее чувствительны замечания Шанкары по поводу того, что основная дуалистическая доктрина санкхьи вообще «неведийская» (aśabda), «в Веде не укорененная» (avedaprasiddha) и «Веде противоречащая» (vedaviruddha). Впоследствии эти тезисы повторяли и те ведантисты, которые были далеки от Шанкары: очень важная и выигрышная интонация полемики с соперничающей философской системой была найдена безошибочно.

Вообще в самой полемике других систем с санкхьей ничего экстраординарного нет. Индийское философствование с самого начала развивалось в дискуссиях, в диспутах всех со всеми, и санкхья как объект критики никакого исключения не составляла. Но на критику надо было отвечать, притом реагируя на все новшества в аргументации противников: ссылаясь на то, что оппоненты получили отпор в древней и далекой «Шаштитантре», вряд ли могли кого-либо удовлетворить. Не обнаруживаем мы «открытых дискуссий» и в комментариях к трактату Ишваракришны: даже самый полемичный из них — «Юктидишика» ориентируется преимущественно на систематизацию самого учения санкхьи, и Вачаспати Мишра подобных задач в комментарии к «Санкхья-карике» перед собой не ставил, вступая в дискуссию с другими даршанами лишь в частных случаях.

Если бы в следующее пятисотлетие (X — XIV вв.) санкхьяйки выдвинули новые обоснования своих концепций или, по крайней мере, предложили серьезные новые контраргументы оппонентам, то их учение удержалось бы еще среди первых даршан. Но этого не произошло. И именно в эти пять столетий «солнце времени» совершает над ними разрушительную работу. Видно это из того, что оппоненты санкхьи уделяют ей уже меньше внимания, чем в эпоху Шанкары (считавшего даже, что с опровержением санкхьи устраняются и все прочие противники веданты), и индийские философы, как правило, очень быстро реагирующие на любые «философские новинки», продолжают излагать ее учение по прежним, старым текстам. Так, найяик Бхасарваджня (IX — X вв.) цитирует «Санкхья-карику», опровергая пять аргументов в пользу существования Праkritи и учение о связи

Пракрити и Пуруши, обсуждая традиционную для санкхьи концепцию причинности<sup>37</sup>. Знаменитый хорезмийский путешественник Аль-Бируни (XI в.), автор известнейшей книги «Индия», уделяя специальное внимание санкхье, опирается в своем изложении на материал, сопоставимый с материалом комментатора Ишваракришны в VI — VII вв., прежде всего Гаудапады<sup>38</sup>. Найяик Апараркадэва (XI — XII вв.) в своем комментарии к главному сочинению Бхасарваджни оспаривает положения «Санкхья-карики» в связи с определением природы Атмана<sup>39</sup>. Джайнские философы Хемачандра (XII в.) и его ученик Маллишена (XIII в.) также полемизуют с классической санкхьей. Наконец, тот же материал приводится и составителями компендиумов — синопсисов всех известных философских систем: у джайна Раджашекхары (XIV в.) в «Шад-даршана-самучае» (ст. 42 — 59) и его современника, знаменитого автора «Сарва-даршана-санграхи» («Выжимки [из учений] всех систем»), ведантиста Мадхаваচারьи-Видьяраньи, представившего самый обстоятельный в индийской истории обзор даршан, включивший и новейшие, сложившиеся незадолго до его времени системы (шиваитские и ведантистские). Мадхава излагает санкхью строго по Ишваракришне, дословно цитируя в своих пояснениях текст Вачаспати Мишры<sup>40</sup>.

Можно, конечно, предположить, что «Лунный свет» несколько затмил другие произведения санкхьяиков, даже если таковые и появились — известно же, например, что в Бенгалии уже даже после эпохи Виджнянабхикшу признавали только «Санкхья-карику» с этим комментарием. Косвенные свидетельства о том, что санкхьяики в эту эпоху как-то эволюционировали, дает крупнейший найяик Удаяна (XI в.), который в своем классическом труде «Ньяя-кусуманджали» приводит некоторые новые, нетрадиционные акценты философствования санкхьяиков. Так, оппонент-санкхьяик у него утверждает, что среди тех атрибутов, от которых свободен Пуруша, присутствует также адришта («невидимая» сила потеркармической потенции), что объектом «очищения» может быть не Пуруша, но только компоненты тела, чувства и т. д., тогда как начало интеллект берет на себя некоторые функции эгоизма. Отстаивает он и тезис о том, что идентификация субъекта действия как субъекта позна-

ния есть иллюзия (стихи 111 — 133)<sup>41</sup>. Однако речь идет скорее о новых акцентах, чем о новой интерпретации учения и уж никак не о значительных новых текстах. Последнее подтверждается таким обстоятельным автором, как джайн Гунаратна (XV в.), который в своем комментарии «Таркадипика» (на компендиум Харибхадры «Шад-даршана-самуччая») делает экскурсы в историю санкхьи и описывает ее современное состояние. Он отмечает, что в его время центром их активности становится Варанаси и что теперь они делятся на не признающих Ишвару (*niṛīśvara*) и признающих его (*seśvara*). Но среди текстов санкхьяйиков он называет, наряду с «Санкхья-карикой» и комментариями к ней (в том числе с комментарием Матхары), только древние тексты — «Шаштитантру», «Выжимки из Шаштитантры» и «Атреятантру»<sup>42</sup>, которые должны быть отнесены к эпохе, предшествовавшей созданию «Санкхья-карики»<sup>43</sup>. Следовательно, даже интересуясь современной ему санкхьей, он не может назвать ничего существенного из ее новых достижений.

Молчание внешних источников не нарушается и самими санкхьяйиками. Самое значительное, что, может быть, дошло от X — XIV вв., это, пожалуй, только комментарий к той же «Санкхья-карике» — «Санкхья-чандрика» («Лунный свет санкхьи») Нараяна Тиртхи. Но и его название, и, что еще важнее, содержание не позволяют видеть в этом комментарии что-либо большее, чем конспект истолкования Вачаспати Мишры. Значит, пять столетий стагнации санкхьи — не преувеличение Виджнянабхикшу, но сущая правда. Интерес представляет тот момент, что эта стагнация начинается практически одновременно с завершением «изгнания» из Индии буддизма; что-то явно связывало эти две традиции, несмотря на их естественное соперничество, узами глубокой взаимной «эмпатии» даже после того, как уже много веков прошло со времени их общего «шраманского прошлого».



Пока санкхьяйики переживали эпоху творческого бесплодия, все остальные философские направления Индии (за исключением «изгнанного» из Индии буддизма) достаточно

успешно развивали свои прежние достижения и осваивали новые области философского дискурса. Ограничимся лишь немногими примерами.

Джайны продолжают разрабатывать эпистемологию и знаменитую логику неоднозначных предикаций, демонстрируя свою позицию как срединный путь между крайностями других типов философствования. Среди ведущих джайнских философов эпохи расцвета индийской схоластики достаточно назвать энциклопедиста Хемачандру (см. выше), автора «Прамана-мимансы» («Исследование валидных источников знания»), Маллишену, создателя «Сьядвадаманджари» («Гирлянда доктрины неоднозначной предикации»), написанной, вероятно, в самом конце XIII в., и уже упомянутого Гунаратну, составившего подробный комментарий к компендиуму Харибхадры. В числе многих джайнских достижений можно выделить концепцию определения любого объекта как через положительные, так и через отрицательные признаки (для характеристики человека *A* будет одинаково существенно и то, кем он является, и то, кем не является), а также критику односторонних «экстремистских» доктрин буддистов (утверждение всеобщей изменчивости и все-небытия) и ведантистов (утверждение всеобщей неизменности и все-бытия), которые ведут к закономерным парадоксам. Попытка выявления многомерности определений сущего и критика односторонних доктрин — феномены одного порядка, позволяющие видеть в средневековом джайнском философствовании индийский вариант гегелевской диалектики.

Творческие возможности мимансы раскрылись в противостоянии двух школ этой философской традиции. Шаликанатха (X в.) разрабатывает доктрину школы Прабхакары (комментарии «Бхашья-паришишта», «Риджувималапанчика», трактат «Пракаранапанчака»), Партхасаратхи Мишра (XI в.) — наследие Кумарилы (комментарии «Ньяятатпарика», «Шастрадиписка», трактат «Ньяятатпарамала»). Из новых тем философии мимансы обращают на себя внимание теория внутренней самодостоверности познания, согласно которой достоверность следует из самих условий познавательного процесса и внутренней убежденности субъекта познания в истине того или иного познавательного акта (эпистемоло-



гия), а также теория потенциальной энергии (arjva) — концепция причинности, объясняющая, почему даже при наличии причины не всегда возникает следствие, поскольку потенция предполагает отсутствие препятствий для своей реализации, и в обоих этих пунктах мимансаки расходятся со своими основными оппонентами — найяиками. Среди главных предметов расхождения двух школ мимансы можно выделить проблему объяснения ошибки, вопрос о том, может ли «я» быть объектом собственного познания, а также разложим ли смысл предложения до смысла образующих его слов? Мимансаки этого периода переосмысляют некоторые свои прежние позиции (например, наблюдается отход от радикального «атеизма», делаются попытки соотнести с прежним идеалом «неба» идеал «освобождения») и включают ряд нетрадиционных для них тем (типа атомистической доктрины).

Значительными событиями отмечена и история философских школ шиваизма. Пашупаты разрабатывают учение панчартхика («пять категорий»), в рамках которого уточняются определения Шивы-Ишвары как архитектора миров и инструментальной причины мироздания, реализующего свой «дизайн» через энергии-шакти; при этом теистические (говоря точнее, деистические) построения пашупатов все более сливаются с учением найяиков. Если пашупаты и последователи шайва-сиддханта исходят из различения Божества и индивидуальных душ, то вирашайвы, последователи Басавы, отстаивают «ограниченный не-дуализм» (viśiṣṭa-advaita), а кашмирские школы трика, крама и пратьябхиджня — последовательное монистическое учение. Виднейшим их представителем стал Абхинавагупта (X — XI вв.), придерживавшийся «высшего не-дуализма» (paramādvaita-vāda). Здесь предполагается возможность приписывать Абсолюту как чистому сознанию возможность самораскрытия в обоих аспектах: и единства и множественности. Абхинавагупте принадлежит серьезный вклад в семантику и разработку эстетической теории. В своем комментарии к знаменитому трактату Анандавардханы «Дхваньялока» под названием «Лочана» («Созерцание») Абхинавагупта анализирует проблему эстетического переживания, дифференцируя собственно эстетически переживаемую эмоцию (rasa), совокупность чувственно-дан-

ных признаков, связанных с тем или иным эмоциональным состоянием, и эстетическую ситуацию в целом (включающую мир художественного произведения как специфическую область, отграничиваемую от практически-жизненной сферы). Эстетической эмоции соответствует особый вид познания (сопоставляемый с основными источниками валидного знания), а ее сосредоточенное восприятие, именуемое «вкушением расы», сравнивается с обычным восприятием и йогическим трансом. Ученик Абхинавагупты — Кшемараджа (XI в.) разрабатывает концепцию Ишвара-Шивы как мирового сознания и абсолютной реальности, по отношению к которой феноменальный мир является «несубстанциальным», хотя (в отличие от Шанкары) и не иллюзорным.

Как ни заметны теоретические движения в рамках всех трех вышеназванных течений философии, все-таки в рассматриваемый период — X — XIV вв. — положение дел в индийской философии определяют два «гиганта», у которых, с изгнанием буддизма из Индии, равносильных соперников уже не осталось. Речь идет о ньяя-вайшешике и веданте.

Ньяя-вайшешика успела пройти за эти пять веков, по крайней мере, три заметно различных стадии. Первую можно очень условно охарактеризовать как параллельное развитие «старой ньяи» и дальнейшую разработку натурфилософии классической вайшешики. Об условности термина «старая ньяя» свидетельствует тот факт, что первый из крупных найяиков после Вачаспати Мишра — Бхасарваджня, автор «Ньяя-сары» («Суть ньяи») и комментария к ней «Ньяя-бхушана» («Украшение ньяи») уже производит «ревизию» традиционной классификации топиков. Достаточно сказать, что он сводит 16 традиционных категорий ньяи к трем и признает только три источника валидного знания (восприятие, логический вывод, слово авторитета) вместо четырех (включая сравнение в первые три). Комментарий Вьомашивы (X в.) «Вьомавати» к «Падартха-дхарма-санграхе» Прашастапады можно охарактеризовать как подробное и уточненное исследование категорий бытия и натурфилософии вайшешики. Аналогичный комментарий его младшего современника Шридхары «Ньяя-кандали» — следующий важнейший вклад в разработку наследия Прашастапады, реализу-

ет некоторые специфические возможности его прочтения (например, в связи с формулировкой аргументации в пользу теистической картины мира). Третий комментарий к трактату Праштапада «Лилавати» принадлежит Шриватсе (XI в.), а четвертый — «Киранавали» — его современнику, упомянутому Удаяне.

Среди многочисленных трудов Удаяны выделяются по своему значению два. «Атмататтвавикека» («Различение истинности Атмана») представлял собой такой, по выражению К. Поттера, «бортовой залп» по буддизму, от которого наследники Дигнаки и Дхармакирти уже не смогли оправиться<sup>44</sup>. В самом деле, перед нами самое последовательное опровержение буддийской философии по основным пунктам учения, каждому из которых посвящен раздел этого полемического трактата (всего семь разделов с введением и заключением). Строгий критический анализ применяется к таким основополагающим буддийским доктринам, как учение о мгновенности, отрицание объективного бытия вещей, представление о возможности редукции субстанций до «пучков» качеств, отвержение перманентного Атмана, отрицание Ишвары и авторитета Вед. Другое важнейшее сочинение Удаяны, его *opus magnum* «Ньяя-кусуманждали» («Букет ньяи»), также является полемическим произведением — здесь представлена целая «диссертация» по рациональной теологии и демонстрируются все возможности логического вывода в доказательстве бытия Бога через выявление логических лакун в аргументации главных оппонентов теизма (буддисты, санкхьяики и др.). Аргументы Удаяны находят соответствия в западной схоластике, особенно это касается космологического доказательства (умозаключение от характеристик мира к бытию его Разумной причины) и общей трактовки причинности<sup>45</sup>.

Второй период (XII — XIII вв.) можно обозначить как опыт создания общей даршаны «ньяя-вайшешика» уже в буквальном смысле слова. Философы этого времени объединяют в своих трактатах онтологические категории вайшешики и эпистемологическо-методологические топики ньяи (например, первые вводятся в исследование такой категории классической ньяи, как «предметы познания»). Наиболее заметные философы этого направления — Шивадитья, Вал-

лабха, Вадиндра и Кешава Мишра (XIII в.), чей трактат «Таркабхаша» («Обсуждение дискурса»), представляющий собой учебник по категориям ньяи с включением материала вайшешики (в частности, учения о причинности) стал предметом двадцати комментариев.

Третий этап можно соотнести с начальным становлением так называемой «новой ньяи» в сочинении гениального логика Гангеша Упадхьяйи (XIII в.) «Таттва-чинтамани» («Волшебный камень истины»). Гангеша распределяет свой материал по четырем разделам, посвященным четырем источникам истинного знания: восприятию, логическому выводу, сравнению, слову. Новизна метода Гангеша связана с модернизацией самого стиля философского дискурса и принципами компоновки материала. Особое место в его трактате занимают два раздела второй книги, посвященные общей демонстрации логического выведения (*anumiti*) и логического следования, «проникновения» (*vyāpti*) как такого соотношения большего и среднего терминов, которое обеспечивает сам механизм получения правильного умозаключения. Гангеша подвергает критике все известные к его времени определения «проникновения» и предлагает свое. Помимо разработки проблемы «проникновения» — предикации, Гангеша уделяет значительное внимание и природе отрицательных высказываний. Небытие, или отсутствие, трактуется им не как простая негация, но как одно из свойств объекта (подобно тому как «красный цвет» является одним свойством предмета, «отсутствие красного свойства» — другим). Отсутствие есть «позитивный» объект отрицательной мысли (высказывание «На земле нет кувшина» означает «Имеется отсутствие кувшина на земле»). Вместе с тем различаются такие типы отсутствия как нереальное и реальное (ср. отсутствие рогов у зайца и отсутствие синего цвета у кувшина)<sup>46</sup>. Современные логики сопоставляют достижения символической (математической) логики с материалом Гангеша и проводят типологические сопоставления его «проникновения» с «присущностью» в аристотелевской логике, соотносят трактовку отрицательных высказываний с концепциями А. Мейнонга и А. Рейнаха, а тонкую дифференциацию акта утверждения и предикации у Гангеша — с аналогичным различием Г. Фреге<sup>47</sup>. К рассматриваемому здесь периоду относит-

ся деятельность и сына Гангешы — Вардхамана Упадхьяйи, который, по мнению Д. Инголлса, уступал в популярности как логик только своему отцу<sup>48</sup>. Сочинение Гангешы вызвало к жизни обильнейшую комментаторскую литературу «новой ньяи»<sup>49</sup>.

В развитии веданты целесообразно не столько различать исторические стадии, сколько выявлять параллельные соперничающие и частично взаимодополняющие философские школы, «распределяющиеся» в связи с их отношением к наследию Шанкары. Его доктрина содержала ряд логических лагун, которые можно было заполнить, не выходя за основной круг учения абсолютного монизма адвайта-веданты, и в то же время создавала существенные мировоззренческие проблемы — прежде всего, как примирить тождество Абсолюта и индивидуальной души с потребностями «нормального» религиозного сознания в их различии. Среди тех, кто предпочитал оставаться в рамках строго монистического учения адвайты, но хотел уяснить некоторые глубинные парадоксы системы Шанкары, выделяются философы, решившие уточнить бытийный статус и «локус» Майи-Авидьи, — мировой мистификации, обуславливающей неведение отдельного индивида, — которая была признана объяснить, почему единый Абсолют иллюзорно трансформируется во множественный мир и обманывает индивидуальное сознание.

Часть адвайтистов последовала за учеником Шанкары — Сурешварой, считавшим, что источником Неведения является сам Абсолют, а не индивидуальная душа. Такова позиция Сарваджнятмана (X — XI вв.), Вимуктатмана (XIII в.) и Пракашатмана (XIII в.), ставшего основателем школы виварана (букв. «разъяснение»). Другие адвайтисты, например Читсукха (XIII в.) и знаменитый диалектик, написавший «Опровержение опровержений», Шрихарша (XIII в.), следуя Мандана Мишре и Вачаспати Мишре, утверждали, что Неведение укоренено не в Абсолюте, но в индивидуальной душе — дживе; это направление получило название бимба-пратибимба-вада (букв. «учение об образе и отражении»). В числе других адвайтистов следует упомянуть Анандагири (XIII в.), очень известного комментатора и биографа Шанкары, и Мадхаву, энциклопедически образованного философа и экзегета (недаром его прозвищем было Видьяранья,

букв. «Лес знания»), составившего «Сарва-даршана-санграху» (см. выше). Сама композиция этого компендиума, который позволяет читателю восходить от низших, с точки зрения ведантиста, школ (настики) через «ортодоксальные» к адвайта-веданте, обнаруживает попытку субординации философских учений иерархического, «вертикального» типа, что несколько отличает ведантистские компендиумы от джайнских<sup>50</sup>. Вместе с тем здесь нельзя не видеть типичного для индуистского мышления релятивизма: самые ложные учения содержат «низшую» истину, а потому речь идет не столько о различении истины и ажи, сколько о предпочтении более полной истины истинам более «относительным».

Как бы ни был существенен для ведантистов вопрос о локализации Неведения, его альтернативные решения не разрушали основной структуры мировоззрения адвайта-веданты. Более серьезным по своим последствиям было сомнение в полной тождественности Абсолюта и дживы. Все попытки построить систему веданты на основе бхеда-абхеда (букв. «неразличие в различии») восходят к вишнуитской веданте Бхаскары, непримиримого противника Шанкары, жившего в IX в. Первым заметным представителем «ограниченного монизма» в рассматриваемый период был Ядава (XI в.), который учил об относительной самостоятельности души по отношению к Брахману и о реальной трансформации его в Ишвару, дживы и природный мир.

Наиболее значительным направлением «ограниченного монизма» стала вишишта-адвайта (букв. «недвойственность с различиями»), основоположниками которой были Ямуначарья (XI в.) и знаменитый Рамануджа (XI — XII вв.), который откомментировал канон авторитетных для веданты текстов (упанишады, «Бхагавадгита», «Брахма-сутра») с новых позиций, альтернативных шанкаровским. Поскольку «неограниченный монизм» адвайты базируется на признании космической Майи-Авидьи, Рамануджа в своем вступлении к комментарию к «Брахма-сутре» представляет семь тезисов против этого учения. Абсолют фактически отождествляется с Ишварой, который оказывается не только инструментальной (как у шиваитов), но и материальной причиной мира. Иллюзионистская картина мира трансформируется в

пантеистическую (точнее, панэнтеистическую): души и природные феномены рассматриваются как различные уровни «тела» божества. Последние, таким образом, обретают реальность, по крайней мере контекстную, и соотносятся с Брахманом, примерно как атрибуты с субстанцией. Учение Рамануджи приобрело достаточную популярность в вишнуизме, прежде всего благодаря своим связям с бхакти. В XIII в. Пиллаи Локачарья, возглавивший вишнуитское течение тенгалаи, становится основателем южной вишишта-адвайты, в XIII — XIV вв. Венкатанатха — северной; показательно, что обе школы, несмотря на свой религиозный характер, разрабатывают проблемы теории познания. Очень близка к вишишта-адвайте двайта-адвайта (букв. «недвойственность в двойственности») Нимбарки (XIII в.). Брахман у Нимбарки — Шри Кришна, выступает как всеведущая, всемогущая и конечная причина мира. Хотя он трансформируется в мировые феномены вполне реально, он не растворяется в них, но сохраняет свою идентичность: подобно пране, которая остается собою, манифестируясь в то же время в деятельность чувств и ума, или подобно пауку, сохраняющему «независимость» от своей паутины.

Третью «редакцию» веданты можно видеть в доктрине двайта (букв. «двойственность») Мадхвачарьи (XIII — XIV вв.), который комментировал не только тексты «тройственного канона» (см. выше), но также «Ригведу», «Махабхарату» и написал десять трактатов по логике и онтологии («Дашапракарана»). Речения священных текстов о единственности Брахмана следует понимать скорее в оценочном, чем в онтологическом смысле. Мадхва признает три реальных и вечных начала: Брахмана, душу и неодушевленный мир. Первое только из этих начал, тождественное богу Кришне, «самовластно», два другие зависимы. Вполне в соответствии с названием своей системы Мадхва указывает на нетождественность любой двоицы: Брахмана и дживы, Брахмана и неодушевленных частиц мира, души и неодушевленных частиц, двух душ, двух неодушевленных частиц. На этой онтологии строится и космология, и сотериология двайта-ведантистов. Среди ближайших последователей Мадхвы следует выделить Джаятиртху (XIV в.), наиболее авторитетного комментатора его сочинений.

Мы ограничились лишь наиболее заветными явлениями «золотого века» индийской схоластики, но сказанного, кажется, вполне достаточно, чтобы убедиться в бесспорном наличии интенсивного творческого движения всех прежних и многих новых направлений индийской философии за исключением окончательно уходившего буддизма и стагнирующей санкхьи. При этом бесполезно отметить три тенденции историко-философского процесса в средневековой Индии, которые могут быть рассмотрены в качестве нового, «интенсивного» развития закономерностей, обнаружившихся на предшествовавших стадиях эволюции индийской философии.

Первое. Хотя философия как специфическая теоретико-исследовательская деятельность типологически отлична от мистики как опыта «непосредственного» контакта адепта с источником бытия, они, однако, не находятся в отношении взаимоисключения и часто совмещаются у одних и тех же мыслителей. Классический тип философа-неоплатоника как «двупостасного» деятеля, совмещающего успешно «должности» рафинированного дискурсиста и гиерофанта космоса, находит точные совпадения в истории древнеиндийской мысли. В средневековый период мы обнаруживаем в Индии множество религиозных течений и «орденов», которые выдвигают своих теологов, мистиков и одновременно философов-аналитиков, отстаивавших доктрины своих групп и одновременно предававшихся «самоцельному» дискурсу. Мы уже видели, что подавляющее большинство ведантистов были «ангажированы» вишнуитскими «орденами», а философы типа Абхинавагупты были одновременно шиваитскими теологами. Существенный интерес представляет и то обстоятельство, что по мере углубления чисто теоретических исследований найяиков и вайшешиков укреплялись и их связи с шиваитскими группами. Эти связи оказываются столь тесными, что подчас возникает даже затруднение идентификации того или иного философа. Комментатор Прашастапады Вьомашива принадлежал к шайва-сиддхате, а Бхасарваджня, знаменитый нонконформист ньяи, был одновременно учителем пашупаты и составил известный комментарий к «Гана-карике». Существует достаточно аргументированное мнение в пользу того, что наблюдался и другой



симбиоз: шайвы в философских взглядах придерживались вайшешики, а пашупаты — ньяи (так, согласно основной доктрине ньяя-пашупаты, Веды были «объявлены» Шивой, вопреки мимансакам)<sup>51</sup>.

Второе. Хотя философствование вообще осуществлялось в дискуссионном поле, так как логический дискурс релевантен преимущественно в контексте альтернатив, наличия оппонента и потребности в убеждении конкретной или абстрактной аудитории, в Индии уже в эпоху древности дебаты не только составляли основную жизненную стихию интеллектуальной элиты, но даже стали предметом особой научной дисциплины. В средневековье «дискуссионный клуб» индийской философии еще более оживился, прежде всего благодаря значительному увеличению его участников вследствие появления новых школ и плюрализации прежних. Один авторитетный науковедческий трактат прямо определяет философию как ситуацию диспута двух оппонентов, использующих определенные средства для одержания победы<sup>52</sup>. Появляются и признанные корифеи в области литературного философского диспута (корифеи устного диспута известны были и в древности), такие как упомянутый Шри Харша, написавший свою «Кхандана-кханда-кхадью» в ответ на победу найяика Удаяны над его отцом Шрихирой. Оппоненты Шри Харши, однако, не остались в долгу и в течение нескольких веков писали опровержения к его труду.

Третье. В своей перманентной полемике индийские философские школы очень много заимствовали друг у друга. Хотя элементы философского синкретизма обнаруживаются и в древности, они незначительны в сравнении с плагиатами средневековья. Достаточно многое заимствуется у найяиков и вайшешиков (ср. атомистическая доктрина мимансы), у адвайта-веданты (ср. монистическая доктрина кашмирских шайвов), но еще смелее расхищается имущество уходящего буддизма и стагнирующей санкхьи. Так, только что отмеченный Шри Харша заимствует не только отдельные построения буддистов-шуньявадинов, но и сам метод их полемики, а элементы идеализма виджняна-вады усваиваются многими ведантийскими и шиваитскими школами. Еще более впечатляет обогащение ведантийских школ «трофеями» санкхьи. Положительная, «созидательная» Майя-Авидья у Шри Хар-

ши и Читсукхи очень напоминает активную и всемогущую Пракрити, а вишнуитские противники Сарваджнятмана выдвигают типичные доводы санкхьяиков в связи с обоснованием множественности духовного начала. Рамануджа вполне соглашается признать Пракрити в качестве первоматерии как «часть Брахмана», которая в состоянии космического распада пребывает в тонком и сокровенном виде, но, пробуждаемая Брахманом к мирозиданию, постепенно превращается в три вида тонких элементов: огонь, воду и землю, соответствующие гунам саттве, раджасу и тамасу, которые, смешиваясь, образуют вещи материального мира.

Еще большую склонность к санкхье обнаруживает Мадхва. Его обоснование множественности душ опирается на доводы санкхьяиков против единого Атмана адвайтистов. Материальная причина мира — первоматерия Пракрити, являющаяся источником и вместилищем трех гун, через которые она порождает 24 начала мира; их схема воспроизводит в основном модель санкхьи. Дживы соединены с «инструментарием», являющимся продуктом Пракрити, а пороки восприятия связаны у Мадхвы с тем, что духовный «точечный» субъект бездействует, когда бесконтрольно работает манас (также продукт Пракрити). Более того, судьба душ зависит от того, какая из трех гун в наибольшей мере преобладает в их природе — те, у которых абсолютное преобладание тамаса, предопределены к вечному пребыванию в сансаре.

\*   \*  
\*

Теперь можно поставить мысленный эксперимент и попытаться представить себе, что могли бы предпринять санкхьяики в той малоблагоприятной для них ситуации, когда от их бывшего «лунного блеска» оставалось уже почти мало-различимое пятно, совсем потускневшее на фоне восхождения старых и новых планет индийской философии. Прежде всего они должны были решить, последовать ли примеру буддистов и «уйти в нирвану» или попытаться заставить еще своих оппонентов заговорить о себе. Поскольку мы знаем, что они избрали второй путь, попытаемся умозрительно

представить себе некоторые возможности их самовозрождения. Первой задачей, без которой были бы неосуществимы все последующие, должно было быть создание корпуса «настоящих» сутр, без которого о признании в философском бомонде нечего было и мечтать. Сделать это надо было бы в возможно более сжатые сроки и в достаточно солидном объеме, — по крайней мере, не меньшем, чем коллекции сутр найяиков и ведантистов. При этом следовало бы сделать и то, что было обещано в добавленном к «Санкхья-карикe» стихе — ввести те два раздела, которые якобы содержались в древней «Шаштитантре». Далее, целесообразно было бы «заплатить долг» Шанкаре, доказав лояльность санкхьи «ортодоксии». Судя по сообщению Гунаратны о том, что бенаресские санкхьяики стали хотя бы частично почитателями Вишну-Нараяны, они правильно поняли дух своего времени, но надо было засвидетельствовать это и официально, «в письменном виде». Третий шаг, необходимый для признания в индийском философском «дискуссионном клубе», предполагал бы попытку обстоятельного ответа основным оппонентам, даже более красноречивого, чем их собственная критика в адрес санкхьи. Наконец, было бы вполне естественным попытаться модернизировать свою доктрину за счет элементов альтернативных философских систем, тем более что они, в свою очередь, не раздумывали воспользоваться капиталом санкхьяиков.

О том, насколько нам удалось предугадать дальнейший ход истории санкхьи, читатель сможет судить по дальнейшим страницам настоящего исследования, которое посвящено эпохе начального ренессанса этой древнейшей философской традиции Индии. Ему же судить и о том, насколько успешной оказалась попытка санкхьяиков влить свое старое вино радикального космологического дуализма в новые мехи философской схоластики.

## I. «Таттва-самаса» и «Крамадипика»

Идеал лаконизма, экономной систематизации материала уже с древности преследовал сознание индийских ученых и мыслителей. Согласно хорошо известному афоризму грамматист должен радоваться возможности сокращения своего трактата хотя бы на один слог не меньше, чем рождению сына. Однако осуществить подобный идеал индийским философам удавалось вовсе не часто, во всяком случае значительно реже, чем составлять подробнейшие опусы и компендии, обнаруживающие прямо противоположную тенденцию в сторону элоквенции. Поэтому открытие в прошлом веке кратчайшей записи философского учения санкхьи в 22 сутрах, содержавших не более 39 слов (без «приложенного» колофона), вызвало значительный интерес у индологов.

В начале XIX в. «Таттва-самасу» (далее — ТС) еще не знали. Но знали, что она должна была существовать. Так, Т. Кольбрук, фактический первооткрыватель индийских философских систем для Европы, признавался, что ему еще не удалось ознакомиться с рукописью того краткого изложения санкхьи, о котором писал Виджнянабхикшу в вводной части своего подробнейшего комментария к «Санкхья-сутрам»<sup>53</sup>. Что же можно было узнать о кратких сутрах санкхьи от Виджнянабхикшу? Предоставим слово самому индийскому философу, который, по обычаю составителей классических шастр, считал своим долгом ответить на все возможные возражения абстрактного оппонента, в данном случае подвергавшего сомнению целесообразность подробного изложения санкхьи в тех «распространенных» сутрах, что он собирался как раз начать комментировать:

«(Оппонент). Но не будет ли [это изложение санкхьи] в шести книгах, при наличии сутр, именуемых «Таттва-самаса», повторением [уже сказанного]?

(Ответ). Это неверно, ибо краткое и подробное изложение не могут быть тавтологичными. Потому что это [изложение санкхьи] в шести книгах правомерно называется «Подробное изложение санкхьи», как и [в случае с] йога-дарша-

ной. Ведь «Таттва-самаса» представляет собой резюме санкхья-даршаны, обстоятельное изложение которой дано в этих [шести книгах]. Разница лишь в том, что в [этих] шести книгах только «распространено» содержание «Таттва-самасы», а в йога-даршане неполнота устраняется описанием Ишвары, который отвергается в популярном воззрении»<sup>54</sup>.

Цитированный фрагмент позволяет считать доказанными, по крайней мере, два факта. Во-первых, что «Таттва-самаса» была написана до XVI в. (более ранние датировки сочинений Виджнянабхикшу кажутся проблематичными) и, во-вторых, что к этому времени она была уже настолько известна и авторитетна в среде санкхьяиков, что ценность «Санкхья-сутр» соизмерялась со значением этого кратчайшего из текстов. И еще одно предположение (но только предположение) позволяет сделать фрагмент Виджнянабхикшу. Если понимать его пассаж: «в [этих] шести книгах только «распространено» содержание «Таттва-самасы»» буквально, то «Таттва-самаса» должна была хотя бы незначительно предшествовать по времени создания «Санкхья-сутрам». При этом создается впечатление, что оба текста санкхьи, обе коллекции сутр составлялись приблизительно в одну эпоху и демонстрировали как бы два жанра — краткого «проспекта» по санкхье и обстоятельной «диссертации».

Видимо, «рекомендация» Виджнянабхикшу побудила английского индолога и миссионера Дж. Баллантайна издать «Таттва-самасу» с комментарием «Крамадипика» (далее — КД) под названием «Лекция по философии санкхьи» (1850)<sup>55</sup>. Другая «рекомендация» исходила, вероятно, от тех пандитов Варанаси (где работал Баллантайн), которые знали «Таттва-самасу» и ее комментарии и относили ее к авторитетным текстам, не считая таковым сочинение Ишваракришны. В очень неплохом для того времени переводе Баллантайн предлагал разбивку КД на 85 параграфов (выделенных по тематическому принципу), за которыми следовали рассуждения переводчика о значении термина «санкхья», интерпретация некоторых ее положений в духе новой немецкой философии (например, творческая активность Эгоизма и деятельность «я» у Фихте), экскурсы в другие индийские системы. В частности, Баллантайн объясняет те-

орию познания санхьяиков в свете учения ньяи об основных источниках знания (прежде всего в связи с классификацией логического вывода). Примечательно, однако, что индолог не интересуется ни временем создания, ни жанровыми особенностями переведенных им текстов.

Свидетельство о «Таттва-самасе» Виджнянабхикшу объясняет, почему на этот текст обратили внимание те санскритологи, которые занимались его комментарием к «Санхья-сутрам». К ним, помимо Баллантайна, принадлежал Ф.-Э. Холл, который в предисловии к своему изданию другого сочинения Виджнянабхикшу «Санхья-сара» (букв. «Сущность санхьи») помещает сутры ТС и называет пять комментариев к ним, в их числе КД. Последовательность подачи текстов санхьи в этом предисловии позволяет предположить, что, по Холлу, «Таттва-самаса» предшествовала «Санхья-сутрам»<sup>56</sup>.

Р. Гарбе, с которым связано начало собственно научного санхьеведения, в своей монографии «Философия санхьи» (1894) высказывается в связи с ТС очень сдержанно. Единственно очевидное для него — это то, что «специфическую терминологию состоящего лишь из 54 слов трактата» нельзя напрямую связать ни с «Санхья-сутрами», ни с предшествующей литературой санхьи. В том, что хронологически она была старше, он тоже не уверен, но следует Холлу в последовательности рассмотрения обеих коллекций сутр. Нет уверенности у Гарбе и в связи с датировкой текста (помимо того, что он был написан до середины XVI в.), поскольку комментарий к ТС под названием «Таттва-ятхартха-дипана» принадлежал ученику Виджнянабхикшу по имени Бхаваганеша Диктиша<sup>57</sup>.

Зато гораздо увереннее относительно ТС высказался знаменитый Ф. Макс Мюллер в «Шести системах индийской философии» (1899); его точка зрения претендовала на «переоценку всех ценностей» в истории санхьи. Его, собственно, интересовала проблема, почему в истории санхьи наблюдается очевидный «разрыв» между спорадическими свидетельствами о ней в упанишадах и уже совершенно отделанной и концептуально завершенной версией метрической «Санхья-карики». Все даршаны знают один и тот же порядок появления текстов, которые начинаются с первоначаль-

ной систематизации учения в виде кратких сутр, почему же санкхья должна быть единственным исключением из общего правила? Эти первоначальные сутры санкхьи и следует видеть в ТС, которую правомерно считать «учебником» (text-book) санкхьяиков. Макс Мюллер вполне сознавал, что его «революционная» идея найдет немало противников и тем не менее решился последовательно ее отстаивать: «Отваживаясь называть «Таттва-самасу» древнейшим из дошедших до нас документов философии санкхьи и предпочитая следовать ей в своем изложении этой философии, я не сомневаюсь, что многие ученые будут выступать против, отдавая приоритет описанию санкхьи в кариках и сутрах»<sup>58</sup>.

Макс Мюллер поэтому позаботился и об аргументировании своей позиции. Предпочтение, оказываемое индологами «Санкхья-карике», по сути, только традиционно: оно восходит к эпохе Кольбрука, опиравшегося на карики потому, что другие тексты санкхьи были ему недоступны. Другую причину «пренебрежительного» отношения к ТС следует видеть в необоснованном недоверии европейских ученых к индийской — и письменной и живой — традиции. Если Виджнянабхикшу, авторитетнейший философ санкхьи, считал ТС первичной по отношению и к сутрам санкхьи, и к сутрам йоги (в которых он видел только «развитие» ТС), то какие у нас могут быть основания сомневаться в его свидетельстве? Далее, по сведениям Баллантайна, карики были известны в его окружении (в Варанаси) лишь тем, кто ознакомился с их изданием у Г. Вильсона<sup>59</sup>), а ТС — всем его пандитам-ассистентам (при этом Макс Мюллер не скрывает предположения, что сама краткость ТС могла понизить их статус в глазах индийских ученых). Другие аргументы в пользу своей позиции Макс Мюллер видел в наличии множества комментариев к ТС, в том, что она излагает традиционные 60 предметов учения санкхьи (шаштитантра), в том, что текст завершается самообозначением в качестве «сутр санкхьи, именуемых «Таттва-самаса»» и, наконец, в том, что терминология ТС, как и ее композиция, уникальны в сравнении с другими основными текстами санкхьи. Достаточно обратить внимание на то обстоятельство, что «три страдания» (коими открывается «Санкхья-карика») здесь завершают текст. ТС напоминает древние тексты-перечни (анукрамани), известные

еще с эпохи брахманической прозы, и потому неудивительно, что местные пандиты видят в ней «начальный очерк» философии санкхьи. Что касается КД, то Макс Мюллер признает, что рамка его подачи материала — диалог риши Капилы с пришедшим к нему брахманом — производит впечатление позднего времени, но он подчеркивает, что в вопросах датировки следует руководствоваться не «впечатлениями», а более надежными критериями (их он, впрочем, не называет). Эти аргументы и позволяют ему излагать философию санкхьи в «Шести системах индийской философии» по ТС и КД; переводы отрывков санскритских текстов сопровождаются его комментариями<sup>60</sup>.

В прогнозах относительно реакции индологов на его построения Макс Мюллер не ошибся. Достаточно сказать, что во втором издании «Философии санкхьи» (1917) Гарбе выступил с их критикой<sup>61</sup>. А год спустя появилась небольшая монография А. Кита «Система санкхьи» (1918), ставшая новым словом в санкхьеведении, где против идеи Макс Мюллера было выдвинуто два главных возражения. Тот факт, что в ТС «три страдания» завершают изложение учения, свидетельствует не об оригинальной версии трактовки предметов санкхьи, а как раз о «ревизии» этой оригинальной версии (где «три страдания» задают тон всему изложению учения). Само же название текста «Tattva-samāsa» является самообозначением конспекта, вторичной «эпитомы», т. е. как раз того, что является логической противоположностью начальным сутрам. Кит выявляет целый ряд новаций в версии санкхьи по ТС в сравнении с «Санкхья-карикой» — новаций, которые связаны с влиянием других даршан. Так, триада «относящееся к внутреннему, внешнему и божественному» (сутра 7) гораздо органичнее для веданты, чем для санкхьи. Самостоятельный статус «5 пран» (сутра 10) также не совсем органичен для санкхьи (в «Санкхья-карике» они не более, чем совместная функция «инструментария»). Вторично для санкхьи и трехчастное деление «закабаления» (сутра 20); различаются те, кто неправильно мыслит о «модифицируемых» началах, о «модификациях» и привязаны к результатам жертвоприношения (здесь налицо антибрахманистские тенденции, отсутствующие в столь резком виде в «Санкхья-карике»). Относительно текстового жанра ТС Кит за-



мечает: «Этот обзор содержания «Таттва-самасы» не дает основания предположить, что она может иметь какие-то особые претензии на древность. Скорее она представляет собой один из нескольких способов организации принципов санкхьи, тогда как другой сохранился в списке предметов Шаштитантры»<sup>62</sup>. Как источник по санкхье ТС значительно уступает и карикам и сутрам, а для ее датировки существенно важно, что она не упоминается у Мадхавы, который писал свой компендиум примерно в 1380<sup>63</sup>.

По мнению другого авторитета по истории индийской философии, С. Дасгупты, датировка ТС XIV в. кажется реалистичной<sup>64</sup>. М. Винтерниц в своей трехтомной «Истории индийской литературы» (1922) осторожнее: текст был составлен до XVI в., но ненамного раньше. Он принимает критику построений Макс Мюллера у Гарбе, отмечая в то же время популярность ТС, чему свидетельством многочисленные комментарии к ней<sup>65</sup>.

Только тридцать лет спустя была предпринята попытка привлечения для датировки ТС и КД новых материалов. Она принадлежала одному из самых интересных историков санкхьи П. Чакраварти, автору книги «Происхождение и развитие санкхьи как системы мысли» (1951). Не принимая концепцию Макс Мюллера в целом, автор приводит аргументы в пользу более древнего происхождения рассматриваемых текстов, чем то, которое было принято в современной ему индологии. Так, в джайнском тексте «Бхагавадджжукиям» (на магадхи) в диалоге Шандильи и паривраджака цитируются следующие положения санкхьи: «8 модифицируемых [начал]. 16 “модификаций”. Атман. 5 пран. Триада гун. Ум. “Развертывание”. “Свертывание”», соответствующие сутрам ТС (ср. N 1, 2, 3, 10, 4, 5, 6). Из этого следует, по Чакраварти, что автор текста мог держать перед собой (по крайней мере, в уме) ТС, а поскольку этим автором был Бодхаяна Кави, упоминаемый в надписи пахлавийского царя Махендравикрамы Вармана, которая датируется VIII в., то ТС должна была появиться на свет раньше этого века. КД является самым древним из комментариев к ТС, и для ее датировки также можно привлечь достаточно надежные источники. В Каталоге санскритских рукописей частных библиотек Северо-Западной провинции зафиксирован «тем-

ный» комментарий к КД под названием «Санкхья-крамдипика-виварана», датируемый 1415 г. (по эре Викарамы — 1358). Значит, датировка и ТС и КД не может быть столь поздней, как то утверждает большинство индологов<sup>66</sup>.

Авторитетнейший французский индолог Л. Рену в «Классической Индии» (1953) учитывает выкладки Чакраварти, но предпочитает традиционную, осторожную датировку ТС — ранее XVI в., отмечая ее популярность в пандитской среде, о которой свидетельствует множество комментариев. Из них КД является наиболее древним<sup>67</sup>.

Австрийский историк индийской философии Э. Фрауваальнер, писавший одновременно с Рену, проблемами датировки не занимался. Зато он рассмотрел некоторые модели философии санкхьи, присущие ТС и самому детальному комментарию к «Санкхья-карике» — «Юктидипике». Речь идет о «5 пранах» (сутра 10), «5 источниках действия» (9), «3 видах закабаления» (20). Последняя конструкция, с которой связаны и «3 вида освобождения» (21), заимствована из других систем. Но если другие системы знали, что им делать с этими тремя видами закабаления, то для санкхьяйиков данная модель оказалась вполне чужеродной, а потому они вернулись к своей исконной идее о том, что закабаление обуславливается только незнанием<sup>68</sup>.

Т. Майнкар, издавший перевод «Санкхья-карики» с комментарием Гаудапады, принимает основные возражения санкхьеведов против идеи Макс Мюллера, связанные прежде всего с отсутствием упоминаний о тексте у оппонентов санкхьи и составителей компендиумов. В вопросе датировки текста он занимает неопределенную позицию: с одной стороны, предлагает датировать ТС XVI в., с другой — полагает, что она была составлена уже после сочинения Мадхавы, т. е. после 1380 г.<sup>69</sup> Последняя точка зрения представлена и в первом издании книги Дж. Ларсона «Классическая санкхья» (1969)<sup>70</sup>.

Двойственную позицию в связи с датировкой и текста ТС, и ее материала занял французский индолог М. Юлен в «Литературе санкхьи» (1979)<sup>71</sup>. Гипотеза Макс Мюллера, конечно, неубедительна, особенно при отсутствии упоминаний о ТС во внешних источниках. Однако это не означает, что сам материал ее также новый. Нестандартные модели

ТС (в сравнении с нормативной санкхьей карик), такие как «5 функций интеллекта», «источники действия» «5 сущностей действия» (означающие понимание Атмана как агента действия), трехчастное «закабаление» и «освобождение», а также признание 60 предметов учения означают элементы древнего наследия в ТС. «Ее можно было бы, пожалуй, рассматривать как род схоластической переработки древней традиции санкхьи, которая могла быть не до конца амальгамирована в “нормативную” доктрину “Санкхья-карики” и могла сосуществовать веками с классической традицией»<sup>72</sup>.

Новейшие достижения санкхьеведения в связи с ТС и КД представлены в томе «Санкхья. Дуалистическая традиция индийской философии» (1987) в серии, издаваемой К. Поттером, «Энциклопедия индийской философии». Большая вводная статья, обобщающая историю санкхьи и ее основные философские блоки, написаны ведущим в настоящее время санкхьеведом Дж. Ларсоном, как и большинство вступительных статей к интересующим нас памятникам<sup>73</sup>.

И ТС и КД датируются Ларсоном в интервале между 1300 и 1400 гг. и характеризуются как памятники, с одной стороны, содержащие древний (нестандартный) материал, с другой — указывающие на явную «ведантизацию» санкхьи в духе времени. В периодизации истории санкхьи рассматриваемые тексты помещаются в особую «нишу» — как четвертый этап эволюции даршаны, коему предшествуют «санкхья карик», «санкхья Патанджали» и «санкхья Вачаспати Мишры». Эта стадия, называемая «санкхья “Самасы”», характеризуется спектром новых акцентов, которые обнаруживаются во всех основных структурных блоках философии санкхьи. Существенна прежде всего уже композиционная перегруппировка материала: если классическая санкхья открывается сотериологической проблематикой (ситуация «трех страданий» индивида), то санкхья «Самасы» — онтологической. При этом соответствующая терминология ТС (например, космическое «развертывание» и «свертывание») больше напоминают нефилософские, «популярные» изложения доклассической санкхьи в текстах «Махабхараты». Очень незначительное внимание, уделяемое гносеологии (только сутра 22, где речь идет о трех источниках знания), свидетельствует о том, что в этой новой санкхье основное внимание

уделяется космологии, а не методологии и теории познания. В связи с психологией и физиологией приводятся уже известные нестандартности, проанализированные Китом и Фрауваальнером. В области феноменологии ТС вводит «поддерживающее миропоявление» (anugraha-sarga), находящее параллели в пуранах, что снова подтверждает древние истоки «новаций» ТС. Наконец, в области этики вводятся трехчастное «закабаление» и соответственно «освобождение» — параллельно трем источникам знания и трем страданиям. Речь идет об архаичных конструкциях, которые комментаторы уже не понимали, но которые цитируются в некоторых комментариях к «Санкхья-карике», в пуранах и других текстах; эти «реликты» преодолеваются в нормативной доктрине санкхьи. Относительно самого жанра ТС Ларсон считает, что даже такое ее определение как «сокровенный малый текст» неадекватно, ибо по существу перед нами лишь индекс (check-list) нумерологических схем санкхьяиков<sup>74</sup>.

Во вступительных статьях к памятникам анализируется место «санкхьи “Самасы”» в более широком историческом контексте. Параллельно новым достижениям средневековой философии веданты, ньяи, джайнизма, мимансы, движений бхакти и шиваитских школ санкхья переживает с X в. эпоху «застоя». С XIV — XV вв. начинается период ее «ренессанса», выразившийся в трех литературных линиях: малая коллекция сутр ТС, развернутая коллекция сутр в шести книгах, субкомментарии к «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры. Как эти линии кардинировались точно, сказать трудно, во всяком случае, пожелание Виджнянабхикшу, чтобы ТС была «эпитомой» большой коллекции сутр, было только пожеланием. Хотя концепцию истории санкхьи Макс Мюллера принять нельзя, новейшие исследования подтверждают наличие «архаики» в ТС. Джайнские свидетельства, приведенные Чакраварти, заслуживают внимания. «Но они все же, конечно, никак не доказывают, что было собрание “Таттва-самасы” в более древний период. Они доказывают только, что были некоторые старые “речения”, распространявшиеся в древний период. Вполне возможно, даже вероятно, что подобные древние “речения” стали основой сложения более поздних коллекций сутр, которые мы теперь знаем как “Таттва-самаса-сутра” и “Санкхья-сутра”»<sup>75</sup>. Тот факт, что первое

свидетельство о ТС — сама КД, не позволяет датировать ее значительно раньше XIV в. Текст ТС можно считать относительно стабильным: он заканчивается сутрой 23 — «3 страдания». Завершая изложение ТС, автор КД отмечает: «Тому, кто должным образом усвоил это [учение] в должной последовательности, уже не остается ничего больше делать [здесь на земле] и он больше не подвержен трем страданиям». Комментатор XVI в. Бхаваганеша читал этот пассаж как завершение текста самой ТС. Относительно же датировки КД принимаются соображения Чакраварти (см. выше) и выясняется, почему именно данный комментарий правомерно считать старейшим толкованием ТС. Есть все основания полагать, что и Виджнянабхикшу и Бхаваганеша знали этот текст, приписывая его (в духе традиции санкхьи) древнему философу Панчашикхе. КД цитирует стихи «Шветашватара-упанишады», «Бхагавадгиты» и совпадает в цитировании древнего стиха, выражающего сущность эгоизма как примысливания-себя, с «Юктидипикой». Цитирование древних стихов, разумеется, не означает древности самого текста, который был таковым только в сравнении с другими комментариями к ТС<sup>76</sup>.

\*   \*  
\*

Попытаемся теперь проанализировать основные точки зрения, выраженные участниками только что представленного «коллоквиума» санкхьеведов по двум интересующим нас текстам, выделив вначале несколько рубрик полемики по ТС.

*Датировка.* Здесь целесообразно различать точки зрения на относительную датировку (в связи с другими текстами санкхьи) и датировку абсолютную.

В дискуссии по относительной датировке, «спровоцированной» Макс Мюллером, можно выделить три основных позиции: самого Макс Мюллера, считавшего ТС начальным текстом санкхьи как философской системы и по духу и по букве (т. е. в том виде, в каком она до нас дошла); тех индологов, которые под влиянием его «демарша» согласились считать ее древним текстом по материалу, но не по букве;

тех, кто видел в ней текст поздний — и по материалу, и по способу организации этого материала.

Значение «демарша» Макс Мюллера заключается прежде всего в том, что он первый из всех индологов поставил вопрос о необходимости исторического подхода к традиции санкхьи: его предшественники подобным вопросом не задавались, а самый крупный из них, Гарбе, просто рассматривал эту традицию как «монолитную» систему, расписывая материал от Ишваракришны до Виджнянабхику практически как «синхронный». Конкретная же заслуга Макс Мюллера состояла в том, что он не соглашался признавать стихотворный трактат Ишваракришны начальным памятником санкхьи и искал его предшественников, ощущая в кариках гармонизацию и систематизацию более ранних стадий традиции. Интуиции Макс Мюллера полностью подтвердились, и в настоящее время мы уже можем говорить о поколениях предшественников Ишваракришны и школах доклассической санкхьи, но источники, на которые в этом можно совершенно твердо опереться, стали известны индологии значительно позднее. Предшественников Ишваракришны Макс Мюллер вынужден был искать среди составителей открытых к его времени текстов санкхьи и ухватился как за соломинку за список предметов санкхьи в ТС. Соломинка эта в качестве начального текста санкхьи оказалась ненадежной, и его последующим оппонентам ничего не стоило это доказать.

Кит и его единомышленники в данном вопросе были совершенно правы, обратив внимание на «вторичную» перегруппировку материала в ТС в сравнении с классической санкхьей Ишваракришны (самым ярким примером чего и следовало признать перемещение «трех страданий» в конец списка предметов санкхьи), а Фрауваальнер убедительно показал чужеродность для санкхьи манипуляций составителя ТС с «тремя закабалениями» и, соответственно, «освобождениями». Наивны и конкретные аргументы Макс Мюллера в пользу своей позиции: и в связи с обозначением ТС в качестве «сутр санкхьи», и в связи со множеством комментариев к ней (поскольку дело не в их числе, а в их датировке), и по поводу того, что в ней излагаются шестьдесят традиционных предметов учения санкхьяйиков (особенно в связи с

тем, что к ним в ТС добавляются новые), и относительно популярности ее в Варанаси (он сам же вынужден был признать, что индийские пандиты «почитают» этот текст не больше, чем европейцы). Чисто априорным оказалось и основное его построение, будто санкхья должна была пройти тот же путь, что и все другие даршаны: как выяснилось, карикам Ишваракришны предшествовали не общепризнанные всеми санкхьяйиками сутры, но тексты конкурирующих друг с другом ранних школ санкхьи (см. выше).

Представители оппозиционного взгляда, видевшие в ТС только вторичную деформацию классической санкхьи, — Гарбе и Кит — были совершенно правы в критике результатов размышлений Макс Мюллера, но отказались дифференцировать готовый текст ТС и ее материал. Потому они и проигнорировали тот факт, что второй древнее первого.

Правы оказались сторонники «срединного» подхода — Юлен и Ларсон, — признавшие хронологическую вторичность ТС по отношению к классической санкхье и одновременно «древность» ее материала. Без сомнения, эта дифференциация оказалась возможной благодаря тонким изысканиям Чакраварти, обнаружившего параллели положениям ТС в изложениях учения санкхьи по раннесредневековым джайнским источникам, и Фраувалленера, нашедшего аналогичные параллели в «Юктидипике». Единственное необходимое уточнение состояло бы в том, что в ТС восстанавливается «древность», не предшествовавшая Ишваракришне, но последующая — «древность» эпохи примерно VII в., времени создания таких комментариев к «Санкхья-карике», как «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады и «Юктидипика». При этом весьма показательно, что и джайнские параллели ТС датируются примерно тем же временем. Потому и те «древние речения» (Ларсон), которые составили основу будущей ТС, можно соотносить с той же эпохой.

Здесь мы незаметно перешли к проблеме абсолютной хронологии ТС, ибо в только что намеченной датировке «древних речений», на которых базируется актуальный текст ТС, можно видеть *terminus post quem* текста, по крайней мере, с точки зрения его материала. Определение *terminus ante quem* исходя от молчания о ТС в «Сарва-даршана-санграхе» (Кит, Майнкар и другие) не совсем корректно пото-

му, что Мадхава излагал даршаны по наиболее авторитетным, «отстоявшимся» источникам, и то, что он игнорировал ТС, можно объяснить не столько ее несуществованием к его времени, сколько ее относительной «провинциальностью» в сравнении с «Санкхья-карикой» (не случайно пандиты игнорировали ее и гораздо позже, даже в XIX в.). Никто, однако, не обратил внимания на то обстоятельство, что ТС не упоминается и у Гунаратны, который перечисляет все известные (а не только «стандартные») ему тексты санкхьи. Из этого следует, что в XIV в. ТС не получила известности, во всяком случае за пределами традиции санкхьи. Впрочем, реальными критериями датировки любого текста являются не столько «умолчания», сколько свидетельства о нем. Поэтому при отсутствии твердой датировки комментариев к ТС, можно согласиться с теми, кто видел точку отсчета здесь в свидетельстве Виджнянабхишпу. Очень важный факт, приводимый Чакраварти, в связи с датировкой «Санкхья-крама-дипика-вивараной», позволяет отнести ТС (если речь идет действительно о субкомментарии к ней) примерно к XIII – XIV вв.

*Жанр.* То обстоятельство, что датировка ТС и ее содержательные нестандартности в сравнении с «Санкхья-карикой» вызвали гораздо больший интерес у индологов, чем проблема организации данного текста, особых недоумений не вызывает. Индологию всегда в связи с любым текстом занимали преимущественно вопросы: «когда?», затем «о чем?» и только в последнюю очередь «как?» Поэтому даже очень внимательный к внутренней жизни традиции санкхьи Макс Мюллер предложил аналогию между ТС и древними брахманистскими индексами-анукрамани (списки ведийских риши, стихотворных размеров, богов и т. д.), составлявшимися экзегетами ведийских текстов, только с целью доказать древнее происхождение ТС. Для Ларсона же оказалось вполне достаточным констатировать, что ТС — не текст в собственном смысле (пусть даже и краткий), но простой «контрольный список» положений санкхьи. Он не поставил вопроса, почему именно в санкхье появляются такие «контрольные списки», тогда как в других даршанах — тексты в виде сутр, и для чего вообще после «Санкхья-карики» санкхьяикам надо было подобные списки составлять. Более



всех других к проблеме приблизился Кит, увидевший в ТС один из нескольких способов «организации принципов санкхьи», альтернативный, к примеру, модели 60 предметов учения (шаштитантра). Мысль Кита содержит гораздо более, чем он, видимо, подозревал сам. Во всяком случае, его изображение позволяет уяснить значение ТС в истории санкхьи и неоднозначное отношение к этому тексту в среде самих санкхьяйиков.

В самом деле, ТС, не претендовавшая на большее, чем быть перечнем предметов учения санкхьи, содержит 60 классических предметов в своих сутрах 12 — 16, которые разделяют в этом перечне такие «неклассические» предметы, как «сущности действия» и «поддерживающее миропроявление». А это значит, что составитель ТС рассматривает 60 предметов в качестве своего рода подмножества нового множества предметов учения, представляемого его перечнем. Зная некоторые особенности индийского инклузивистского менталитета, можно предположить, что составитель ТС считает свою новую «матрицу» санкхьи высшей в сравнении с классической, которая, в свою очередь, выступает в таком случае не более чем частным случаем, «ограниченной проекцией» новой. Если мы вспомним о том, что тантристы рассматривали Веды как «частный случай» истины тантр, приведенное предположение не будет слишком смелым. В истории санкхьи уже было несколько попыток системной «перестройки» учения, одну из которых предпринял в V в. «разрушитель санкхьи» Мадхава. Здесь же речь шла не о «разрушении», но, наоборот, о принятии прежних «богов» в новый «пантеон» категорий санкхьи. Желание составителя ТС «превзойти» классическое учение и включить его в новое, которое структурируется посредством перегруппировки тех же классических предметов и введения классификационных моделей, заимствованных частично из других даршан, означало желание, по крайней мере, части санкхьяйиков уступить духу времени, духу позднесредневекового индийского инклузивизма и философского синкретизма. Непризнание же ТС некоторыми санкхьяйиками вплоть до XIX в. позволяет видеть в них «твердолобых тори», которых вполне устраивало классическое учение в редакции Вачаспати Мишры. Внешние источники, «умолчавшие» о ТС, видимо, также не спешили с призна-

нием новой, «экспериментальной» версии учения санкхьи (именно поэтому упоминание о ней в «Сарва-даршана-санграхе» не означает ее несуществования к 1380 г.).

С жанровой точки зрения ТС относится к текстам-перечням, которые появлялись в истории санкхьи до «Санкхья-карики». Мы уже отмечали возможность существования многих версий «Шаштитантры» и соответственно текстов, носивших это название. В некоторых школах доклассической санкхьи функционировали «Шаштитантры» типа прозаических сутр (вроде той, которую знал Дигнага), в некоторых других — «Шаштитантры» как тексты-перечни, предполагавшие комментарии (см. выше). Потому в этом смысле ТС для традиции санкхьи вполне традиционна.

Если наши аналогии с «Шаштитантрами» верны, то ТС можно рассматривать лишь как один из текстов-перечней средневековой санкхьи. Это предположение подтверждается данными Чакраварти: джайнский памятник «Бхагавад-джжукиям» свидетельствует о возможности существования аналогичного текста-перечня уже в VII в. По каким-то причинам из этих текстов-перечней до нас дошла именно ТС. Вероятно, потому что ее составителю лучше других удалось адаптировать санкхью к умонастроениям средневекового философского синкретизма. Вместе с тем очевидно, что тексты типа ТС предназначались больше для «внутреннего пользования» в среде санкхьяйков: свой «общеиндийский» вклад они готовили, работая над большим собранием стандартных сутр. Предназначенность этих текстов «для внутреннего пользования» объясняет и то обстоятельство, что ТС, как и некоторые доклассические тексты, воспроизводит (вопреки аналогиям Макс Мюллера) явно небрахманический жанр индексов. Прямые аналогии индексов «Шаштитантры» следует искать в палийских и санскритских текстах буддийской Абхидхармы (ср. «Дхаммасангани», «Дхармаскандха», «Дхатукая», «Дхатукатха», «Пракаранапада») и более ранних «каталогах» учения в текстах Сутта-питаки. Это означает, что, когда санкхьяики работали как бы для себя, не желая приспособливаться к стандартам нормативных даршан, они воспроизводили учебный процесс еще тех давних времен, когда их школы были близки очень много заимствовавшему у них буддизму.

Упомянув об учебном процессе, мы ставим и одновременно «закрываем» проблему функционального назначения ТС. В том, что подобный индекс предметов учения санкхьи выполнял учебные функции, сомневаться невозможно. По истолкованию подобных «матрик» санкхьяики, вероятно, «сдавали экзамены» своим учителям. В них не включились предметы расхождения с другими философиями, и это свидетельствует о том, что подобные тексты не предназначались для диспутов со «внешними». Учебный характер ТС ясно демонстрируется КД — самым ранним из известных нам комментариев к ней. Объяснение предметов учения ТС через диалог учителя (Капила) и ученика (брахман) вполне отвечает намерениям составителя этого текста-перечня (как и его предшественников, составивших тексты вроде того, который цитирует джайнский источник VIII в.).

*Содержание.* Поскольку ТС предлагает новый индекс предметов санкхьи в сравнении с «Санкхья-карикой» (как было показано выше, включая классический «куррикулум» в свой в качестве подчиненного «подмножества»), было вполне естественным, что санкхьеведы рассматривали содержание ТС в сопоставлении с «Санкхья-карикой». Кит правомерно обратил внимание на новый, самостоятельный в ТС статус пяти пран (которые у Ишваракришны выступали лишь как результат общего функционирования ума, эгоизма и интеллекта), а также новизну трехчастного «закабаления» и различия «внутреннего», «внешнего» и «божественного», которое ассоциируется с влиянием веданты. Здесь возможны лишь две оговорки: трехчастное закабаление было известно комментаторам «Санкхья-карики», поскольку соответствующий стих цитируется уже у Гаудапады, а три названных аспекта восходят не столько к веданте как философской системе, сколько к более ранним, еще дофилософским моделям мышления упанишад и «Махабхараты».

Заслугой Фрауваальнера следует считать, что он обратил внимание на «неклассический» характер «пяти источников действия» и «трех видов освобождения». Его мнение о нелогичности в рамках мышления санкхьи трехчастного деления «закабаления» можно было бы оспорить: третий вид «закабаления» — привязанность к плодам жертвоприношений —

вполне соответствует антижреческим интенциям мировоззрения санкхьяиков, которые были унаследованы ими еще со шраманских времен и вполне соответствовали их начальному родству с «неортодоксальными» течениями (см. выше в связи с буддизмом). Менее мотивировано для санкхьи «трехчастное освобождение», объяснимое, конечно, причинами нумерологического порядка — в связи с трехчастным «закабалением» и тремя видами страдания; составитель ТС пожертвовал логикой в пользу «симметрии». Специального внимания заслуживает объединение в ТС функций трех компонентов «внутреннего инструментария», а также двух видов индрий в «пять функций интеллекта» (сутра 8). Здесь, на наш взгляд, налицо попытка каким-то образом компенсировать отсутствие «души» в традиционной санкхье, потребность в коей не была и не могла быть до конца деструктирована (ср. аналогичные попытки буддистов-пудгалавадинов или введение концепции ала-виджняны у буддистов-йогачаров).

Если Кит и Фраувальнер сопоставляли с классическим учением отдельные «философемы» ТС, то Ларсон выявил смещение всего каркаса санкхьи ТС в сравнении с системой Ишваракришны, что позволило ему говорить о новой стадии в эволюции философии санкхьи — «Самаса-санкхье». Подобное обозначение представляется правомерным, так как речь идет не о частностях, но о структурной перегруппировке элементов учения — преобладании учения о бытии мира за счет сотериологии и эпистемологии (учение о трех страданиях и о трех источниках знания имеют в ТС подчиненное значение). Прав Ларсон и в том, что в ТС возрождаются древние спекуляции о мироздании нефилософского происхождения («развертывание» и «свертывание» космоса), хотя «нефилософское» еще не идентично «древнему» (поэтому Ларсон более точен, когда говорит о «популярных» воззрениях, типа пуранических).

Единственное, что вызывает сомнение, так это его попытка расписать материал ТС (как и «Санкхья-карики») в сетке западной дисциплинарной структуры философии, в чем он оказывается продолжателем П. Дойссена, применявшего тот же «метод» к «Санкхья-карике» задолго до него. В наследии санкхьи, как и других индийских даршан, вполне можно

видеть корреляты европейских философских дисциплин, но в каждом случае с соответствующей терминологией следует обращаться очень осторожно. Так, если проблема трех источников знания действительно является эпистемологической, то когда Ларсон пишет о преобладании в ТС онтологии, приводя в качестве примера те же «развертывание» и «свертывание» мира, он забывает о том, что онтология — это вовсе не космология, а теоретическое учение о сущем, его формах и фундаментальных принципах, о наиболее общих определениях и категориях бытия. Точно так же весьма рискованно отнести «поддерживающее миропроявление» к феноменологии, а «трехчастное освобождение» — к этике в собственном смысле слова. Гораздо безопаснее было бы сказать, что «Самаса-санкхью» отмечает смещение интереса к объективному бытию мира в сравнении с «Карика-санкхьей», в фокусе которой — субъект опыта. Обозначенная проблема, однако, не есть только проблема Дойссена или Ларсона либо даже санкхьеведения в целом — это проблема любого ориенталиста в связи с задачей общефилософской параметризации неевропейского материала.

Проблемы, рассмотренные индологами в связи с КД, сводятся, по существу, к одной — вопросу ее относительной и абсолютной хронологии. При современном состоянии источниковедения санкхьи можно вполне согласиться с единодушным мнением санкхьеведов, что КД — наиболее ранний из дошедших до нас комментариев к ТС. Косвенным подтверждением являются ссылки Виджнянабхикшу и Бхаваганеши на этот комментарий, точнее сам «дух» этих ссылок (см. выше). По новейшей хронологической схематизации текстов санкхьи, предложенной Ларсоном, место КД среди других комментариев к ТС можно определить следующим образом:

КД	1400 – 1500
«Таттвайтхартхадипана» Бхаваганеши	1550 – 1600
«Санкхьятаттвавивечана» Шимананды	1700 – 1900
«Сарвопакаринитика»	1700 – 1900
«Санкхьясутравиварана»	1700 – 1900
«Санкхьятаттвавиласа» Рагхунатхи Таркавагиши	1800 – 1900 <sup>77</sup>

Этот расклад в целом сомнений не вызывает. Единственное уточнение может внести датировка комментария к КД 1415 г., которую приводит Чакраварти. Если мы признаем, что речь идет действительно о комментарии к КД, то ее датировка XIV в. не будет неосторожной.

## *II. «Санкхья-сутры» и комментарий Анируддхи*

Обсуждение санкхьеведами «Санкхья-сутр» (далее — СС) и комментария к ним Анируддхи «Санкхья-сутра-вритти» (далее — АВ) проходило, по крайней мере, семь этапов, первый из которых соответствует «доклассическому» санкхьеведению — тому, которое предшествовало издательской и исследовательской деятельности Р. Гарбе.

Первая и для того времени вполне научная оценка возраста СС принадлежала Т. Кольбуру (1823), который, во-первых, счел возможным полагать, что текст по содержанию был «расширением» ТС, во-вторых, усомнился в его принадлежности основателю санкхьи Капиле: сутры санкхьяиков содержат ссылки на предшествующие авторитеты, одним из которых был Панчашикха, единодушно признаваемый учеником Капилы (а не его учителем)<sup>77</sup>. Б. Сен-Илер, напротив, видел в СС древнейший текст санкхьяиков (по аналогии с сутрами других даршан) и полагал, что «Санкхья-карика» цитирует, когда то позволяет ее стихотворный размер, прозаические сутры (1852)<sup>78</sup>. С ним солидаризовался в «Лекции по философии санкхьи» и Э. Реэр. Но только Ф. Э. Холл в уже цитированном предисловии к изданию «Санкхья-сары» Виджнянабхикшу (1862) смог привести аргументацию в пользу своей датировки, и его соображения оказались явно не в пользу древности сутр санкхьи. Осторожно отметив вторичность СС по отношению к «Санкхья-карике», английский индолог обратил внимание на то, что ни Шанкара, ни Вачаспати Мишра, ни даже писавший в XIV в. Мадхава (в главе о санкхье в «Сарва-даршана-санграхе») о сутрах санкхьи не упоминают. Холлу принадлежит и неоспоримая заслуга выявления относительной хронологии комментариев к СС: Виджнянабхикшу многое заимствует из АВ<sup>79</sup>.

Заслуги же Р. Гарбе в изучении наших текстов следует признать выдающимися. В 1888 г. он, опираясь на помощь

лишь двух бенаресских пандитов, публикует критическое издание СС с АВ (пока первое и последнее в индологии), разобравшись с тремя рукописями текстов, восходящими к двум редакциям. В 1891 г. он издает, на основании текстологической работы, блестящий по точности перевод тех же памятников на английский язык. Издание включало индекс сутр СС по их нумерации в АВ (в алфавитном порядке — по первому слову), а также философских терминов и «редких и характеристических выражений»; перевод завершался списком цитат Анируддхи — как идентифицированных, так и неидентифицированных переводчиком. Наконец, Гарбе уделяет специальное внимание СС и АВ в своем классическом труде «Философия санкхьи» (1894).

В вопросе о датировке СС немецкий ученый развивает доводы Холла. Аргумент в связи с «умолчанием» Мадхавы о тексте является решающим, так как составитель «Сарвадаршана-санграхи» никак не мог бы проигнорировать текст сутр санкхьяиков, если бы они к его времени были созданы: «индийцы в подобных случаях всегда оказываются весьма систематичными», особенно когда речь идет о таких базовых текстах, как сутры даршан. Следовательно, датировка памятника после 1380 г. может считаться доказанной<sup>80</sup>. Хотя проблематика СС незначительно отличается от тематического содержания «Санкхья-карики», философская позиция их анонимного составителя существенно разнится от основных установок Ишваракришны. Создатель сутр санкхьи (сутракарин (здесь и далее мы будем широко пользоваться данным обозначением)) пыгается везде, где возможно (и где, кажется, даже невозможно), примирить доктрины санкхьи с «ортодоксальными» учениями и свидетельствами шрути.

Сутракарин предпринимает «авантюристическую» попытку доказать, что учение санкхьи не противоречит ни теизму, ни всеединству Брахмана, ни представлению о его «блаженстве» или о том, что высшая цель человека связана с достижением блаженства небесного<sup>81</sup>. Он не только солидаризируется в этих вопросах с ведантой, но и прямо заимствует отдельные положения и даже пассажи ведантийских текстов. Примерами могут служить положения о том, что предписанные ритуальные действия являются дополнительным пособием для обретения истинного познания (СС III.35,

IV.21), а также, что «состояние Брахмана — в конечном сосредоточении, в сне без сновидений и освобождении» (V.116); при этом заимствуется и стандартный ведантский термин (*brahmaṅrāṭā*), совершенно не характерный для санкхьи. Одна же из сутр веданты (Брахма-сутры IV.1.1) прямо воспроизводится в тексте СС: «[Требуется] повторение через многократное наставление» (IV.3). Немало заимствуется и из комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» и к «Бхагавадгите»: скажем, сравнение с жителями Шругхны и Паталипутры как иллюстрация пространственной разделенности двух объектов (I.28) и, что еще важнее, само определение Атмана — как «того, что по природе вечно, чисто, разумно и свободно» (I.19). Сутракарин санкхьи воспроизводит положения и «Йога-сутр». Так, сутра йоги, согласно которой «функции [менталитета] пятеричны [и являются] аффектированными или неаффектированными» (I.5) становится сутрой санкхьи II.33, а тезис о том, что положение тела (асана) может быть любимым, но главное устойчивым и «приятным» (II.46), повторяется в СС дважды (III.33, IV.24)<sup>82</sup>.

Датировка АВ может быть определена, согласно Гарбе, весьма точно. Согласно сообщению такого авторитета, как Г. Бхандаркар, комментарий к астрономическому трактату Шатананды «Бхасватикарана» был составлен неким Анируддхой, сыном Бхавашармана и внуком Махашармана, который сам указывает год своего рождения (соответствует 1464?) и дату составления этого астрономического комментария (соответствует 1495?). Поскольку имя Анируддха не относится к числу очень распространенных, трудно представить себе, чтобы астроном и философ не были одним лицом. Потому датировка АВ примерно 1500 г. кажется вполне оправданной. АВ является исходным, основополагающим комментарием к сутрам санкхьи: Гарбе уточняет выкладки Холла в связи с заимствованиями Виджнянабхикишу у Анируддхи и приводит доказательства зависимости от АВ и другого комментария — принадлежащего Ведантину Махадэвану (около 1600 г.)<sup>83</sup>. Вместе с тем он демонстрирует наличие многочисленных заимствований в АВ из комментария к «Санкхья-карике» Вачаспати Мишры<sup>84</sup> (в одном случае также из сутр ньяи). К особенностям текста АВ следует отнести прежде всего сжатый, «афористический» стиль ком-



ментатора: его текст оставляет впечатление конспекта, где лишь «набросаны» основные идеи, почти всегда нуждающиеся в реконструкции (именно потому Гарбе считал, что успешная работа над подобным текстом невозможна без участия пандитов).

Иногда проблемы создаются и вследствие неоднозначной мировоззренческой позиции Анируддхи. С одной стороны, его краткое и «дельное» изложение материала СС несомненно помогает изучению поздней санкхьи и демонстрирует существенные преимущества в сравнении с истолкованиями последующих комментаторов, с другой — при всей добросовестности изложения доктрины санкхьи Анируддха оказывается сторонником (по своим личным убеждениям) другого философского мировоззрения. При истолковании сутры VI.50 он, развивая полемику с ведантой, обнаруживает принадлежность свою к школе чарваков-локаятиков: критика ведантистов «провоцирует» его изложение их учения о том, что сознание производно от материальных компонентов индивида, по отдельности бессознательных, подобно тому как лютня может издавать звуки, хотя и «складывается» из «беззвучных» тыквы, бамбука и струн. Здесь Анируддха как бы выдает себя (поскольку комментируемый текст никак здесь не побуждает его к этому), скрываясь за личиной санкхьяика, критикующего как раз аналогичную доктрину локаятиков при комментировании других сутр<sup>85</sup>.

Достижения Гарбе в значительной мере определили дальнейшие оценки СС в индологии. Так, Ф. Макс Мюллер, предложивший, как мы знаем, «революционное» решение вопроса о ТС, при характеристике СС вполне следует за немецким санкхьеведом (и в связи с датировкой, и в связи с заимствованиями в СС из веданты). Он готов идти даже дальше, не отказываясь учесть и такое «пандитское» мнение, что к созданию СС мог быть причастен и сам Виджнянабхикшу (что, таким образом, приближает текст к XIV в.). По мнению Макс Мюллера, СС могли быть позднейшей редакцией сутр санкхьи, куда могли войти «речения Капилы, Асури, Панчашикхи, Варшаганы», а также Ишваракришны и Виджнянабхикшу<sup>86</sup>. Очевидно, однако, что подобное «разоблачение» СС требовалось ему для акцентировки значения ТС как исходных сутр санкхьи (см. выше). П. Ольтра-

мар, автор «Истории теософских идей в Индии» (1906), принимает датировку СС Гарбе, а также высокую оценку значения АВ в целом для понимания поздней санкхьи<sup>87</sup>. Немецкому корифею выражает свою благодарность и Нанда Лал Синха, известный переводчик текстов классических даршан, который в 1912 г. предпринял новый английский перевод СС с двумя основными комментариями — АВ и «Санкхья-права-чана-бхашьей» Виджнянабхикшу. Перевод нельзя не признать удачным — в ряде случаев он обнаруживает лучшую интерпретацию текстов СС и АВ, чем у Гарбе, но в целом вполне далек (на индийский манер) от буквализма и не обеспечен обосновывающими его интерпретации примечаниями. К переводу прилагается алфавитный индекс текста СС и всех его слов.

Среди более поздних работ, значимых в связи с анализом рассматриваемого текста, надлежит особо выделить книгу А. Кита «Система санкхьи» (1918), о которой уже шла речь в связи с исследованием ТС. В вопросе о датировке текста и заимствованиях в нем из веданты автор следует Гарбе, но уделяет больше внимания содержанию памятника и элементам осуществляемой в нем реинтерпретации наследия классической санкхьи.

Кит аккуратно выписывает полемические блоки СС, убедительно показывая, что целью их составителя было противостояние всем сколько-нибудь значительным для его времени (и даже для ушедшего времени) даршанам Индии. Составитель текста подвергает критике материализм чарваков-локаятиков и прежде всего их тезис о возможности зарождения сознания в бессознательных «стигиях». Отвергает он и доктрину джайнов о «соразмерности» души телу. Помимо критики таких общеведийских положений, как отрицание Атмана или утверждение мгновенности бытия, он специально рассматривает учение виджнянавадинов, согласно которому ничего не существует, кроме сознания, и «нигилизм» (шунья-вада) мадхьямиков. Развернутая полемика с ньяя-вайшешикой касается общей схемы ее категориальной системы (точнее, систем), учения о вечности ума, пространства, времени и атомов, а также учений об «атомарном размере» ума, происхождении чувств от материальных элементов, доктрины причинности (следствие не предсуществует в причине до

того, как оно «производится», и не «возвращается» в нее после своего разрушения), категории самавайя (особая «связка» между субстанцией и качествами и т. д.), концепции души как активного начала и «освобождения» как устранения некоторых качеств Атмана, а также идеи персонального божества и его «авторства» по отношению к Веде. Хотя в последнем пункте составитель СС частично близок к мимансе, он отвергает ее учение о безначальности Вед и тесно связанные с ним представления о вечности слова. Сутракарин санкхьи не принимает и основные положения веданты: учение о единстве (которое равнозначно единичности) Атмана, о космическом Незнании, тождественном мировой Иллюзии (майя), и о том, что «освобожденная» душа должна испытывать блаженство. Наконец, сутракарин не устраивает и учения даже «близкородственной» санкхье йоги — прежде всего о персональном божестве и о спхоте — начале сигнификативности слова, несводимом к сумме образующих его звуков<sup>88</sup>.

Вместе с тем сутракарин делает все возможное, чтобы доказать, что доктрины санкхьи полностью соответствуют шрути, а также, что такие «ортодоксальные» положения, как признание личного божества, единства Абсолюта и небесного блаженства соответствуют положениям самой санкхьи. В тексте СС даже признается, что следование «предписанным» обрядовым действиям способствует достижению конечного блага и обсуждается возможность обретения природы Брахмана<sup>89</sup>.

Помимо этой общей тенденции Кит выявляет и некоторые конкретные новшества, вводимые сутракариним в классическое учение санкхьи. Первое состоит в том, что духовное начало «освещает» менталитет (порождение Пракрити) и само оказывается зеркалом, в котором последний отражается — таким образом сутракарин полагает возможным объяснить, каким способом постигается это духовное начало (в связи с этим приводятся и аналогии, как, например, образ отражения красного цветка в кристалле). Другое новшество — трактовка двух начал менталитета — интеллекта (буддхи) и «принципа индивидуации» (аханкара) в качестве одного в сутре III.9: составных частей тонкого тела насчитывается в результате не 18, как в «Санкхья-карике», а 17 (здесь, правда, Кит не учитывает, что в указанной сутре

компонентов названо не 17, но 17+1 — см. ниже, перевод). Далее утверждается, что из одного «психического аппарата» образуются многие (III.10) из-за различия кармических последствий предшествующих действий индивида (это рассуждение демонстрирует логический круг: различие кармических последствий действий обуславливает различие индивидов, которое само, в свою очередь, является его причиной). Еще одно различие касается объектов способностей восприятия: если в «Санкхья-карикe» говорится, что органы чувств могут фиксировать и тонкие элементы (танматры) наряду с грубыми, то СС ограничивают эту способность возможностями богов и йогов. Наконец, единство духовного начала с «внутренним инструментарием», чувствами, танматрами и телом создает такой феномен, как «эмпирическая душа» — дживатман, «внутренний же инструментарий» с другими компонентами, производящими указанное образование, именуется упадхи.

Оба термина, как и соответствующие концепции, прямо заимствованы из веданты, и они существенно влияют на понимание сутракарином «освобождения»: оно заключается в «реализации» того, что Пуруша на самом деле не связан с действиями упадхи и потому не может быть и «закабален». К темам философствования санкхьи, которые не получили всестороннего развития в «Санкхья-карикe», но «восполняются» у сутракарина, Кит относит детальное описание процесса создания и разрушения мира, которое равнозначно философской подаче пуранического учения о смене мировых периодов; рассмотрение структуры физического тела, которое происходит только от одного элемента — земли (в отличие от концепции веданты относительно трех телесных компонентов — огня, воды и пищи-земли); детализация учения о «жизненных ветрах» — пранах, которое в «Санкхья-карикe» было лишь намечено. Значительно больше внимания уделяется и «практической философии» — рассматриваются различные стадии «устраненности», обсуждается проблема, достаточно ли для «освобождения» одного лишь слышания истинного учения, привлекается йогическая техника и утверждается значение аскетической практики<sup>90</sup>.

Оценки датировки и мировоззренческих тенденций СС в 1920-е годы в основном учитывают результаты исследований

Гарбе и Кита. В ряде случаев, однако, делается попытка несколько «удревнить» сутры санкхьи. Так, С. Дасгупта в своей «Истории индийской философии» очень осторожно датирует текст после IX в., не обосновывая, впрочем, этой точки зрения. АВ — самый древний комментарий к СС — он относит ко второй половине XV в. М. Винтерниц, ссылаясь на Гарбе в связи с датировкой СС, полагает, однако, что они не могли быть на самом деле продуктом столь позднего периода, как промежуток между 1380 и 1450 гг. Напротив, можно предположить наличие древних сутр санкхьи: джайнский философ Сиддхарши (X в.) в «Упамитибхавапрапанчакатхе» цитирует сутры санкхьяйков, не идентичные тем, которые мы обнаруживаем в имеющемся тексте СС. Как историк индийской литературы, Винтерниц обращает внимание читателя на образность, присущую текстам санкхьи, и приводит комментарии к притчам четвертой части СС (о царском сыне, узнавшем о своем происхождении, о бусах девушки, о куртизанке Пингале и о царе, женившемся на дочери царя лягушки — IV.1, 9, 11, 16)<sup>91</sup>. С. Радхакришнан в «Индийской философии» (1923) датирует СС XIV в. (почему-то в связи с тем, что Мадхава, живший в том же столетии, их не упоминает), а АВ — XV в. Для сутракарина санкхьи характерна более примирительная позиция по отношению к «теистическому монизму», тогда как «Санкхья-карику» отличает строгий дуализм<sup>92</sup>. В. Штраусс, автор известной «Индийской философии» (1925), подчеркивая значение умолчания Мадхавы о СС, относит их к XV в.; АВ, написанная около 1500 г., уступает по своему значению комментарию Виджнянабхикшу<sup>93</sup>.

В 1930-е годы развернулась полемика между двумя видными индийскими учеными по поводу датировки СС. В статье, так и названной «Древность „Санкхья-сутры“», Удайвира Шастри, вопреки европейской индологии, попытался отстоять традиционную точку зрения — что текст был составлен не кем иным, как основателем санкхьи риши Капилой. Шастри полагал, что часть сутр представляет собой позднейшую интерполяцию в начальный текст: таковыми ему показались I.20-54 и V.79-80, 84-115 (в первом случае «подозрительные» сутры прерывают изложение материала первого раздела, во втором излагают принципы, оппозиционные философии санкхьи). Но другие сутры вне всяких подозре-

ний. Шастри старается убедить читателя, что многие тексты заимствовали из СС — их цитируют Ватсьянна в своем нормативном комментарии к «Ньяя-сутрам», автор комментария к «Яджнявалкья-дхарма-шастре» и даже Патанджали-грамматист. Пытается он установить и абсолютную хронологию текста: пример с жителями Шругхны и Паталипутры (I.55) мог быть вставлен интерполятором, жившим в эпоху расцвета этих городов (с IV в. до н. э. по V в. н. э.), следовательно, оригинальный текст значительно древнее<sup>94</sup>.

Аргументы Шастри подверглись критике со стороны Хар Датта Шармы, который особенно внимательно проанализировал случаи «заимствования» из СС в других памятниках. То, что Шастри принял за цитирование нашего источника у Ватсьяны, оказывается ссылкой последнего на собственный предшествующий пассаж. Что же касается Патанджали, то, по мнению комментатора XIII в. Кайяты, он в своем перечислении шести причин невосприятия даже реальных вещей действительно на кого-то опирался. Но почему мы должны верить Кайяте и чего ради нам вместе с Шастри следует полагать, что схема этих причин невосприятия в СС наиболее древняя на том основании, что включает пять таких причин вместо семи в «Санкхья-карике»? Шарма подтверждает убедительность аргументации своих предшественников: что помешало бы Шанкаре и другим философам, цитирующим «Санкхья-карику», ссылаться и на СС, как сочинение великого риши, если бы текст к их времени существовал?<sup>95</sup>

Последующие изыскания до самого недавнего времени не внесли ничего существенно нового в разработку проблематики СС. П. Чакраварти ограничивается констатацией того, что текст не может быть отнесен к древности и не склонен переоценивать его значение в целом для понимания философии санкхьи. В датировке АВ он следует Гарбе и Киту<sup>96</sup>. Л. Рену в «Классической Индии» (1953) утверждает, что многие датируют сутры санкхьи X в., в отличие от Гарбе. Он не исключает возможности, что в настоящем виде СС являются результатом переработки более древнего собрания сутр санкхьяйиков с использованием идей веданты и йоги. Правда, их стиль не соответствует стилю нормальных, аутентичных сутр: чрезмерное место в них занимает полемика, и они изобилуют аллегориями, коим посвящен отдельно четвер-

тый раздел, где используются притчи и повествования из эпоса и пуран. В датировке АВ Рену согласен с Гарбе<sup>97</sup>. Т. Майнкар в основном воспроизводит аргументацию Гарбе и Кита в связи с поздним характером СС и отраженным в них синкретическим характером «ренессансной санкхьи». Как и Радхакришнан, он считает, что если «Санкхья-карика» демонстрирует последовательный дуализм, то сутры — приближение к теистическому монизму. Аргументы Удайвира Шастри в связи с принадлежностью текста риши Капиле следует считать, конечно, неубедительными<sup>98</sup>. В «Классической санкхье» Дж. Ларсона решающим для датировки СС признается умолчание о ней Мадхавы, что не позволяет отнести текст к эпохе ранее XV в.<sup>99</sup>

Некоторые уточнения в тезисы Гарбе — Кита относительно реинтерпретации классических доктрин в СС в общем контексте «ведантизации» и «йогизации» поздней санкхьи вносит М. Юлен в «Литературе санкхьи» (1978). К специфическим доктринальным акцентировкам сутракарина нужно, по его мнению, отнести прежде всего специальное внимание к механизму контакта Пракрити и Пуруши; в тексте подчеркивается, что именно интеллект-буддхи образует «локус» этого контакта (I.99). Тщательнее, чем в классической санкхье, разработана также концепция тонкого тела (III.9 — 19) и выяснена реальная природа пространства и времени (II.12 и т. д.). В противоположность своим предшественникам Юлен отмечает, что в СС большее, чем в классической санкхье, место отведено опровержению теистических моделей мира и самой идеи Ишвары как личного божества (I.92 — 94). Хотя соответствующие пассажи содержат полемику с йогой, влияние последней на сутракарина санкхьи очень значительно. В этой связи Юлен указывает не только на включение в проблематику санкхьи учения о положениях тела и регуляции дыхания, но также трактовку медитации как средства к достижению бесстрастности и в конечном счете «освобождения» (II.30 — 31, IV.14) и, что существенно важно, признание наряду с обычным восприятием еще и «экстраординарного» (*alaukika*), не ограничиваемого условиями пространства и времени (I.90 — 91). Космологические аспекты учения санкхьи «вытесняют» в СС психологические: это находит выражение и в разработке темы периодических мирозосида-

ний (сарга) и мироразрушений (пралая), и в концепции единого космического Интеллекта, который еще до своей «эволюции» в Эготизм дробится на бесчисленные индивидуальные сколки-интеллекты (III.9-10), и в признании того, что освобождение отдельного Пуруши рассматривается как «незначительный эпизод» в безначальном распространении Пракрити, при котором другие бесчисленные Пуруши остаются закабаленными (I.159). Юлен указывает также источники аллегорий четвертой книги СС в «Махабхарате» и других нарративно-дидактических памятниках древности<sup>100</sup>.

Один из известнейших индологов Ф. Сталь подверг своих коллег критике за отсутствие ответа на вопрос: почему санкхьяикам понадобилось столько времени, чтобы создать свои сутры?<sup>101</sup>

Последним из более или менее значительных «событий» в исследовании текста СС надо признать замечания Дж. Ларсона в томе, посвященном санкхье, серии «Энциклопедия индийской философии» (1987). И СС, и АВ помещаются американским санкхьеведом в общий интервал 1400 — 1500 гг., в результате чего «Сутра-санкхья» оказывается в его периодизации истории санкхьи более поздним явлением, чем «Самаса-санкхья» (см. выше). То, что сутры санкхьи и их первый комментарий предельно сближаются у Ларсона во времени, обосновывается его трактовкой самой истории создания СС: «Вряд ли может быть сомнение в том, что «Санкхья-сутра» — поздняя компиляция, возможно осуществленная самим же Анируддхой или старшим комментатором в XV столетии. Не исключено, конечно, что многие из сутр могут быть весьма древними, но способа отделить поздние от ранних нет»<sup>102</sup>. Как и «Самаса-санкхья», так и «Сутра-санкхья» относятся к эпохе ведантизации санкхьи и вместе с тем к «санкхье ренессансной». Что вообще побудило санкхьяиков к составлению этих сутр? Вероятно, неудовлетворенность их сравнительно малодетализированной презентативностью учения санкхьи в «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры, но не исключены и другие мотивы. Уже композиция СС отражает своеобразное историческое единство старого и нового в ренессансной санкхье. Даже непосвященный читатель не может не обнаружить, что первые три книги СС воспроизводят порядок изложения и способы выражения



«Санкхья-карики», тогда как полемическая пятая книга отражает значительно более поздний период в истории индийской философии<sup>103</sup>.

Как новый этап в истории философии санкхьи «Сутра-санкхья» в трактовке Ларсона включает и собственно СС, и ее интерпретацию в комментариях Виджнянабхикшу. Хотя «Сутра-санкхья» и «Сутра-санкхья Виджнянабхикшу» для него практически синонимы, он в ряде случаев отмечает переакцентировки классической доктрины в «Сутра-санкхье», относящиеся собственно к СС. Здесь можно выделить прежде всего новую интерпретацию учения о множественности духовного начала, которое составляло один из основных пунктов расхождения санкхьи и веданты. В «Сутра-санкхье» проблема гармонизации доктрины философской и слова шрути решаются таким образом (I.154 и т. д.), что ведийские указания на «недвойственность» (advaita) подразумевают только общее, родовое единство (jāti) сущности Атмана, не означая реально наличие лишь нумерологически единичного Атмана. Таким образом, множество «духов» не противоречит единству их природы, и «разоблачение» ограничивающих факторов (упадхи), которые искажают эту простую и общую сущность Атмана, является целью и философии санкхьи, и ведийской шрути<sup>104</sup>.

В целом «ведантизация» санкхьи предстает у Ларсона более серьезной тенденцией развития всей традиции после Ишваракришны, чем то предполагали его предшественники, ограничивавшие данный процесс лишь эпохой создания СС. «Оригинальная философская формулировка приходится на появление доклассической санкхьи, а нормативные формулировки в «суммарной» форме являются в «Карика-санкхье» и «Патанджали-санкхье». Но где-то в этих старых традициях обнаруживается разрыв с начальным гением и жизненностью системы, и более поздние традиции «Карика-Каумудисанкхьи», «Самаса-санкхьи» и «Сутра-санкхьи» представляют систему уже через призму веданты — призму, которая, конечно, часто раздражает исследователя санкхьи, но без которой одна из замечательных традиций древнего философствования, возможно, исчезла бы из интеллектуального наследия Индии и из общей истории интеркультурной философии»<sup>105</sup>.

Из только что продемонстрированного экскурса в историографию по проблемам СС и их ранних комментариев отчетливо видно, что индологам удалось практически с самого начала добиться вполне достоверных и надежных результатов. Среди исследователей сутр санхьи не оказалось таких авторитетных «нонконформистов», как Макс Мюллер в случае с ТС, и претензия Удайвира Шастри на доказательство незапамятной древности СС очень скоро обнаружила свои чисто мифотворческие истоки, что прекрасно видно из ее критики уже у Хар Датта Шармы. Практически уже Ф. Э. Холл привел основные убедительные доказательства в пользу средневекового происхождения текста, которые уверенно уточнил Гарбе, канонизировавший их в санхьеведении. Нежелание Винтерница датировать СС в промежутке между 1380 и 1450 гг. и приводимые им ссылки на джайнскую литературу основываются на его вполне реалистическом представлении о возможности филиации среди санхьяйиков сутр, аналогичных некоторым из коллекции СС, и в более ранний период<sup>106</sup>, но совершенно очевидно, что серьезная наука не может не различать цельный текст и прототипы отдельных его частей или, по-другому, текст и его предысторию. Поэтому можно почти совсем согласиться с Ларсоном, который видит в составлении дошедшего до нас текста СС руку самого Анируддхи; читая СС, очень трудно отделаться от впечатления, что они были неплохо «подогнаны» к комментарию. Единственное, что препятствует согласиться с ним до конца — это реалистичное предположение Гарбе о том, что автор АВ мог быть по личным воззрениям и не санхьяйиком (см. выше). Поэтому предположение, что автором СС мог быть какой-то очень близкий предшественник, по всей вероятности, старший современник Анируддхи как одновременно и первый комментатор сутр санхьи, кажется, не может вызвать особо острой критики. В итоге мы не видим никаких препятствий в датировке СС где-то рубежом XIV—XV вв., тогда как XV в. можно вполне уверенно рекомендовать как время создания АВ.

Меньше было сделано в связи с анализом структуры тек-

ста СС, но нельзя не отметить наблюдение Ларсона относительно того, что первые три их раздела фактически перекрывают материал «Санкхья-карики» по общему содержанию. Здесь нет нужды документировать данный тезис; для его обоснования достаточно обратиться к нашему комментатору в настоящем издании, одной из главных задач которого было выявление параллелей текстов «ренессансной санкхьи» в предшествующих памятниках. Можно считать установленным, что составитель СС полностью выполнил и даже перевыполнил программу для санкхьяиков, «вмонтированную» в 72-ю, бесспорно позднюю, карикю трактата Ишваракришны — программу, ориентировавшую их на восполнение тематики «Санкхья-карики» полемическими и дидактическими частями (см. выше). О перевыполнении программы составителем СС свидетельствует то, что после трех разделов последовали разделы, посвященные аллегориям-притчам, полемике и даже суммарному изложению всего учения санкхьи. Более того, полемика вовсе не локализуется в пятом разделе, но, по существу, «растекается» и по всем остальным, за исключением четвертого, в котором собраны аллегории.

Вполне закономерно, что эти аллегории также вызвали интерес у индологов, хотя и несколько односторонний. Так, Винтерниц, затем Юлен и, наконец, Ларсон сделали немало для выявления прототипов этих притч в индийской дидактической словесности (преимущественно индуистской, но также и в буддийской). Но при всей важности этого «генетического» вопроса остался открытым другой — об их функциональном назначении в тексте СС. Наши наблюдения показывают, что притчи или, как говорили в прошлом веке, апологи четвертого раздела СС можно распределить, по крайней мере, по трем группам. Афоризмы 1—4 представляют собой аллегории «пробуждения» адепта санкхьи как реализации истинного, онтологического положения его духовного начала, замутненного в мареве сансары; афоризмы 5—13, 15—20 представляют собой дидактические наставления для адепта санкхьи, как ему правильно проходить свой путь; афоризмы 14 и 21 — наставления по медитации. Если наши соображения реалистичны, то мы можем констатировать тот факт, что материал из дидактической словесности был утилизирован составителем СС для некоего практического руководства,

составившего (в виде рассматриваемого раздела) своеобразный текст в тексте — как реликт реального обучения адептов духовной практике санкхьяиков. Этот компонент гносиса в наследии санкхьяиков (см. выше) уже неоднократно обсуждался нами в других работах<sup>107</sup>, и здесь можно ограничиться замечанием о том, что уже первый афоризм четвертого раздела СС — о царевиче, который вдруг узнает, что он не сын охотника (аллегория «пробуждения» при достижении различительного знания) находит прямые параллели в литературе исторического гностицизма. «Двуипостасность» санкхьяиков, как дискурсистов и мистиков по совместительству, была слишком традиционна, чтобы не найти отражение даже в такой сравнительно поздней «диссертации по санкхье», коей оказались СС.

Что же касается содержательных аспектов СС, то здесь нельзя не отметить успешности работы Гарбе, Кита и Юлена в выявлении их новизны на фоне наследия классической санкхьи. И мы вовсе не случайно столь подробно представили их выкладки, связанные с ведантизацией ренессансной санкхьи, модернизацией традиционного учения санкхьяиков за счет заимствований из других даршан и сильнейшими полемическими акцентами поздних санкхьяиков. Эти выкладки полностью подтверждают априорные уже предположения о том, какими должны были быть средневековые сутры санкхьи (см. «Санкхья на пути к сутрам»), и потому они нуждаются только в дальнейшей детализации. К ней мы сейчас и приступим, начав с того, что можно назвать ведантизацией санкхьи в СС и АВ.

1. Ведантизация средневековой санкхьи представляла собой двуединый процесс, в котором можно различить более или менее сознательную имитацию ведантийских способов подачи философского материала и «стихийное», спонтанное усвоение основных ведантийских философем. В первом случае имеет место попытка использовать методы философской аргументации веданты в целях успешной конкуренции с ней же, во втором — абсорбация санкхьи ее же оппонентом, который на деле оказался значительно более конкурентоспособным. Такова общая схема интересующего нас процесса, если рассматривать его извне, однако следует отметить и то обстоятельство, что в этом процессе ведантиза-

ции вполне различимы и внутренние закономерности развития учения.

Относительно внешняя имитация веданты в средневековой санкхье выражается прежде всего в частотности цитат из авторитетных индуистских текстов, которая столь характерна для ведантистских сочинений, начиная с комментария Шанкары к «Брахма-сутрам». Простой подсчет этих цитат в АВ дает следующие цифры: «Брихадараньяка-упанишада» цитируется 14 раз, «Чхандогья-упанишада» — 5, «Бхагавад-гита» — 4, «Шветашватара-упанишада» — 3, «Катха-упанишада», «Джабала-упанишада», «Тайттирия-араньяка», «Мундака-упанишада», «Законы Ману», а также «Курма-», «Линга-» и «Вишну-пурана» — по одному разу<sup>108</sup>. Хотя в некоторых поздних комментариях к «Санкхья-карике» также демонстрировалась лояльность санкхьяиков к шрути и смрити (например, в «Матхара-вритти»), их «индекс цитируемости» значительно уступает тому, который мы обнаруживаем в АВ. Тот факт, что индуистские тексты цитируются в комментарии Вижднянабхикшу еще чаще и притом значительно обстоятельнее, чем в АВ, свидетельствует о том, что данная тенденция в средневековой санкхье шла неуклонно по нарастающей. Причина вполне понятна: после того как Шанкара во всеуслышание заявил о чуждости санкхьяиков Веде и был поддержан в этом представителями других школ веданты (см. выше), санкхьяикам необходимо было это подозрение с себя снять. Как это часто бывает, ученики пошли дальше своих учителей. Составитель СС не только завершает свои разделы удвоением последних слов на манер упанишад — этому он научился у сутракарина веданты — но даже «провоцирует» своего комментатора приводить его положения в качестве текстов шрути (см. комментарий к V.87).

Помимо «количественного» аспекта проблемы надлежит обратить внимание и на качественный. В тех немногочисленных случаях, когда комментаторы «Санкхья-карики» ссылаются на индуистские тексты, цитаты призваны преимущественно лишь подтвердить тот или иной тезис санкхьи, но в СС и АВ они предназначены уже быть прямыми и основными доказательствами тех или иных положений санкхьяиков. Достаточно привести самую популярную цитату в АВ — речение «Ведь Атман ни к чему не привязан» (Брихадараньяка-

упанишада IV.3.16). В интерпретации санкхьяика это речение звучит как «Ведь Атман ни с чем не связан» и каждый раз служит аргументом кардинальной важности в полемике с оппонентами. В одном случае цитатой этого речения устраняется возражение, что «закабаление» Атмана может быть определено условиями бытия соответствующего ему психофизического агрегата (I.15), во втором — опровергается довод джайнов, что Атман должен быть как-то связан со своими же действиями (I.53), в третьем — важнейшее положение индийского реализма (развиваемое в ньяя-вайшешике), при котором Атман рассматривается как субстанция, наделенная атрибутами (I.147), в четвертом — тезис йогина о возможности творческой активности божества Ишвары, использующего потенциал Первоматерии (V.8), в пятом — снова попытка ньяя-вайшешики различать атрибуты Атмана (VI.10). Только при устранении этих контртезисов санкхьяик может отстаивать свое основное учение о Пуруше как несубстанциональном и совершенно пассивном светоносном начале, и именно цитата из упанишады призвана решить его проблемы перед лицом почтенных противников. Лояльность классической санкхьи по отношению к шрути и смрити — лояльность фактически на уровне лишь lip-service — претворяется в искреннее усердие, которое становится все более привычным и постепенно органичным для мышления санкхьи.

Значительное повышение «индекса цитируемости» индуистских текстов в средневековой санкхье вполне закономерно совпадает с усвоением в ней и элементов наследия веданты. В этой связи сохраняют свою актуальность отдельные находки Гарбе, обнаружившего утилизацию в СС и АВ ряда важных ведантистских терминов, например upādhi, означающего «дифференцирующие факторы» психофизического агрегата, которые, подобно кванторам различия, отделяют индивида А от В, С и Х, а также отдельных определений Атмана и целых фрагментов ведантистских текстов. Ведантистским является и различение двух уровней Атмана — высшего и «индивидуального атмана» (дживатман), — которое то и дело вводится Анируддхой в истолкование сутр (комментарий к II.1, VI.59 и т. д.). Не меньшее значение имеет, конечно, и попытка сутракарина санкхьи согласовать ее доктрину множественности Атмана с монистическими

положениями упанишад (I.154), на которую обратил внимание и Ларсон. Однако, на наш взгляд, можно поставить вопрос о подспудном влиянии веданты и на частичную трансформацию самого менталитета санкхьяиков. О «частичности» здесь следует говорить потому, что предпосылки для этой трансформации различимы еще на стадии санкхьи классической.

Санкхья Ишваракришны придерживалась реалистической онтологии, признавая объективность внешнего мира, имеющего своим источником независимую от мирового сознания Первоматерию и множественность духовных начал, которые не сводимы к проявлениям единой и общей духовной субстанции. В этом, для индийской философии важнейшем, пункте демаркации систем она сходилась, разумеется с весьма значительными оговорками, с другими реалистическими системами, такими как джайнизм, ньяя-вайшешика или миманса, и расходилась с системами абсолютного идеализма в виде буддийских школ мадхьямики и виджнянавады и, конечно, веданты, для которой и внешний мир, и множественность индивидов суть проекции мировой Иллюзии. Однако степень расхождения санкхьи с указанными реалистическими системами в трактовке и внешнего мира, и духовного начала была достаточно значительной, чтобы определить для нее место скорее между реалистическими и иллюзионистскими направлениями, чем непосредственно в первом. Для систем строго реалистических вещи материального мира множественны и восходят к комбинациям начальных атомов, тогда как в мире санкхьи в конечном счете реальна только сама Первоматерия, по отношению к которой бесчисленные вещи суть лишь ее бесчисленные модификации<sup>109</sup>. Вместе с тем духовное начало в реалистических системах наделено свойством быть реальным субъектом познания, желания и воления и вполне реально вступает в контакт с внешним миром, хотя и через посредничество особого когнитивно-перцептивного аппарата, а потому реальны его кармическое «закабаление» и соответственно «освобождение». Для санкхьи же само представление о том, что все только что названное имеет действительное отношение к «я» и есть корневая причина неведения, обеспечивающего страдание индивида в мире сансары. Путь к освобождению —

неуклонное «разоблачение» представления о закабалении «я», которое оказывается, с логической точки зрения, необъяснимой мистификацией самой Первоматерии и локализуется в ее же «продукте» в виде менталитета, который и является субъектом познания, желания и воления (а вовсе не духовное начало, без которого, однако, функционирование этого «обманывающего менталитета» было бы невозможно).

Поэтому неудивительно, что в «Санкхья-карике» целый ряд стихов посвящен иллюзорности представлений «обычного» сознания и «обычной» сотериологии. Так, Ишваракришна утверждает, что только ассоциация менталитета и духовного начала создает иллюзию сознательности первого и активности второго (ст. 20). Иллюзией является и представление о том, что какой-либо Пуруша может закабалиться, освободиться и пребывать в сансаре — все это относится только в Праkritи (ст. 62), которая сама себя закабляет и освобождает с помощью ею же производимого различительного знания (ст. 63). Предлагается и путь «реализации» этой истины: адепт санкхьи должен постоянно усваивать мысль о своей непричастности ни к чему, в том числе к своему же «я» (ст. 64).

Эти предпосылки иллюзионизма в классической санкхье вполне объясняют закономерность усиления интересующих нас акцентов в ее философии через тысячелетие после Ишваракришны, когда веданта, ставшая для Индии «популярным платонизмом»<sup>110</sup>, распространила свое влияние почти на все школы индийского средневековья. И это тем более знаменательно на фоне интенсивной полемики СС и АВ с ведантистами, при постоянных попытках опровергнуть иллюзионистскую онтологию Шанкары (I.79, V.13—19, VI.52 и т. д.).

Закономерно, что новые санкхьяики принимают и ведантистскую модель многомерности истины. Так, Анируддха цитирует стих (в I.7), содержательно идентичный «Санкхья-карике» (62), но прямо выражающий идею иллюзорности «обычной» сотериологии:

На деле нет ни закабаления, ни, за его отсутствием,  
освобождения:

И то и другое создаются иллюзией и суть ничто.



В стихе четко противопоставляются «то, что на деле» — *vastuṣṭhityā* и «то, что создается иллюзией» — *vikalpaḥaṭita*. Хотя этот гномический стих вполне в духе философских школ буддийской махаяны, нам было бы вполне достаточно предложить во втором полустии Иллюзию с большой буквы, чтобы его нельзя было отличить от ведантистских наставлений. В ответ на разумное возражение оппонента в виде вопроса, связано ли с Атманом, по мнению санкхьяйков, то различительное знание, посредством коёго достигается освобождение — сутракарин прямо отвечает (вместе со своим комментатором), что само словосочетание «связано с Атманом» есть «только словесное выражение, не истина» (*vān mātram*). Характеристика же Атмана в качестве всезнающего и вседействующего определяется в АВ просто как иллюзия (*abhimāna*).

Уровни истины различаются и в связи с тем, что Атман «испытывает» как субъект опыта. Возражая оппоненту, которого, с точки зрения логики, не удовлетворяет ситуация, когда Пуруша должен «вкушать» результаты дел, содеянных механизмом «внутреннего инструментария» — порождения Праkritи, сутракарин санкхьи с комментатором предлагают доступное сравнение: это столь же мало удивительно, как и тот факт, что пищу, приготовленную поваром, вкушает его хозяин (I.105). Но Анируддха тут же замечает, вводя следующую сутру, что эта аналогия была предложена (для несведущих) «по относительной истине» (*vyavahārasiddhānta*) и что теперь (в сутре I.106) сутракарин предлагает «собственную доктрину» (*svasiddhānta*), соответствующую, следовательно, подлинной истине. По этой доктрине Пуруша не только деятель, но и «вкуситель». В ряде пассажей понятие «высшая истина» (*paramārtha*) эксплицируется и непосредственно (комментарий к II.9 и т. д.).

Хотя противопоставление «того, что на деле», тому, что «создается иллюзией», уже содержит различение уровней истины, санкхьяйки принимают дифференциацию трех уровней истины Шанкары и непосредственно. Согласно этой знаменитой дифференциации, которую в отличие от теории двойственной истины западных средневековых аверроистов типа Сигера Брабантского, можно было бы назвать теорией тройственной истины, в последней дифференцируются три

уровня. Нулевой уровень — представления об объектах нерелятивных в абсолютном смысле (типа ослиных рогов, небесного цветка, сына бесплодной). Уровень истины относительной — представления о многообразии душ, множественности мироздания и т. д., в которых нет логического противоречия, но которые могут быть «сняты» при достижении истины полной. Наконец, уровень истины абсолютной — «реализация» понимания Брахмана как Абсолюта, помимо которого ничего нет, а множественности, изменений, становления в мире — как проекции Иллюзии<sup>111</sup>. Первый уровень ассоциируется у новых санкхьяиков с таким неудобным им понятием, как идея Ишвары — мирового демиурга, о котором говорится, что это понятие только номинальное (*prātibhāsika*). Второй и третий уровни различаются в связи с обсуждением релевантности по отношению к Пуруше таких атрибутов, как закабаление и освобождение. Сутракарин прямо говорит, что «закабаление и освобождение не [относятся] к Пуруше в абсолютном смысле», так как относятся к нему лишь в связи с его неотличением себя от манифестаций Пракрити. Следовательно, Пуруша может быть закабален или освобожден на уровне относительной истины (по шанкаровской терминологии, *vyāvahārika*), но не может быть ни тем, ни другим на уровне истины абсолютной (*pāramārthika*).

Если по теории тройственной истины «обычный» человеческий опыт вводится в иерархию представлений как нечто среднее между полной истиной и совершенным заблуждением, то в ведантистских аллегориях делается попытка наглядно продемонстрировать его ограниченность. Основные из них, ставшие начиная с Шанкары классическими, воспроизводятся и в АВ. Так, в комментарии к сутре VI.59 представление о движении Атмана сравнивается с иллюзией, когда при движении горшка думают, что движется и само пространство в горшке. Здесь же Атман, освобожденный от «приражений» гун раджаса и тамаса и как бы возвращающий себе всеведение, сравнивается с пространством, которое ошибочно считалось нечистым как якобы содержащее в себе содержимое горшков и т. п. и загрязненное дымом и т. п. Наконец, Атман, приписывающий себе активность Пракрити, сравнивается с луной, мнимо дрожащей в воде, или с чистым лицом, мнимо загрязненным в нечистом зеркале.

Санкхьяик словно и забыл, что, по учению санкхьи, Атман ничего себе не может приписывать — «приписывание-себе», как и «примысливание-себя» принадлежит в собственном смысле лишь началам менталитета, «продукта» Первоматерии. Неудачны эти сравнения и в другом смысле: то, что луна не дрожит, может видеть посторонний наблюдатель, но заблуждающийся Атман, исходя из философской системы санкхьи, не может быть никем «скорректирован», ибо она отрицает Разум, высший по отношению к нему. Важнее то, что комментатор, проявляющий самое непримиримое отношение к веданте, вынужден брать на вооружение ее же арсенал, дабы его произведение было прочитано.

2. Философская модернизация санкхьи, осуществляемая в СС и АВ, должна рассматриваться в том контексте взаимодействия между разными даршанами, который, как уже было отмечено, составлял важнейшую сторону философского процесса в Индии. При этом существенно важно, что все участвующие в этом взаимодействии школы были одновременно участниками и общеиндийского полемического коллоквиума, и каждая из них использовала достижения другой преимущественно в дискуссии с ней же. О том, как индийские философские школы средневековья, преимущественно ведантийские, использовали понятийную сетку и отдельные доктрины санкхьи, мы уже частично знаем. Теперь предстоит выяснить, какие достижения других философских школ были утилизированы, в свою очередь, составителем сутр санкхьи и первым из известных нам их комментаторов. Индологи обращали внимание преимущественно на заимствования из веданты, которые только что были проанализированы нами в более объемном виде, однако веданта была лишь одним из источников модернизации средневековой санкхьи, и его целесообразно рассматривать наряду с другими.

Поскольку в центре внимания средневековых санкхьяиков лежала (как справедливо отмечал М. Юлен) космология, которой у них уделяется больше внимания, чем «онтологии индивида» и феноменологии сознания (эти темы были основательно разработаны Ишваракришной и его комментаторами), объяснимыми кажутся заимствования из натурфилософии вайшешики. Потому нас и не должно удивлять, что в текстах новой санкхьи широко применяется вайшеши-

ковская категория «невидимого» (адришта), частично признается атомистическое учение (с постоянной, разумеется, оговоркой, что конечная причина вещей — не атомы, а Первоматерия), обсуждается проблема движения, классической санкхье практически не известная, и такие проблемы, как, например, материальный состав физического тела (в санкхье классической оно представляло интерес преимущественно лишь как локус трансмиграции).

Большинство, однако, вполне новых для санкхьи тем, которые она вынуждена была поднять, чтобы участвовать в общеиндийском философском коллоквиуме, а потому и быть принятой вновь в число приоритетных даршан, были как раз те проблемы теории познания и философии языка, которые особо интенсивно разрабатывались другими даршанами в период ее пятисотлетнего «застоя» (см. выше). Например, в дискуссии с буддистом-мадхьямиком Анируддха затрагивает феномен невосприятия объектов в связи с проблемой бытия самого не-бытия, над которой работали философы ньяя-вайшешики и буддисты (см. I.45). Типологически сходную проблему составлял вопрос об определении темноты — является ли она простым отсутствием света или какой-то «положительной» сущностью? (см. I.56). Хотя в отличие от невосприятия восприятие исследовалось в классической санкхье (наиболее подробно у Вачаспати Мишры и еще раньше в «Юктидипике»), в новой санкхье рассматриваются проблемы, составлявшие специальный предмет дискуссий гносеологов буддизма, ньяи и мимансы — проблемы дифференциации степеней и качественных уровней перцептивного акта, прежде всего вопрос о возможности отнести к восприятию также «восприятие-с-различиями» наряду с простым «отражением» объекта (см. I.89 и т. д.). Новым в сравнении с проблемным фондом классической санкхьи стал и вопрос об определении того механизма логического вывода, который обеспечивает получение из двух посылок заключения — вьяпти (букв. «проникновение», «пронизывание»), ко-ему уделяли столь значительное внимание логики ньяи, особенно «новой ньяи» во главе со знаменитым Гангешей Упадхьяйей (V.29–36).

Серьезный интерес обнаруживается у санкхьяйиков и к третьему основному источнику знания — слову авторитета

(шабда). Если классическую санкхью интересовало прежде всего отличие словесного знания от выводного, то теперь специальное внимание уделяется предмету вековых дискуссий между ньяя-вайшешиной и мимансой — является ли связь предмета (обозначаемого) и слова (обозначающего) только условной, конвенциональной или природной, а потому и изначально-вечной? (V.37—40, 58—60, 97—98). И к этому же вопросу естественно примыкает другой — являются ли Веды (как слова) безначальными или они должны также иметь автора, как и все прочие тексты? (V.41—50). Третья проблема, связанная со «словесным знанием», касалась вопроса об источнике сигнификативности самого слова — передают ли его смысл сами составляющие его буквы или транслятора смысла следует видеть в какой-то невидимой субстанции (спхота), отличной от «видимых» букв? (V.57). Проблема эта для индийской лингвофилософии была совсем не нова, существенно то, что для санкхьи она стала проблемой только на рассматриваемой исторической стадии.

Две другие гносеологические проблемы, поставленные преимущественно в ходе дебатов найяиков с мимансаками, к которым чуть позже подключились и ведангисты — вопрос о самодостоверности истинного познания и о природе ошибки (V.50—56). Уверенно заявляя о своей приверженности к мимансе в первом случае и считая, что достоверность истинного знания нельзя выявить никаким опосредованием, «косвенным» путем, санкхьяики менее уверенно чувствуют себя в решении второй проблемы — для них вполне новой — и предлагают компромиссный вариант ее решения, удовлетворяясь тем, что в ошибочном познании смешиваются восприятие «сущего» и «не-сущего». Компромиссной оказывается позиция санкхьяиков и в вопросе о бытийном статусе универсалий: они считают универсалии объективно сущими в отличие от буддистов, но не вечными в абсолютном смысле, в отличие от найяиков (V.91—96). Наконец, в ходе полемики с ньяя-вайшешикой санкхьяики вынуждены коснуться и некоторых проблем той «продвинутой» метафилософской дисциплины, которая в немецкой историографии означает как «философия философии». Речь идет о проблеме необходимости для философской системы (дабы быть когерентной) исходить из фиксированного набора фи-

лософских категорий (см. I.25, 45, V.85 — 86, 108, VI.38).

Модернизация философии санкхьи выразилась не только в пристройке новых флигелей к ее зданию, но и в перестройке его основных, опорных блоков. Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к некоторым композиционным особенностям «Санкхья-карики», а затем сопоставить с ними параллельные линии в СС.

Ключевым словом всего текста «Санкхья-карики» является слово *duḥkha*, «страдание», которое означает, однако, не только определенное эмоциональное состояние и мироощущение (хотя и этот аспект термина весьма важен), но и состояние бытия, притом не временное и частное, но изначальное (точнее безначальное), онтологическое. Сам термин и его коннотации воспроизводятся в тексте всего несколько раз, но на них держится вся его смыслообразующая и композиционная структура.

Термин *duḥkha* открывает текст Ишваракришны, который начинается с карики:

От натиска тройственного страдания —  
Желание познания средства противодействия ему.  
Возражение, что [оно] беспредметно при [наличии]  
видимого,  
Неверно — ввиду ненадежности и ограниченности  
[последнего] (ст. 1).

Далее речь идет уже не о тройственном страдании (от себя, от живых существ и от божеств), но о том, что средства противодействия ему, предлагаемые ритуалистами (брахманистской «ортодоксией»), так же нерелевантны, как и средства обычные, но действительно только то средство, которое заключается в «реализации» учения санкхьи, которое коротко резюмируется как распознавание/различение трех параметров бытия: «проявленного», «непроявленного» и «познающего» (ст. 2).

После очень длительного интервала, когда уже изложена почти вся доктрина санкхьи, страдание «всплывает» в контексте перечня «достижений» или той диспозиции сознания, которая ведет «практикующего» санкхьялика к «освобождению». Три из восьми этих разновидностей «достижения» группируются — в явной лексической перекличке с карикой

кой 1 — как противодействие трем видам страдания (ст. 51).

Наконец *duḥkha* обнаруживает свое присутствие после изложения тех последствий, которые несет для духовного субъекта миропроявление Пракрити в виде трех миров: божественного, человеческого и животного, в коих осуществляется трансмиграция тонкого тела, «одевающегося» в соответствующие материальные тела различной степени тонкости в зависимости от преобладания в менталитете индивида той или иной диспозиции сознания. С этими перевоплощениями (*сансара*) духовный субъект отождествляет себя по неведению относительно своей истинной природы. Говоря о трех видах «лон» перевоплощения, Ишваракришна констатирует:

Там производимое старостью и смертью  
Страдание вкушает Пуруша-сознание,  
До устранения тонкого тела,  
Потому страдание в природе вещей (ст. 55).

Хотя больше интересующий нас термин в тексте не встречается, он присутствует в семантическом поле еще трех карик. Так, в карике 12, посвященной общей характеристике трех гун, они определяются как то, природа чего выявляется в способности вызывать три состояния: приятного, неприятного и безразличного. За «неприятное» (*argīti*) отвечает гуна раджас (нерасторжимо связанная с двумя другими). В карике 68, завершающей изложение доктрины санкхьи, характеризуется состояние индивида, обретшего истинное знание (знание санкхьи) после распада его последнего физического тела, как полная «изоляция» или «освобождение»:

Когда достигается отделение от тела  
По устраненности Прадханы как выполнившей  
свою задачу,  
Надежная и неограниченная —  
И та и другая обретается изоляция от всего.

Термин «страдание» здесь отсутствует, но в воспроизведении двух эпитетов «надежная и неограниченная» в применении к «изоляции» можно видеть ответ на карикку 1, так как здесь указаны последствия реализации того средства проти-

водействия тройственному страданию, на которые Ишвара-кришна намекал в вводном стихе.

И в следующем стихе, где излагается трансляция знания санкхьи от ее основателя до самого автора «Санкхья-карики», указывается, что «очистительное и высшее» знание было передано Капилой его ученику Асури из сострадания к миру (ст. 69).

Если присмотреться к выделенным карикам в контексте СК как целого, то выяснится, что они маркируют основное изложение ее материала. «Страдание» задает главную установку и сам мотив изучения доктрины санкхьи (карика 1); радикальное противодействие ему составляет конечное назначение ее изучения (карика 2); источник страдания восходит к ноуменальной глубине бытия во взаимокорреляции трех гун (карика 12); «феноменальные» проявления страдания в виде старости и смерти составляют истину существования духовного субъекта как погруженного в сансару (карика 55); ступени противодействия страданию образуют лестницу «достижений», завершающуюся полной «изоляцией» (карика 51 и 68); наконец, распространение истины о страдании рассматривается как обоснование существования исторической (точнее, параисторической) миссии традиции санкхьи (карика 69). Очевидны параллели этих узловых контекстов «страдания» четырем «благородным истинам» в буддизме — о страдании, о его причине, о его прекращении и о пути, ведущем к последнему состоянию (ср. карики 1 и 55, карика 12, карики 2 и 68, карика 51). Хотя они присутствуют в «практическом» поле и других даршан, близость этих двух течений индийской мысли, восходящая еще к глубокой древности (см. выше), оказывается здесь решающей<sup>112</sup>.

Понятие страдания-духкхи сохраняет свое ключевое значение и в СС, которая также открывается сутрой, провозглашающей установку на преодоление страдания в качестве основной стратегии санкхьи. Но уже в этой первой сутре можно увидеть некую новую акцентировку темы. Она звучит так: «Теперь окончательное прекращение трех видов страдания — окончательная цель человеческого существования» (I.1). Констатация того, что прекращение страдания — цель человеческого существования, кажется с виду лишь дополнительным, почти риторическим уточнением значимо-



сти преодоления страданий, однако дело обстоит несколько по-другому. Перед нами классическая дефиниция, в которой прекращение трех страданий есть определяемое, а цель человеческого существования — определение.

Различие между «Санкхья-карикой» и СС состоит в том, что в первом тексте прекращение трех видов страданий оказывалось понятийно самодостаточным, а во втором оно становится объектом философской рефлексии. Для читателя текстов это различие незначительно, для историка философии оно решающее. Здесь следует обратить внимание, по крайней мере, на два момента. Во-первых, для составителя СС текст «Санкхья-карики» есть язык-объект, по отношению к которому его собственный текст выступает соответственно в виде своеобразного метаязыка. Во-вторых, коренным образом меняется сам уровень «практической философии»: в случае с «Санкхья-карикой» можно говорить лишь о сотериологических установках санкхьи, в случае с СС — уже о началах экзистенциальной философии. Дело в том, что определение «окончательная цель человеческой жизни» выражает не собственное рассуждение санкхьяика, но включение его сотериологической установки в контекст общеиндийской философской концепции «цели человеческого существования» (*puruṣārtha*). То обстоятельство, что переводчики СС и их интерпретаторы не заметили, что перед нами общезначимый термин, интерпретирующий здесь традиционную практическую установку<sup>113</sup>, и воспрепятствовало им увидеть решающие стадийные различия между санкхьей прежней и новой. Различия, не ограничивающиеся отдельными, пусть и значительными, новациями. Какова же предыстория этого оказавшегося столь важным для понимания новой санкхьи термина? Не затронув ее хотя бы очень кратко, мы не сумеем понять и специфики экзистенциальной философии сутракарина санкхьи и его комментатора.

Термин *puruṣārtha*, обозначающий «объект интереса / задача / цель человека», фигурирует в общеиндийской литературе уже с древности, притом преимущественно во множественном числе<sup>114</sup>. Это вполне понятно, поскольку у человека, как правило, не один предмет интереса (соответственно задача, цель), но много. Среди главных индийские систематизаторы выделяли вначале три, а затем добавляли к ним чет-

вертый<sup>115</sup>. В порядке иерархии, часто, впрочем, нарушавшейся, они выделялись как: 1) артха — приобретение материальных благ и мирского успеха, 2) кама — получение чувственных удовольствий, преимущественно эротического, но также и эстетического характера, 3) дхарма — достижение религиозной заслуги путем выполнения предписанных обрядовых и поведенческих норм и 4) мокша — освобождение как прекращение страданий и одновременное достижение высшего, просветленного состояния<sup>116</sup>. Каждая из этих задач сопоставлялась с четырьмя стадиями жизни индуиста<sup>117</sup>, и с ними соотносились определенные категории литературных текстов (соответственно, к примеру, «Артхашастра», «Кама-сутра», дхармашастры, эпическая «Мокшадхарма» и т. д.). По крайней мере, к VIII в. эта координация получила «официальное» признание<sup>118</sup>, равно как и философическое осмысление их взаимодополняемости: первые три задачи человека законны в рамках его сансарного существования, четвертая — как выход из этого существования за пределы всех посясторонних оппозиций. Но одновременно система человеческих целей и сама категория «цель человеческого существования» становится объектом и философской рефлексии<sup>119</sup>.

Уже в VII в. автор субкомментария к сутрам ньяи Уддйотакара ставит вопрос: являются ли четыре цели человеческого существования побудителями к действию (иначе говоря, мотивом действия) или таковыми оказываются только естественные установки на достижение удовольствий и избежание страданий? Во вступлении к своему основному трактату «Ньяяманджари» другой найяик, Джаянта Бхатта (IX—X вв.) констатирует, что цель текстов шрути — помочь людям достичь невидимых (*adr̥ṣṭa*) целей человека (*puruṣārtha*). Вьомашива (X в.), комментатор знаменитого трактата Прашастапады «Падартхадхармасанграха», дифференцирует задачи различных дисциплин знания, утверждая, что предмет вайшешики — только четвертая цель человека, освобождение — и она может оставить в стороне первые три.

Одновременно к той же проблематике начинают обращаться философы мимансы и веданты. Так, Мандана Мишра (VII—VIII вв.) в самом начале своего главного произведения «Брахмасиддхи» упоминает оппонентов (мимансаков), которые полагают, что упанишады, в которых не обсужда-

ются действие и устраненность от действия, нерелевантны в связи с областью человеческих целей (в отличие от «действенных», т. е. ритуальных текстов Ведийского корпуса), иными словами, экзистенциально незначительны (сам философ этой точки зрения не разделяет)<sup>120</sup>. Те же оппоненты ставят перед ведантистами типичную для индийской полемики дилемму: если блаженство в Брахмане испытать можно, то необходимо признать «дуальность» (что для ведантистов нежелательно, ибо они строгие монасты) агента и объекта действия, а также самого действия и средств, а если нельзя, то это блаженство не будет человеческой целью. Позиция Мандана Мишры противоположна — Брахман для человека цель-в-себе (не условие для чего-то другого), ибо он есть высшее блаженство и прекращение всех страданий<sup>121</sup>. Здесь же обсуждается сравнительная полезность для человека следования предписаниям и самопознания. Оппоненту, который утверждает, что предписания необходимы для того даже, чтобы познать, что самопознание есть цель человеческой жизни, Мандана Мишра возражает — предписания могут информировать лишь о будущих результатах действий, тогда как результаты самосознания вообще находятся вне времени. В целом философ пытается воздать должное и действию и знанию: предписание указывает на тот факт, что обрядовое действие является средством достижения цели человеческой жизни и потому служит последней, но постижение вещей («как они есть и по-другому, чем как они есть») также относится к этой цели.

В комментарии Шанкары к сутрам веданты — «Брахмасутра-бхашье» разработка концепции цели человеческого существования ведется в полемике с мимансой. При истолковании самой первой сутры (I.1.1) он противопоставляет результаты познания дхармы (основной предмет мимансов) и Брахмана (основной предмет ведантистов): «Познание дхармы имеет результатом успех (abhyudaya) и зависит от [употребляемых] средств. Познание же Брахмана имеет результатом высшее благо (niḥśreyasa), от [употребляемых] средств независимое». Здесь же дается определение пурushартхи: «Постижение же Брахмана — цель человеческого существования». В комментарии к сутре I.1.4 Шанкара конкретизирует данный тезис: «...цель человеческого существо-

вания достигается при ликвидации всех аффектов, вследствие [реализации] постижения природы Брахмана...» В толковании к той же сутре в ответ на возражение мимансаков, что все ведийские тексты имеют характер обрядовых предписаний, в том числе и указывающие на познание высшего начала, Шанкара отмечает, что «предписания» в связи с познанием Брахмана не суть императивы в собственном смысле, но предназначены для отвлечения человека от «мирских» объектов, поскольку тот, кто к ним привязан, «не достигает конечной цели человеческого существования» (*atyantapurusaṛtha*). В комментарии к II.3.40 Шанкара отвергает мнение, что человеческой душе присуща активность: если бы Атману была присуща активность по природе, то пришлось бы отказаться от самой возможности освобождения (как огонь не мог бы «освободиться» от жара), а у того, кто не освобождается, не достигается цель человеческого существования. Перечисляя предметы третьего раздела «Брахма-сутр», Шанкара называет среди них и достижение цели человеческого существования в результате правильного воззрения. Наконец, комментируя сутру III.4.1, специально посвященную пурушартхе, он подчеркивает, что познание Атмана по упанишадам является единственным средством осуществления цели человеческого существования<sup>122</sup>.

Его ученик Сурешвара сообщает в «Брихадаранькопанишадбхашья-ваттике», что Пуруша-Вираджд, постигнув природу Брахмана, достиг всех целей человека, поскольку осознал, что ему нечего бояться, ибо в мире нет ничего, кроме него самого. В том же тексте Сурешвара заявляет, что к «обеспечению» всех целей человека ведет достижение мира богов. В «Тайттирийопанишад-бхашья-варттике», комментарии к другому комментарию Шанкары, Сурешвара пытается подвести итог разногласиям мимансаков и ведантистов — предписания ценны, так как ведут человека к его целям, но тексты веданты должны признаваться ценными независимо от этих предписаний, так как знание об идентичности Атмана и Брахмана является высшей из всех целей человека<sup>123</sup>.

Если обобщить достижения ранних индийских аксиологов, то их можно представить в виде цепочки некоторых поставленных ими вопросов или проблем. Вопрос, постав-

ленный Уддйотакара, будет выглядеть так: являются ли четыре цели человеческого существования достаточными мотивами для человеческих действий? И какими из этих целей должна интересоваться философская система? Проблема, намеченная Джаянта Бхаттой, может быть выражена как дифференциация целей «видимых» и «невидимых». В дискуссиях же мимансаков и ведантистов проблематика значительно углубляется и конкретизируется. Здесь обсуждаются прежде всего те средства, которые ведут к достижению целей человеческого существования и при этом разрабатываются три возможных на него ответа: таковыми средствами являются выполнения предписаний Веды, выполнение предписаний и познание Атмана как идентичного Брахману, и только познание и ничто иное.

Вопрос о средствах частично определяет и решение вопроса о природе самих целей: согласно Сурешваре, познание Атмана как идентичного Брахману есть одновременно и высшая из целей. Тем не менее делаются попытки и конкретизации самого результата достижения высших целей. Из полемических возражений мимансаков ведантистам видно, что вторые, в отличие от первых, видели этот результат в достижении «блаженства в Брахмане». Но позиция Шанкары позволяет считать, что у них был и другой ответ — таковым результатом следует считать не столько максимально «положительное» состояние сознания, сколько его полную «устраненность», состояние кайвальи. Обе позиции гармонизируются у Мандана Мишры: достижение высшей цели характеризуется одновременно и как максимально возможное блаженство, и как конечное прекращение всех страданий. Мандана Мишре принадлежит неоспоримая заслуга постановки вопроса об онтологической, если можно так выразиться, иерархии человеческих целей: наряду с теми, которые могут рассматриваться как средства для каких-то других, выявляется та, которая является целью всех остальных. Это — цель-в-себе, каковой по отношению к «целеполагающему» человеку является Брахман.

Теперь можно обратиться к соответствующим пассажам текстов новой санкхьи, чтобы оценить их значение для этой философской системы в целом и на фоне только что проанализированных результатов работы индийских философов.

В разделе I текста СС соответствующий материал охватывает первые шесть сутр, открывая проблематику всего текста и принимая на себя функцию философского введения. Это делается уже в первой сутре: «Теперь окончательное прекращение трех видов страдания — окончательная цель человеческого существования» (I.1). В АВ делается весьма важное уточнение, согласно которому добродетель, выгода, удовольствие и освобождение в одинаковой мере суть цели человека, но первые три оказываются целями «преходящего» характера и «имеют природу счастья, порождаемого объектами чувств», тогда как освобождение отлично от них, будучи непреходящим и «имеющим природу света». Абстрактный оппонент сутракарина соглашается с тем, что прекращение страданий является целью человека, но настаивает на том, что данная цель достижима с помощью обычных средств, а не только через следование пути знания, предлагаемого санкхей. В комментарии к следующей сутре (I.2) Анируддха отвечает ему, что цель человека — не просто прекращение того или иного страдания, но уничтожение возможностей самого его возникновения, следовательно, средства, предлагаемые оппонентом, не соответствуют человеческой цели в реальном смысле. Поэтому когда сутракарин продолжает от имени оппонента настаивать, что даже ограниченное прекращение страданий может считаться целью человека, комментатор отвечает, что «подобная цель человеческой жизни расудительными отвергается, принимается же та, о которой наставляет [наше] учение». Пассаж завершается констатацией того факта, что позиция санкхьи должна разделяться всеми даршанами, ибо все они признают освобождение человеческой целью, притом освобождение не временное (достижимое и «наличными» средствами), но вечное.

Два других пассажа I раздела посвящены полемике с этими даршанами, с которыми, как предположили санкхьяики, они должны быть единомышленниками в вопросе о человеческих целях. Учение буддистов-шуньявадинов не может быть принято, ибо оно обесмысливает сам тезис: «Освобождение — цель человеческого существования». Ведь если их пустота как конечная реальность бытия (шуньята) есть небытие, то кто будет трудиться ради небытия? Если же она отлична от бытия и небытия, то ввиду своей внутренней

противоречивости (санкхьяик видит здесь нарушение закона исключенного третьего) такая реальность также не может быть человеческой целью (I.47). Другой мишенью для санкхьяика становятся соображения мимансака относительно того, что освобождение — результат следования ведийским предписаниям. Сутракарин замечает: «Осуществление этого — не от ведийских [средств]. Ввиду того что [индивид при этом] «возвращается» по причине произведенности [результата, это] не цель человеческого существования» — таковой является только невозможность «возвращения» в сансару (I.82–83).

В разделе III отвергается мнение тех, кто полагает, будто цель человеческого существования достигается уже при «погружении в Пракрити» (сложное для понимания несанкхьяиков «растворение индивида после смерти в Прадхане или в одном из семи начал — Интеллекте, Эготизме, пяти танматрах) и «погрузившийся» сравнивается с тем ушедшим под воду, который вновь должен всплыть (III.54). Раздел завершается сутрой, в которой вновь утверждается, что «от различения после полного прекращения страданий исполнение цели, не от другого», и это исполнение целей (*kṛtakṛtyatā*) идентифицируется комментатором как освобождение (III.84).

Завершает обсуждение данной темы и IV раздел. Возражая оппоненту-окультисту, что «при достижении свержсил нет еще осуществления конечной цели», санкхьяики подчеркивают, что это осуществление конечной цели предполагает невозвращение в сансару, которое, в свою очередь, есть следствие получения истинного знания через учителя, тогда как приобретение «сверхсил» обеспечивает возвращение в сансару (IV.32).

В специально полемическом разделе V санкхьяики отвергают буддийские идеалы. Общебуддийская цель, характеризующаяся как «разрушение всего», определяется как не соответствующая цели человеческой жизни, и «то же самое в связи с пустотой» (V.78–79).

Отвергается мнение, согласно которому «освобождение» не нужно, поскольку цели человеческого существования достигаются уже в состояниях глубокого сна и «конечного сосредоточения»: осуществление целей в них еще только

относительно, ибо они содержат «семена» будущего опыта — в отличие от «освобождения» (V.118).

В заключительном VI разделе обсуждается сам способ реализации этой конечной цели. На замечание-вопрос оппонента, не может ли осуществлением всех целей человека быть счастье, санкхьяик возражает, что счастье преходяще, в отличие от окончательной ликвидации страдания, которое и является конечной целью. На следующий вопрос, можно ли вообще говорить об осуществлении человеческих целей при отсутствии счастья, они отвечают, что счастье неизбежно заключает в себе страдание, а затем ставят риторический вопрос: «Кто-то где-то счастлив?» (Анируддха предлагает читателю самому на досуге поразмышлять на эту тему.) Когда оппонент все же настаивает, что без счастья высшая цель невысказана, санкхьяики замечают, что цели человека различаются в зависимости от самих типов людей: для страстных цель — счастье, для бесстрастных — отсутствие страдания (VI.5–9). В другом пассаже того же раздела человеческая цель определяется как «различение», и реализация этой цели совпадает с невозможностью возвращения «освобожденного» в сансару (VI.17–18).

Как и в предыдущем разделе опровергается мнение тех, с точки зрения санкхьи наивных, людей, которые верят, что цель человеческого существования достигается чем-либо меньшим, чем «освобождение». На сей раз оппонент предлагает для достижения этой цели обретение лунного и прочего миров. Сутракарин санкхьи однозначно утверждает, что цель здесь не достигается, ибо «даже после лунного мира и прочих — возвращение» в сансару (VI.56). Завершается раздел и соответственно весь текст СС подведением итогов дискуссии санкхьяиков относительно того, чем обуславливается соединение двух первоначал мира Праkritи и Пуруши. Сутракарин считает, что, чем бы оно ни обуславливалось, прекращение их связи является целью человеческой жизни, ибо таким образом прекращается и сама сансара (VI.70).

Изложенный материал позволяет сделать некоторые обобщения. Понятие «цель человеческого существования» (*puruṣārtha*) оказывается в СС ключевым: с него начинается изложение учения санкхьи у сутракарина и им же оно завершается; помимо этого дискурс на предмет человеческих це-



лей подводит итог изложению III и IV разделов и занимает важное место в полемических пассажах текста. В известном смысле этот дискурс соответствует всей рамке сутр санхьи в качестве «открывающей» и «закрывающей» темы философии «новых санхьяйиков» (см. выше). С точки зрения содержательной дискурс о целях человеческого существования в СС и АВ можно рассматривать как постановку трех основных проблем: что соответствует истинной цели человеческого существования; в какой форме осуществляется реализация этой цели; какие средства ее реализации следует считать адекватными? Полемический же контекст высказываний новых санхьяйиков по указанным проблемам позволяет сформулировать и четвертую: какие способы решения всех трех вопросов могут быть оценены как неадекватные?

Ответы на все поставленные вопросы кажутся однозначно ясными. Истинной цели человеческого существования соответствует радикальное и полное прекращение страданий, означающее на онтологическом уровне разрыв связей конкретного духовного начала с миром Первоматерии или освобождение этого духовного начала. Формой осуществления этой цели является именно «отрицательное» состояние — как освобождение *от*, а не освобождение *для* чего-то; освобождению соответствует также «невозвращение» в мир сансары, и оно же отождествляется с достижением различительного знания. Единственным средством реализации основной человеческой цели считается только путь познания в рамках учения самой санхьи с помощью учителя. Неправильные же ответы на поднятые вопросы представлены в текстах новой санхьи «обычным сознанием» и некоторыми философскими школами, оппонирующими санхье. Неправильным оказываются обывденное понимание цели человеческого существования как серии временных избавлений от временных проявлений страдания, иллюзии оккультистов в связи с обладанием «сверхсилами», которые на деле гарантируют возвращение в сансару, а также буддийские «нигилистические» идеалы всеразрушения и пустоты. Ложным предстает положительный идеал, отвечающий понятию счастья, поскольку любое счастье с неизбежностью включает в себя страдание и, кроме того, вообще неосуществимо. Неадекватные средства реализации данной цели предлагают те,

кто полагается на выполнение ведийских предписаний, ибо все действия (как объект предписаний) обречены на то, чтобы иметь лишь временные результаты и не могут избавить индивида от возвращения в мир сансары и страданий.

Сравнение экзистенциальной философии санкхьяйиков с их предшественниками указывает на то, что они близки вайшешикам в своей уверенности, что философию может интересовать лишь четвертая из основных человеческих задач — освобождение. К ведантистам они примыкают в своей убежденности, что только путь познания ведет к осуществлению высшего идеала, и в полной солидарности с ними критикуют «путь действия» мимансаков. Другое сходство — частичное отождествление реализации конечной цели с самим знанием. Различие же состоит прежде всего в том, что ведантисты готовы рассматривать оба аспекта формы осуществления конечной цели — и как «отрицательное» прекращение страданий, и как «положительное» достижение блаженства, тогда как санкхьяйки второй из этих аспектов самым решительным образом отрицают. Отсутствует у них и попытка иерархизации человеческих целей, которая завершается «целью-в-себе»: они знают лишь одну цель и ложные не-цели.

Приведенный материал, конечно, недостаточен для обобщений компаративистского характера, но некоторые заметки здесь кажутся нелишними. Речь идет о возможности трансляции самого понятия *puruṣārtha* в языке европейской традиции. Если мы обратимся к сочинению И. Канта «Основы метафизики нравственности» (1785), в коем можно видеть один из истоков всей современной аксиологии, то сравнение контекстов его основных аксиологических терминов убедит в том, что *пuruṣārtha* в санкхье (как и в других индийских даршанах) более всего соответствует кантовским категориям «цели» (*Zweck*), разумеется, вне контекста «царства целей», и «интерес» (*Interesse*)<sup>124</sup>. Обнаруживаются и некоторые конкретные схождения, например, отрицательное в обоих случаях отношение к идеалу счастья<sup>125</sup>. Не соответствует *puruṣārtha* категории «ценность» (*Wert*), центральной в кантовской и послекантовской аксиологии, так как ценностью в этой аксиологии обладает прежде всего человеческая личность<sup>126</sup>, от которой в санкхье не остается и следа и задача преодоления которой неизбежна на пути продвиже-

ния к «высшей цели». При отсутствии ценности в субъекте полностью обесценивается (в буквальном смысле) и мир, который во всех своих проявлениях рассматривается санкхьяйком лишь препятствием на пути к той же «высшей цели». Эти наблюдения ставят вопрос о том, не является ли общераспространенная передача основной категории индийской экзистенциальной философии в качестве «ценностей», «системы ценностей» и т. д.<sup>127</sup> незаконной экстраполяцией определенных европейских философских концепций на индийский материал. Цели могут быть отрицательными, ценности же являются положительными по определению. Из этого следует, что концепция пурушартхи лучше вписывается в тот раздел экзистенциальной философии, который можно было бы условно обозначить не как аксиологию, но как телологию (от *греч.* telos, ср. *лат.* finis — «цель»).

3. Хотя мы, как и предшествующие санкхьеведы, начиная с Гарбе и Кита, уже неоднократно обращали внимание на полемическую интонацию философского дискурса новых санкхьяйков, этот аспект материала текстов СС и АВ требует специальной проработки. Прежде всего потому, что сами сутры санкхьи являются текстом полемическим *par excellence*: хотя дискуссиям с оппонентами специально посвящен V раздел текста, полемический материал представлен во всех разделах, кроме IV, «иллюстративного», и составляет больше половины объема СС. Фактически сутракарин ставит своей задачей дать ответ всем оппонентам санкхьи — а таковы все основные даршаны — притом не только современные ему, но и те, счеты которых с санкхьей уже давно стали достоянием истории (например, буддийские школы).

Полемический стиль новых санкхьяйков бросается в глаза неспециалисту, ибо он выделяется даже на фоне обычной контровертивной структуры любого индийского философского текста, который реально и строится как диалог адепта того или иного учения с реальными и абстрактными оппонентами. Диалог санкхьяйика с представителями других систем перекрывает обычные индийские «нормативы» — столь полемичными сутрами были разве что сутры веданты<sup>128</sup>, но новые санкхьяйки, соперничающие с ведангистами во всем, превзошли их и в этом. Объектом критики сутракарина санкхьи становятся и материалистическая локаята, и

джайнизм, и буддизм (а в целом и в виде двух наиболее влиятельных направлений махаяны — мадхьямики и виджнянавады), и индийские псевдотеисты, в числе которых даже очень близкие санхьяикам йогины, и миманса, но более всего два «гиганта» средневековой индийской философии, которые и заставили на много веков померкнуть «лунный свет» санхьи — ньяя-вайшешика и веданта. Закономерно, что и здесь не обошлось без утилизации чужой собственности, например, в полемике с «неортодоксальными» системами санхьяики нередко используют аргументацию тех своих оппонентов, с которыми сами вступают в прения<sup>129</sup>.

Мы воздерживаемся от приведения отдельных диалогов сутракарина с его оппонентами потому, что такое изложение означало бы, по существу, изложение самих текстов СС и АВ, с которыми читателю гораздо целесообразнее ознакомиться по переводу. Здесь хотелось бы выделить из полемических блоков наших текстов наиболее интересные — те, в которых дискуссия уже выходит за границы обычного диалога и перерастает в организованный санхьяиками коллоквиум нескольких даршан по одной проблеме.

Интересны соответствующие контроверсивные блоки не только тем, что они наглядно демонстрируют процесс прохождения индийских философских турниров и что их можно записать в виде отдельных актов многоактной философской пьесы с несколькими действующими лицами.

Мы признаем, что сама форма подачи следующего ниже материала была подсказана нам заключительным аккордом «Буддийской логики» Ф. И. Щербатского — известным «Индийско-европейским симпозиумом по проблеме реальности внешнего мира»<sup>130</sup>. Но здесь имеются и некоторые различия. Во-первых, Щербатский сталкивает философов, которые никогда не могли бы встретиться — от Демокрита до Камалашилы, ставя эксперимент, тогда как философы, участвующие в коллоквиуме, организованном сутракарином санхьи, принадлежат к разным школам, относятся к одной философской традиции. Во-вторых, Щербатский, излагая точки зрения своих философов, подводит итог их прениям с позиций буддистов (слово Дхармакирти, одобряющее и одновременно корректирующее Гегеля, — последнее), в нашем же случае итоги подводят, разумеется с собственных пози-

ций, сами санкхьяики без малейших попыток арбитража с нашей стороны.

Теперь переходим к отдельным актам философской пьесы, разыгранной сутракарином санкхьи и лишь внешним образом направленной нами, в последовательности их появления в текстах СС и АВ.

В чем причина закабаления индивида? (I.20—24, 27—31, 56)

*Ведантист.* Закабаление обусловлено Незнанием.

*Санкхьяик.* Незнание может быть чем-то одним из двух — либо предшествующим небытием знания, либо последующим его небытием. В любом случае связь реального Атмана с чем-то нереальным (каково Незнание) невозможна.

*Ведантист.* Но почему Незнание не может быть и чем-то реальным, хотя и отличным от знания?

*Санкхьяик.* Потому что в таком случае Незнание не прекратится, и освобождение, следовательно, не наступит. С другой стороны, если Незнание у вас и реально сущее, и безначальное, то оно не будет отлично от самого Атмана, а если все-таки будет отлично от него, то станет неизбежным дуализм двух реальных начал мира, который плохо совмещается в вашей же недуалистической доктрине.

*Ведантист.* А почему Незнание не может быть одновременно и безначальным, и способным к последующему прекращению?

*Санкхьяик.* Потому что подобная вещь невообразима.

*Буддист.* Закабаление индивида — следствие тех «отпечатков», которые на его сознании оставляют объекты его опыта.

*Санкхьяик.* Это не объяснение для нас, так как Атман не может реально контактировать с этими «отпечатками» (будучи иной природы). Но не объяснение это и для вас самих, ибо у вас отсутствует Атман как таковой, который мог бы обеспечить этим «отпечаткам» устойчивость, а следовательно, и способность закабалять индивида.

*Буддист.* Но «серия отпечатков» вследствие воздействия на сознание внешних вещей все-таки реальна.

*Санкхьяик.* Между внешним и внутренним не может быть отношения того, что воздействует, и того, на что воздействуют, ибо они разделены как жители двух городов, например Шругхны и Паталипутры<sup>131</sup>.

*Буддист.* Но воздействие может быть по причине самой

вездесущности сознания, контактирующего с внешним миром.

*Санкхьяик.* В таком случае, — поскольку и это воздействие будет само вездесущим, — должно отсутствовать различие между закабаленным и освобожденным (и Атман вынужден будет закабаляться даже после освобождения).

*Буддист.* А почему более ранние «отпечатки» не могут обуславливать более поздние?

*Санкхьяик.* Потому что при самом этом различении вы должны будете отказаться от своего учения о всемогущественности. Самое надежное — считать причиной закабаления различение Атмана и не-Атмана.

*Джайн.* Мы можем с вами согласиться, как вы должны согласиться с нами, ибо в обоих наших учениях признается, что закабаление — это нечто, устраняющееся посредством добродетели.

*Санкхьяик.* Не можем согласиться с этим, так как по нашему учению закабаление устраняется лишь посредством знания, подобно тому как только свет может устранить тьму.

Какова природа причины мира? (I.75—81)

*Санкхьяик.* Вечны в абсолютном смысле только Пракрити и Пуруша, но причиной мира может быть только первая, как «приспособленная» быть таковой.

*Вайшешик.* А почему атомы не могут быть причинами мира, если все признают их существование?

*Санкхьяик.* Они не могут быть таковыми, будучи по определению ограниченными: то, что ограничено по своей природе, не может быть материальной причиной всего. Следовательно, надо принимать бесконечное множество причин вещей, а это неэкономно в сравнении с Пракрити, которая одна способна быть общей причиной. О том же свидетельствуют и тексты шрути.

*Вайшешик.* Причиной мира может быть и предшествующее небытие вещей, ибо сущее в определенном смысле возникает из не-сущего.

*Санкхьяик.* Если бы сущее могло возникнуть из не-сущего, то мир был бы призрачным (что и вы не утверждаете).

*Ведантист.* Но почему миру и не быть призрачным?

*Санкхьяик.* Потому что реальность мира не опровергается опытом, в отличие от той ситуации, когда предшествующее

суждение: «Это — серебро», корректируется последующим: «Это — раковина». Подобная ошибка в случае со всем мирозданием невозможна.

*Вайшешик.* Речь идет о другом; то, что причина может быть не-сущим по отношению к следствию, не означает не-реальность его как такового.

*Санкхьяик.* Реальное следствие должно иметь и реальную причину, иначе «теряется» и то и другое.

*Мимансак.* А почему действие не может быть причиной мира?

*Санкхьяик.* Действие годится самое большее на то, чтобы быть инструментальной причиной, но никак не материальной. Добродетель и не-добродетель еще никем не замечались в подобном качестве.

Что такое ошибка? (V. 52—56)

*Буддист.* Ошибочное перцептивное суждение «Это — серебро» может быть обусловлено иллюзорным тождеством раковины и серебра.

*Санкхьяик.* Это неверно, поскольку факторы, порождающие любое знание, не могут основываться на том, что есть не-сущее, подобно человеческим рогам.

*Мимансак школы Прабхакары.* Ошибочное суждение «Это — серебро» есть результат промаха памяти, наложения на наличный объект восприятия («это») объекта воспоминания («серебро»).

*Санкхьяик.* Деятельность (стремление присвоить себе объект) как «динамичная» по своей природе следует за чем-то «положительным», пусть даже таким, как ложное восприятие серебра, но никак не за отсутствием восприятия различности двух объектов.

*Ведантист.* Перцептивное суждение «Это — серебро» основывается в данном случае на двойственном бытийном статусе серебра. Если бы серебро было тут только нереальным, то нельзя было бы объяснить и временного его восприятия, а если бы было только реальным, то его восприятие не устранялось бы последующим знанием «Это — раковина». Потому оно в данном случае «неописуемое», не будучи ни тем, ни другим.

*Санкхьяик.* Вы неправы, ибо само высказывание «Это — серебро» уже несет в себе черты «описуемости», как и

вообще сама характеристика «не сущее и не не-сущее» демонстрирует описуемость посредством самой неопиcуемости.

*Найлик.* Суждение «Это — серебро» означает, что раковина как бы является воспринимающему под видом серебра.

*Санкхьяик.* Тогда вы сами себе противоречите, ибо отрицаете, что одно может принимать вид другого. Согласно нашему мнению перцептивное суждение «Это — серебро» выражает реальный опыт, так как что-то («это») все-таки воспринимается, и опыт нереальный также, ибо за «это» принимается нечто иное.

Что такое освобождение? (V. 74—83)

*Первый ведантист.* Освобождение — это обнаружение безначального блаженства Атмана.

*Санкхьяик.* Это не так, ибо в освобождении должны отсутствовать различия между качествами и носителями качеств (т. е. между блаженством и испытывающим блаженство). Кроме того, перед вами встает неразрешимая дилемма: если это обнаружение блаженства происходит всегда, то оно должно присутствовать и в состоянии сансарности (где преобладает страдание), а если оно «производится», то, поскольку любой результат конечен, неизбежно прекращение освобождения.

*Найлик-вайшешик.* Освобождение — это устранение определенных атрибутов Атмана.

*Санкхьяик.* Тогда какие-то другие атрибуты останутся неустранимыми. Но при наличии самих атрибутов освобождения быть не может.

*Джайн.* Атман соразмерен телу, и потому освобождением будет «выход» Атмана из тела.

*Санкхьяик.* Атман лишен свойств и движения, потому ваше определение не годится. А главное, его соразмерность телу предполагает, что он должен то расширяться до размеров слона, то сужаться до размеров червя, что абсурдно.

*Первый буддист.* Освобождение — это прекращение воздействий «форм» мысли на субъекта.

*Санкхьяик.* Если эти «формы» идентичны самой природе сознания, то никто никогда не освободится. Если же они суть лишь преходящие его свойства, то, признавая вашу доктрину мгновенности, следует признать и то, что подобное освобождение осуществится и в состоянии сансары.



*Второй буддист.* Освобождение — это «разрушение» всего.  
*Санкхьяик.* В подобной перспективе незаметно наличие цели человеческого существования.

*Третий буддист.* Освобождение — это пустота.

*Санкхьяик.* Она тоже не может быть целью человеческого существования.

*Третий буддист.* Но если признавать Атмана, как это делаете вы, то необходимо признавать также приязнь к тому, что благоприятно для него, и неприязнь к тому, что враждебно. А потому освобождение не наступит.

*Санкхьяик.* Это неверно, ибо закабаление не просто от приязни или неприязни, но от особых их разновидностей. Ведь и вы не считаете, что закабаление — от потока сознания как такового, но полагаете, что оно от особых «течений» этого потока.

*Второй ведантист.* Освобождение — это воссоединение индивидуальной души как части с Брахманом как целым.

*Санкхьяик.* Согласно вашему же учению, у Брахмана нет частей, потому как ему соединяться со своими частями? К тому же любое соединение неизбежно завершается разъединением, а потому даже освобожденный закабалится тогда вновь.

*Оккультист.* Освобождение — это обретение способности становиться атомарным и прочих сверхсил.

*Санкхьяик.* Все, что обретается, должно быть со временем потеряно.

*Шиваит.* Освобождение — следствие достижения статуса высшего Божества.

*Санкхьяик.* Тот же случай, что и предыдущий: любые «достижения» приходится отдавать обратно.

Что такое универсалии? (V. 91—96)

*Найлик-вайшешик.* По вашему мнению, ничто не вечно, кроме Пракрити и Пуруши. Но универсалии вечны, как быть с этим?

*Санкхьяик.* Не совсем так. Универсалии, конечно, достаточно «устойчивы» в своем бытии, но все же не вечны.

*Буддист.* Универсалии вообще не обладают бытийной реальностью.

*Санкхьяик.* Это тоже крайность. Они общепризнанны, следовательно, ваше заявление противоречит общему опыту.

*Буддист.* Универсалии — это такие общие понятия, которые определяются через отрицание всех других.

*Санкхьяик.* И с этим согласиться нельзя, ибо тогда их познание зависело бы от познания других понятий и не было бы непосредственным (каковым оно на деле является). Кроме того, здесь будет логический круг: корова определяется через не-корову, которая, в свою очередь, предполагает знание о той же корове.

*Буддист и мимансак школы Прабхакары.* Узнавание вещей вполне можно объяснить простым сходством, для чего вводить еще универсалии?

*Санкхьяик.* Сходство не есть начало, отдельное от универсалий, и оно воспринимается при наличии общности в большинстве признаков двух объектов, будучи связано с их природными свойствами.

Таков общий проблемный фонд индийской философии, который выделил в известном смысле из общего круга проблем сутракарин санкхьи. Две из этих проблем, связанные с природой закабаления и освобождения, являются кардинальными для всей индийской сотериологии. Экспозиция полемики в представленных проблемных блоках, конечно, тенденциозна, так как взгляды оппонентов в некоторых случаях удобно «округляются» для контраргументации санкхьяиков, но той же тенденциозностью характеризуются способы подачи дискуссий и в других даршанах. Разумеется, это ни в коей мере не снижает интереса к индийским философским коллоквиумам, ибо реальная индийская «философская ситуация» и складывается как результирующий вектор этих тенденциозностей.

Аргументы санкхьяиков, если оценивать их объективно, хорошо поражают свои мишени и одновременно обнаруживают прорехи в экипировке самих «лучников». Так, обсуждая характер причины мира, санкхьяик справедливо замечает, что аналогия, проводимая ведантистом между мирозданием, оказавшимся призрачным, и серебром, оказавшимся просто раковиной, достаточно проблематична: во втором случае решающим является общечеловеческий опыт, в первом — субъективные презумпции одной из «заинтересованных» философских систем. Но не менее «заинтересованной» оказывается и позиция санкхьяиков по отношению к атоми-

стической доктрине ньяя-вайшешики: она опровергается не общелогической аргументацией, а тем, что сама санкхья считает причиной мира Пракрити, что для внешнего оппонента, конечно, убедительным быть не может. В обсуждении причин ошибочного восприятия санкхьяик правомерно критикует буддиста и мимансака, недооценивающих «положительный» характер заблуждения в иллюзорном восприятии и остроумно рассуждает об «описуемой неопикуемости» этого восприятия у ведантиста, но сам, по сути, принимает именно ведантийское решение (иллюзорный опыт — «гибрид» реального и нереального), подменяя к тому же вопрос о механизме ошибочного восприятия другим — его оценки. Таким образом и в вопросе об универсалиях санкхьяик весьма успешно иронизирует по поводу их «негативной» природы у буддистов — корова должна определяться через не-корову — и критикует номинализм их и мимансаков школы Прабхакары (тот же логический круг: универсалии сводятся к сходству, которое, в свою очередь, неизбежно предполагает универсалии), но сам в определении бытийного статуса универсалий принимает половинчатое, неопределенное решение.

Так же делятся результаты дискуссии и при обсуждении сотериологических проблем. Доводы против ведантистов, которые, признавая Незнание причиной закабаления, должны признать также неустранимость закабаления при допущении его безначальности и невозможность последовательного монизма при допущении его реальности, логически вполне убедительны, но, когда санкхьяик категорически отказывается признать сам реальность воздействия «отпечатков» опыта на «я», он практически отказывается от рационального объяснения закабаления, ибо нечто может быть «закабалено» только чем-то другим. Наконец, при обсуждении освобождения санкхьяик убедительно критикует и джайна, у которого душа должна «соразмеряться» с телом, и буддиста, видящего освобождение в прекращении «форм» мысли, и буддийского «нигилиста» шуньявадина, но его собственное объяснение освобождения неудовлетворительно, потому что в рамках его системы необъяснимо само закабаление. Найти компромисс между реализмом и иллюзионизмом действительно очень трудно, и санкхьяик оказывается не в лучшем положении, чем ведантист, которому надо со-

хранить одновременную реальность и нереальность Незнания, а также ее безначальность и уничтожимость.

Разумеется, перед нами лишь незначительный фрагмент общеиндийского философского коллоквиума в перспективе видения только одной из основных даршан. Поскольку же понятия «индийская философия» и «полемиическая философия» являются в определенном смысле синонимами, можно не сомневаться, что изучение индийского дискуссионного клуба под углом зрения всех даршан является важнейшей перспективой историко-философской индологии.





## ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

<sup>1</sup> Риккерт, 1904, с. 11 — 13. Первое издание книги вышло в 1893 г.

<sup>2</sup> Так, среди философских направлений эпохи Будды составитель палийской «Брахмаджала-сутты» — важнейшего источника по истории индийской философии начального периода — выделяет среди тех, «кто следует дискурсу и рассуждению», также и различающих два Атмана познания: одного как неотделимого от тела и чувств, другого как внетелесного и «внечувственного». См.: [Дигха-никая, 1890, с. 21].

<sup>3</sup> Комментируя определения Пуруши как «индифферентного» (*madhyastha*) и «созерцателя» (*draṣṭṛ*) по «Санкхья-карике» 19, Гаудапада пишет: «Пуруша индифферентен подобно отшельнику: как отшельник «изолирован», индифферентен, когда крестьяне обрабатывают поле, так и Пуруша пассивен, когда «вращаются» гуны. Отсюда [также его] созерцательность и бездеятельность: если индифферентен, то и созерцатель, а потому Пуруша не является и агентом тех действий» [Гаудапада, 1883, с. 16].

<sup>4</sup> В шестом из своих «Метафизических размышлений» (первоначально текст назывался «Размышления о первой философии», 1641) Декарт пишет: «Исходя же из того, что я с достоверностью познаю свое существование, а между тем не замечаю никакой другой вещи, необходимо принадлежащей моей природе или сущности, кроме того, что я — мыслящая вещь, я вполне правильно заключаю, что моя сущность состоит только в том, что я — мыслящая вещь или субстанция, вся сущность или природа которой состоит в одном лишь мышлении. Конечно, может быть или, как я сейчас докажу, даже наверное, я обладаю телом, связанным со мной наитеснейшим образом; однако, с одной стороны, я имею ясную и отчетливую идею о самом себе, поскольку я — вещь, мыслящая и непротяженная, а с другой — я обладаю отчетливой идеей тела, поскольку последнее — протяженная и отнюдь не мыслящая вещь. Ввиду всего этого вполне достоверно, что я, то есть моя

душа, благодаря которой я являюсь тем, что я есть, всецело и поистине раздельна с моим телом и может быть или существовать без него». Цит. по: [Декарт, 1950, с. 395].

<sup>5</sup> К. Нильсен пишет: «Ядро дуалистической позиции... может быть выражено следующим образом. Существуют по меньшей мере два радикально различных вида реальности, существования или феноменов: физические и ментальные... Физические феномены или реальности пространственны и временны и общедоступны для восприятия или, как, скажем, электроны и фотоны, составляют вещи, общедоступные для восприятия... Ментальные же феномены или реальности, в противоположность этому, непротяженны, непространственны и по существу своему являются «частными» [Нильсен, 1971, с. 333].

<sup>6</sup> Этой, на наш взгляд, очень конструктивной дифференциации посвящена статья [Ларсон, 1983] Ср.: [EIPh, т. 4, с. 75–77].

<sup>7</sup> Риккерт, 1904, с. 13.

<sup>8</sup> Эти параллели обсуждались Дж. Ларсоном в первом издании его «Классической санкхьи» [Ларсон, 1969, с. 229 – 238], ср.: [Ларсон, 1969(II)] а также Г. Сринивасаном в его «Штудиях по восточно-западной философии» [Сринивасан, 1974, с. 71 – 78].

<sup>9</sup> В библиографии издание указано как: [Лунный свет санкхьи, 1995].

<sup>10</sup> Ср. известную монографию, посвященную «новой ньяе» и переведенную на русский язык [Инголс, 1974].

<sup>11</sup> Автор настоящего издания принимает аргументацию, выдвинутую в связи с передатировкой времени жизни Будды, которую предложил один из самых авторитетных современных буддологов, Х. Бехерт, и которая принимается не только Геттингенской школой, но и за ее пределами. Традиционная датировка «паринирваны» Будды – ок. 480-х гг. смещается до 400-х – 350-х гг. до н. э. Аргументация основывается на критике тхеравадинской хронологии, исследовании генезиса буддийской текстовой традиции, данных археологии, сравнительной хронологии исторических и культурных феноменов шраманской эпохи. Диспуты по датировке Будды стали темой специального IV симпозиума по буддийским штудиям в Геттингене 11 – 18 апреля 1988 г. Подробнее см.: [Бехерт, 1993], а также изданные материалы названного симпозиума [Датировка Будды, 1991].

<sup>12</sup> Эти термины мы различаем в зависимости от их концептуального контекста: когда buddhi выступает как космический эманат Праkritи, он обозначается нами как Интеллект (с большой буквы, ср. его коррелят – Великий, mahat), когда же речь идет о соответствующей ментальной способности (уже на уровне онтоло-

гии индивида) — как интеллект (с маленькой буквы); так же различаются Эгоизм и эгоизм, Ум и ум.

<sup>13</sup> Термин *tanmātra* представляется плохопереводимым, так как означает буквально «только то, [не другое]». Данный термин передает различие двух уровней в объектах восприятия: первому соответствуют обычные звуки, формы и т. д. как отражаемые органами чувств в обычном опыте, второму — «атомарные», если угодно ноуменальные звуки, формы и т. д., которые полагаются обычными объектами восприятия, но сами не воспринимаются. Понятие это вводится санкхьяиками скорее всего в эпоху параллельных школ (см. ниже «Санкхья на пути к сутрам»), т. е. в первые века нашей эры и отражает, с одной стороны, претензии йогингов на возможность созерцания объектов, «профаническому» опыту не доступных, с другой — вполне теоретическую постановку вопроса о субстрате самой «восприимчивости» объектов восприятия. В классической санкхье танматры рассматриваются в качестве источников «грубых» материальных элементов (земля, вода и т. д.) и интерпретируются в соответствии с этим как «тонкие». Оппозицию танматр материальным элементам в «Санкхья-карикe» можно осмыслить как противопоставление субстратов восприимчивости, рассматриваемых как «изолированные», тем комбинациям воспринимаемого, которые именно как «составные» соответствуют уже материальности. Можно предположить и то, что, по мнению санкхьяиков, «восприимчивость» объекта восприятия предполагает его связь с другими (запах земли не воспринимается изолированно от ее формы и т. д.), тогда как танматры как изолированные («только то»), и не могут поэтому быть объектами обычного опыта. См.: [Шохин, 1986].

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

<sup>1</sup> Цит. по: [Виджнянабхикшу, 1977, с. 2].

<sup>2</sup> Сопоставлению понятий «гуны» в санкхье и «дхармы» в буддизме посвящена специальная статья Ф. И. Щербатского, основанная на материале санкхьи классической [Щербатской, 1934]. В связи с рассматриваемой, начальной, стадией санкхьи можно отметить, что по «Махабхарате» в санкхье Панчашикхи термин «гуна» обобщает пять способностей чувств, пять соответствующих объектов восприятия и саму «телесность» (*mūrti*) воспринимаемого (Мбх. XII.212.9–12). Нельзя не отметить значительной близости классификации «реалий» у Панчашикхи буддийским классификациям дхарм — аятаны и дхату. Функции пяти способностей восприятия и пять их объектов определяются как «гуны» и в той редак-

ции списков элементов бытия, которая в «Махабхарате» соотносится с легендарным именем Асита Дэвалы (Мбх. XII. 267. 12–15). Здесь и далее фрагменты «Махабхараты» цитируются по критическому изданию [Махабхарата, 1954].

<sup>3</sup> Шохин, 1994, с. 187–188; Лунный свет санкхьи, 1995, с. 30.

<sup>4</sup> Первым из индологов, оценившим значение этих параллелей, был Р. Гарбе (см.: Вачаспати Мишра, 1892, с. 3 – 16; Санкхья-сутры, 1892, с. V–XIV; Гарбе, 1894, с. 3 – 5). Среди других работ, посвященных данным параллелям, следует отметить [Якоби, 1896; Якоби, 1898, с. 1 – 5; Липсиус, 1928; Вайман, 1962]. Автор настоящего издания неоднократно обращался к этим параллелям в контексте критики достаточно распространенных концепций «чисто брахманического» происхождения санкхьи (сравнительно недавно ее отстаивал и Дж. Ларсон). См.: [Шохин, 1985, с. 176 – 183; Шохин, 1987 (I)].

<sup>5</sup> Так, в учении Пакудха Каччаны предпринимается попытка «разложения» целостного индивида до единства семи начал, буквально «тел» (kāya), в чем можно видеть близкие параллели со списками элементов бытия индивида в санкхье. Эти семь «тел» – элементы земли, воды, огня, ветра, радость, страдание и «одушевляющее начало» (jīva) – не только близки дифференциации Атмана и психофизического агрегата у санкхьяиков, но и обозначаются как «прочные как вершины гор (kūṭaṭṭha), непоколебимые как колонны». Приведенный здесь термин характерен для обозначения неизменности субъекта и мира в начальной санкхье и сохраняется как эпитет Пуруши в санкхье классической и «новой». Фрагмент Пакудха Каччаны интерпретируется по изданию [Дигханаикая, 1890, с. 56].

<sup>6</sup> Например, в дидактической книге эпоса «Мокшадхарма» содержится рассказ о том, как мудрый Панчашикха торжественно изгнал сто учителей «отрицателей», прижившихся было у царя Джанаки; затем Панчашикха наставляет царя, какими аргументами следует пользоваться в полемике с настиками. См.: (Мбх. XII. 211. 20 – 41).

<sup>7</sup> Подробнее см.: [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 35 – 45]. Среди сравнительно новых публикаций по доклассической санкхье отметим [Вецлер, 1985].

<sup>8</sup> Так, Парамартха, очень образованный буддийский монах VI в., который перевел на китайский текст одного из самых ранних комментариев к «Санкхья-карике» (см. ниже), сообщает о том, что Виндхьявасин, прибыв однажды в Айодхью и испросив разрешение у великого царя Викрамадитьи вступить в дискуссию с буддистами, одержал победу над их учителем Буддхамитрой и получил в награду золото (после чего знаменитый Васубандху постоянно



искал случая отомстить санкхьяикам). Китайский паломник Юань Чжуан сообщает о другой полемике — между буддистом Гунаматти и «неортодоксальным» санкхьяиком Мадхавой см.: [Васильев, 1857, с. 219–220; Такакусу, 1905, с. 40 — 47; Соломон, 1974, с. 161 — 163].

<sup>9</sup> Подробнее см.: [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 30, 51].

<sup>10</sup> Карики — мнемонические стихи, излагающие материал определенной дисциплины знания. Среди философских карик помимо текста Ишваракришны наиболее известные — «Муля-мадхьямика-карика» Нагарджуны (II–III вв.) и «Агамашастра» ведантиста Гаудапады. Согласно мнению Л. Рену, карики можно рассматривать как версифицированный способ адаптации материала, обычно излагаемого в прозаических сутрах [Рену, 1963, с. 174–175].

<sup>11</sup> П. Дойссен со свойственной ему чуткостью к западно-восточным философским параллелям отметил точное соответствие принципа дистрибуции начала мира в карике 3 делению четырех родов сущего в знаменитом трактате Ионна Скотта Эриугены (IX в.) «О делении природы» в виде *creant non creantur, creantur et creant, creantur non creant, neque creant neque creantur*. См.: [Дойссен, 1908, с. 416].

<sup>12</sup> Ср. текст карики 5 (с): *tallīṅgaliṅgipūrvakam...* Осмысление выводного знания как опирающегося на знание «знака» и «носителя знака» восходит еще к «Вайшешика-сутрам» (IX.18), где основные отношения двух объектов, ведущие к возможности умозаключения, характеризуются как «знаковые» (*laiṅgika*). Само же определение логического вывода у Ишваракришны очень близко к пассажиру Ватсьяны (IV–V вв.), который, уточняя значение «Ньяя-сутр» I.1.5, пишет: «Опирающееся на это» — посредством данного [определения] указывается на наблюдение связи знака и носителя знака [в прошлом] и знака [отдельно]... Благодаря воспоминанию и наблюдению знака делается заключение о ненаблюдавшемся предмете» [Ватсьяна, 1966, с. 21].

<sup>13</sup> Обстоятельный анализ трех видов логического вывода у санкхьяиков представлен у В. Дхрувы и в превосходной статье Н. Шустер, из которой следует, что данная классификация умозаключений была введена санкхьяиками и затем уже принята в ньяе и вайшешике. См.: [Дхрува, 1919; Шустер, 1972].

<sup>14</sup> Индивидуальные характеристики трех гун очень экономно дифференцируются в карике 13:

Саттва полагается легкой и освещающей,  
Раджас — побуждающим и подвижным,  
Тамас — тяжелым и обволакивающим,  
[Их] действие — ради [общей] цели, как [в случае]  
со светильником.

Подразумевается, что, подобно тому как три компонента светильника — фитиль, пламя и масло — должны друг друга «нейтрализовать», но на самом деле сообща выполняют единую задачу, так и три гуны, по природе своей взаимоантагонистичные (их характеристики «выписаны» в карике), каким-то образом сообща выполняют единое предназначение — обеспечивать опыт индивида.

<sup>15</sup> Согласно карике 20:

Потому ввиду их контакта

Лишенное сознания «мобильное» имеет видимость

сознательного,

Тогда как при [реальной] деятельности гун

Пассивный принимает вид деятеля.

Именно эта карика дала повод к последующим дискуссиям санкхьяиков в связи с интерпретацией взаимоотражения Пуруши и менталитета, являющегося «продуктом» Пракрити.

<sup>16</sup> Так, в версии санкхьи, соотносимой с Арада Каламой, схематизируются две оппозиции; «лишенное сознания» (*apratibuddha*) и «сознание» (*pratibuddha*), коим соответствуют характеристики «поля» (*kṣetra*) и «познающего поле» (*kṣetrajña*); в рамках же «поля» противопоставляются друг другу «природа» (*prakṛti*) и «трансформации» (*vikāra*). В первую включается начало «непроявленное», а также пять материальных элементов, «самость» и «интеллект», во вторые — объекты восприятия, индрии восприятия и действия и ум-манас. Эти две оппозиции адепт санкхьи должен постоянно держать в уме: «И потому тот, у кого ясная мысль, пусть познает, о желающий освобождения! [эту] четверку: [сознательное — лишенное сознания] и “проявленное” — “непроявленное”». Соответствующая XII глава «Жизни Будды» Ашвагхоши (I–II вв.) интерпретируется по изданию: [Ашвагхоша, 1936, Ч. 1, с. 128–136]. С «онтологией индивида» по Арада Каламе знакомит наша статья [Шохин, 1987, с. 176 — 180].

<sup>17</sup> В базовом тексте буддистов-виджнянавадинов «Йогачарабхуми» Майтреи-Асанги (IV–V вв.) дается следующая отсылка к предшественникам Ишваракришны в разработке учения санкхьи о причинности: «Что же до учения о предсуществовании следствия в причине, то один шраман или брахман придерживается этого мнения, утверждая, что следствие существует в причине вечно посредством вечного времени и постоянно посредством постоянно-го». См.: [Рюэрг, 1962].

<sup>18</sup> Согласно этой цитате из «Шаптитантры», «Прадхана функционирует, управляемая Пурушей». Цитата приводится уже в са-

мых ранних комментариях к «Санкхья-карикe» [Парамартха, 1904, с. 1002; Санкхья-вритти, 1973, с. 29; Санкхья-сапгати-вритти, 1973, с. 32].

<sup>19</sup> См.: Лунный свет санкхьи, 1995, с. 47–48.

<sup>20</sup> Можно предположить, что модель противопоставления проявленному не-проявленному и им обоим — духовного субъекта, имеет определенные сходства не только с известной гегелевской триадой, но и с некоторыми абхидхармистскими классификациями тернарного типа (tīka). Ср. тернарные схемы «Абхидхармасамуччая»:

Связанное с чувственным миром	Связанное с миром форм	Связанное с миром не-форм
Тот, кто находится в процессе обучения, т. е. шравака	Тот, кто не находится в процессе обучения, т. е. архат	Тот, кто не находится в состоянии ни того, ни другого, т. е. будда
Устранимое посредством видения	Устранимое посредством созерцания	Неустранимое

В связи с адхидхармическими примерами см.: [Рудой, 1983, с. 194, 198–200; EIPh, т. 7, с. 86 – 89].

<sup>21</sup> Фрагменты тех учителей санкхьи, чьи построения частично «снимаются» и частично синтезируются Ишваракришной (по комментарию к «Санкхья-карикe» — «Юктидипике»), переведены в одной из наших публикаций: [Шохин, 1994(1), с. 186 – 190].

<sup>22</sup> Три начала «инструментария» — интеллект, эгоизм и ум — обозначаются как antaḥkāgaṇa (букв. «внутреннее орудие действия»). В выборе термина бесспорно отражается воззрение санкхьяиков на познавательный процесс как на механический: готовые «инструменты» приводятся в действие присутствием «чистого субъекта» — Пуруши.

<sup>23</sup> Под «тантрами» подразумеваются, конечно, тексты самой санкхьи, а не тантрическая литература. Санкхьяики любили называть свои тексты тантрами (букв. «учение»): ср. названия «Шапгитантра», «Атреятантра» (другой текст эпохи параллельных школ — см. выше); один из учителей санкхьи Панчадхикарана (букв. «Эксперт по пяти предметам учения») определяется в «Юктидипике» как tāntrika.

<sup>24</sup> Данная трактовка обнаруживается в том, что, определяя объекты индрий в качестве viśeṣāḥ viśayaḥ («дифференцированные

объекты») в карике 34, Ишваракришна в карике 38 отождествляет с ними материальные элементы (*mahābhūtāni*).

<sup>25</sup> Виндхьявасин отвергает «тонкое тело» на том основании, что индрии и так вездесущи, «пронизывающи», а потому не нуждаются в помощниках и посредниках в виде полуматериального субстрата [Юктидипика, 1967, с. 91].

<sup>26</sup> Там же, с. 123.

<sup>27</sup> Возражая оппонентам санкхьи, не понимающим, как бессознательная Пракрити может направлять цели Пуруши, эти философы в качестве примера, долженствующего подтвердить возможность воздействия того, что бессознательно, на сознательное, приводят такой хорошо всем известный случай, когда обнаженные тела мужчины и женщины действуют на их сознание возбуждающим образом (см.: [Юктидипика, 1967, с. 142]).

<sup>28</sup> Так, немецкий историк индийской философии А. Вецлер считал, что «Юктидипика» опирается на не дошедший до нас комментарий к «Санкхья-карике» под названием «Санкхья-варттика» [Вецлер, 1974].

<sup>29</sup> Подробнее о комментариях к «Санкхья-карике» см.: [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 84 — 106].

<sup>30</sup> Юктидипика, 1967, с. 2 — 5.

<sup>31</sup> Например, Ватсыяна, коему приписывается авторство знаменитой «Кама-сутры», сообщает о своих предшественниках, что при создании людей владыка мира Праджапати дал им собрание предписаний в 100 000 глав (посвященных достижению трех основных человеческих целей — праведности, пользы и удовольствия), которые постепенно «ужимались». См.: [Камасутра, 1993, с. 49]. Этот мифотворческий аспект индийского «науковедения» рассматривается в работе: [Поллок, 1985, с. 513 — 515].

<sup>32</sup> «Шаштитантре», которую цитирует Дигнага, посвящена фундаментальная статья [Фраувальнер, 1958].

<sup>33</sup> В специальном разделе своего сочинения, посвященного изложению и критике современных виджнянавадинам учений, Шантаракшита обнаруживает прекрасное знание классической санкхьи, которое детализируется его комментатором Камалашилой. См.: [Шантаракшита, 1968, с. 20 — 50]. Показательно, что критический обзор учений он начинает именно с учения санкхьи о Пракрити.

<sup>34</sup> Карика 11 — 13, см.: [Гаудападачарья, 1910, с. 51].

<sup>35</sup> Шанкара. Брахма-сутра-бхашья, [1965], с. 625 — 652.

<sup>36</sup> Шанкара, Гаудапада-карика-бхашья, 1927, с. 454—455.

<sup>37</sup> См.: EIPh, т. 2, с. 423.

<sup>38</sup> См.: Соломон, 1974, с. 100 — 106.

<sup>39</sup> См.: EIPh, т. 2, с. 611.

<sup>40</sup> Изложению санкхьи в «Сарва-даршана-санграхе» и анализу источников Мадхавы, использованных в главе о санкхье, посвящена наша статья [Шохин, 1983].

<sup>41</sup> Удайна, 1890 — 1895, с. 157 — 172.

<sup>42</sup> Гунаратна, 1905, с. 109.

<sup>43</sup> Сообщения Гунаратны о названных текстах санкхьи, с параллелями в литературе самих санкхьяйиков, проанализированы в: [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 56].

<sup>44</sup> См.: EIPh, т. 2, с. 7.

<sup>45</sup> Индийские же историки философии С. Чаттерджи и Д. Датта сопоставляют аргументы Удайна с позициями более поздней западной философии религии, представленными, например, у П. Жанэ, Г. Лотце или Дж. Мартино [Чаттерджи, Датта, 1955, с. 189].

<sup>46</sup> Этой проблематике посвящена специальная монография [Матилал, 1968].

<sup>47</sup> См., в частности, интересные соображения по этому поводу, выдвинутые в работе: [Бродский, 1973, с. 10—11]. Ср.: [Инголлс, 1974, с. 3 — 5].

<sup>48</sup> О ближайших преемниках Гангешы см.: [Инголлс, 1974, с. 13 — 25].

<sup>49</sup> Среди виднейших логиков новой ньяи выделяются Рангунатха Широмани (XV—XVI вв.), занимавшийся, в частности, уточнением определений व्याпти.

<sup>50</sup> См. об этом специальные изыскания В. Хальбфасса — одного из очень немногих индологов, решивших серьезно отнестись к компедиумам как жанру философской литературы Индии [Хальбфасс, 1981, с. 405 — 408].

<sup>51</sup> Так, индийский ученый В. Патхак употребляет даже такое выражение, как «философия ньяя-пашупаты» [Патхак, 1980, с. 13—14].

<sup>52</sup> Раджашекхара, автор трактата по поэтике, пишет: «Философия (анвикшики) двойственна ввиду [наличия] оппонента (pūgva) и того, кто ему отвечает (uttara). Даршаны джайнов, буддистов и локаятиков — это оппоненты. [Даршаны] санкхьяйиков, найяйиков и вайшешиков — те, что им отвечают. Таковы шесть дискурсивных позиций (tarka). При этом диспут трех видов: дискуссия, спор и эристика...» [Раджашекхара, 1931, с. 13—14].

<sup>53</sup> Кольбрук, 1873, с. 244.

<sup>54</sup> Виджнянабхикшу, 1977, с. 6.

<sup>55</sup> Таттва-самаса, 1850.

<sup>56</sup> Санкхья-сара, 1862, с. 39—40.

<sup>57</sup> Гарбе, 1894, с. 68—69.

- <sup>58</sup> Макс Мюллер, 1899, с. 227.
- <sup>59</sup> Подразумевается издание: [Гаудапада, 1837].
- <sup>60</sup> Изложение доктрины санхьи по ТС и КТ см.: [Макс Мюллер, 1899, с. 227 — 258].
- <sup>61</sup> Гарбе, 1917, с. 94—95.
- <sup>62</sup> Кит, 1949, с. 112.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> Дасгупта, 1922, с. 212.
- <sup>65</sup> Винтерниц, 1985, т. 3, с. 552.
- <sup>66</sup> См.: Чакраварти, 1951, с. 168 — 170.
- <sup>67</sup> Рену, Филлиоза, 1953, с. 37—38.
- <sup>68</sup> Фрауваальнер, 1973, т. 1, с. 262 — 267.
- <sup>69</sup> Гаудапада, 1964, с. 7—8.
- <sup>70</sup> Ларсон, 1969, с. 164; ср.: [Ларсон, 1979, с. 152].
- <sup>71</sup> Книжка М. Юлена издана в рамках знаменитой академической серии «История индийской литературы» под редакцией Я. Гонды в издательстве О. Харрассовича. См.: [Юлен, 1978].
- <sup>72</sup> Там же, с. 153.
- <sup>73</sup> Каждый из томов серии «Энциклопедия индийской философии» включает большую вступительную статью, охватывающую очерк развития соответствующей философской системы и анализ ее основных философских достижений, а также содержание всех более или менее известных ее текстов. В рамках этой уникальной серии уже выпущены библиография индийской философии (тексты и исследования) в изданиях 1970, 1984 и 1995 гг., тома по ньяявайшешике (1978), ранней адвайте (1981), санхье (1987), философии грамматистов (1989), а также том по буддийской философии Абхирхармы (1996).
- <sup>74</sup> EIPh, т. 4, с. 16, 33 — 35, 40, 48, 55, 84—85, 627.
- <sup>75</sup> Там же, с. 318—319.
- <sup>76</sup> О КД см. там же, с. 321—322.
- <sup>77</sup> Кольбрук, 1873, с. 244.
- <sup>78</sup> Сен-Илер, 1852, с. 114, 128, 314 и т. д.
- <sup>79</sup> Санхья-сара, 1862, с. 8 — 12.
- <sup>80</sup> Гарбе, 1894, с. 70—71. Гарбе отмечает, что воспоминание о сравнительно позднем происхождении СС сохраняется до его времени среди пандитов Варанаси.
- <sup>81</sup> Там же, с. 71 — 74.
- <sup>82</sup> Там же, с. 71.
- <sup>83</sup> О датировке АВ см.: [Санхья-сутры, 1888, с. IX].
- <sup>84</sup> Там же, с. VIII.
- <sup>85</sup> Гарбе, 1894, с. 74.
- <sup>86</sup> Макс Мюллер, 1899, с. 205 — 207.

<sup>87</sup> Ольтрамар, 1906, с. 220.

<sup>88</sup> Кит, 1949, с. 113 — 115.

<sup>89</sup> Там же, с. 115.

<sup>90</sup> Там же, с. 115 — 120.

<sup>91</sup> Винтерниц, 1983 — 1987, т. 3, ч. 2, с. 548 — 551.

<sup>92</sup> Радхакришнан, 1977, т. 2, с. 255—256.

<sup>93</sup> Штраусс, 1925, с. 177—178.

<sup>94</sup> Шастри, 1930.

<sup>95</sup> Вачаспати Мишра, 1965, с. 20 — 22.

<sup>96</sup> Чакраварти, 1951, с. 171

<sup>97</sup> Рену, Филлиоза, 1953, с. 37.

<sup>98</sup> Гаудапада, 1964, с. 8 — 9.

<sup>99</sup> Ларсон, 1969, с. 164.

<sup>100</sup> Юлен, 1978, с. 154 — 156.

<sup>101</sup> Сталь, 1982, с. 273.

<sup>102</sup> EIPh, т. 4, с. 327, ср. 317.

<sup>103</sup> Там же, с. 317—318.

<sup>104</sup> Там же, с. 36—37.

<sup>105</sup> Там же, с. 40—41.

<sup>106</sup> Еще раньше эту мысль выдвинул Г. Якоби. Цитаты отдельных тезисов санкхьи, близких по содержанию некоторым сутрам из СС в сочинении джайнского философа Сиддхарши «Упамити-бхавапрапанчакатха» (начало X в.), позволяли ему предположить, что СС являются древними по материалу, но новыми по организации этого материала [Якоби, 1970, с. 677].

<sup>107</sup> См.: [Шохин, 1987, с. 170—171; Шохин, 1988, с. 191—194; Шохин, 1994(І), с. 182 — 184] и отдельно [Шохин, 1994(ІІ)].

<sup>108</sup> Дважды цитируется и стих из нарративной книги «Махабхараты» — «Араньякапарва», призванный подтвердить правомерность учения санкхьи о «тонком теле» (в комментариях к I.48 и V.103).

<sup>109</sup> Здесь учение санкхьи напоминает философию Спинозы, согласно которой Божество или Природа мыслится как единая, вечная и бесконечная субстанция, а все отдельные вещи — как бесконечные модусы, проявления этого единого бытийного начала. С точки зрения философской компаративистики, санкхья позволяет говорить, таким образом, о достаточно нетривиальном включении пантеистического мировоззрения в дуалистическое, притом, что и ее дуализм отличается от всех видов «нормального дуализма» (см. Введение).

<sup>110</sup> Цит. по Дж. Ларсону: [EIPh, т. 4, с. 40]. Выражение «платонизм для масс» заимствовано у Ф. Ницше.

<sup>111</sup> Различение двух уровней истины — профанической и выс-

шей — до ведантистов основательно разрабатывали буддисты-шуньявадины. Согласно Нагарджуне тот, кто их не различает, не постигает сущности учения Будды (Муля-мадхьямика-карика XXIV.9). Подробнее см. исследование: [Мурти, 1975], а также специальное изыскание по двум уровням истины в буддизме и веданте [Мурти, 1973].

<sup>112</sup> Концепция страдания в «Санкхья-карике» изложена по нашей статье, специально посвященной этой теме [Шохин, 1995]. О близкородственных отношениях санкхьи и буддизма см. литературу, указанную в примеч. 4. Показательно, что даже индологи, настроенные в связи с тезисом о специфической близости санкхьи и буддизма достаточно скептически, признают, что сама степень акцентировки страдания как начальной экзистенциальной ситуации человека в мире в учении санкхьи находит параллели именно в буддизме (хотя и другие индийские философские школы также отводят значительное место понятию *duḥkha*). См.: [Ларсон, 1979, с. 92–93]. Можно отметить и то существенное сходство, что в «Санкхья-карике», как и в «Дхаммачаккапаваттана-сутте», где впервые четко формулируются четыре «арийские» истины, страдание рассматривается как болезнь в медицинской науке: факт болезни, ее причины, средства лечения, возможность излечения (потому можно говорить и о четырехчастной композиции «Санкхья-карики», если ограничить ее содержание «практической философией»).

Сходство следует видеть и в том, что в обоих случаях болезнь-страдание является болезнью не в обычном смысле: она есть нарушение в природе человека, которое может быть устранено именно потому, что является «противоприродной», но в санкхье и буддизме речь идет о болезни, которая присуща самой человеческой экзистенции и является безначальной. Поэтому положение «Санкхья-карики» 55 о том, что страдание в «природе вещей» находит параллель в указанной буддийской сутте, согласно которой страдание — не только рождение, старость, немощи, смерть, соединение с нелюбимым, разъединение с любимым, недостижение желанного, но и пять скандх, составляющие структуру самого индивида (Дхаммачаккапаваттана-сутта, 6). В этой связи с точки зрения логики встает, на наш взгляд, вопрос: можно ли говорить всерьез об исцелении той болезни, которая природно присуща самому организму? О значении понятия *duḥkha* в буддизме, содержательный объем которого не соответствует объему европейского понятия «страдание», см.: [Васубандху, 1990, с. 18 – 21].

<sup>113</sup> В связи с переводом Р. Гарбе см. примеч. к первому разделу СС. В переводе Нанда Лал Синхи *puruṣārtha* также интерпретируется преимущественно как *an object desired by the Puruṣa* [Фи-



лософия санкхьи, 1915, с. 19, 20 и т. д.]. Дж. Ларсон также интерпретирует *puṇyāṛtha* во всех без исключения текстах санкхьи как задачи Пуруши, которые «телеологически» выполняет Праkritи [EIPh, 4, с. 640].

<sup>114</sup> Концепция пурушартха датируется, вероятно, не позднее, чем с III в. до н. э. Один из самых ранних «прецедентов» употребления понятий, составляющих систему целей человеческого существования, засвидетельствован в комментарии грамматиста Патанджали (II в. до н. э.) «Махабхашья» к «Варттике» его предшественника Катьяяны (II 2, 34 к варттике 9): *dharmārthau, arthakāmau*, где уже представлена, таким образом, триада человеческих целей.

<sup>115</sup> Так, в «Артхашастре», «Законах Ману» и в «Камасутре» речь идет только о первых трех задачах человека, которые сопоставляются по своей значимости. При этом в первом из этих памятников приоритет отдается артхе, во втором — дхарме, в третьем — каме. В «Законах Ману» делается попытка гармонизировать все три человеческие задачи, когда утверждается, что в этом мире благом называют дхарму и артху, каму и артху вместе, одну дхарму и одну артху, но на деле это вся группа трех (II.224).

<sup>116</sup> О вариациях в порядке перечисления первых трех задач человеческой жизни в двух только что названных текстах и в беллетристике см.: [Сыркин, 1971, с. 233].

С историографией по пурушартхе в целом, которая убедительно доказывает, что в индологии разрабатывается не только проблема целей человеческого существования по традиционным индийским памятникам, но и многие конкретные аспекты темы, знакомит основательное исследование А. Шармы. См.: [Шарма, 1982]. Среди работ, посвященных проблеме пурушартхе в индийской культуре следует выделить превосходную статью французского ученого Ш. Маламуда, исследующего сами парадигмы, определяющие описание четырех задач человека на материале конкретных шастрических и беллетристических текстов [Маламуд, 1981].

<sup>117</sup> По «Камасутре» (II.2) артха — преимущественный предмет человеческого интереса в отрочестве, кама — в юности, дхарма и мокша — в зрелом возрасте [Камасутра, 1993, с. 51].

<sup>118</sup> Например, уже известный нам джайнский ученый Хемачандра предлагает классификацию деления литературы по трем соответствующим разделам, см.: [Гринцер, 1965, с. 26].

<sup>119</sup> Среди наиболее серьезных исследований четырех целей человеческого существования на материале именно философских памятников следует выделить две книги известного историка ин-

дийской философии М. Хириянны [Хириянна, 1952; Хириянна, 1952(1)], а также одну из последних статей В. Хальбфасса, где проблемы индийской аксиологии решаются в контексте общих антропологических концепций индийской культуры и философии. См.: [Хальбфасс, 1994].

<sup>120</sup> Мандана Мишра, 1937, с. 1.

<sup>121</sup> Там же, с. 158–159.

<sup>122</sup> Фрагменты основного сочинения Шанкары указаны по изданию: [Шанкара. Брахма-сутра-бхашья, 1904, с. 34–36, 40–41, 64, 85–86, 546, 593–594, 781–782].

<sup>123</sup> Сурешвара, 1889, с. 184.

<sup>124</sup> Так, по определению Канта: «Интерес есть то, благодаря чему разум становится практическим, т. е. становится причиной, определяющей волю. Поэтому только о разумном существе говорят, что оно проявляет к чему-то интерес» [Кант, 1965, с. 306]. Как мы помним, Уддойтакара также ставил вопрос о том, в какой мере четыре цели человека могут быть побудительными мотивами его деятельности.

<sup>125</sup> По Канту, счастье является призрачным идеалом потому, что никто не может дать его общего определения, и потому, что представляющееся счастьем, как правило, оказывается благом мнимым для того, кто его себе воображает, это — «идеал воображения». См.: [Кант, 1965, с. 230, 231, 256, 257].

<sup>126</sup> Именно в применении к человеческой личности Кант употребляет понятие «абсолютной ценности», которое противопоставляется им любым разновидностям «ценности относительной». См.: [Кант, 1965, с. 269].

<sup>127</sup> См., к примеру, очень известную монографию [Тэтинен, 1968], также статьи [Хириянна, 1938–1939; Гудвин, 1954; Махадэван, 1953–1954]. Индийская философия как преимущественно «философия ценностей» противопоставлялась западной философии как ориентированной на объективно-научное познание мира во многих компаративистских работах 1960 – 1980-х годов.

В этой связи следует отметить весьма ценные критические высказывания С. Гупты, который также написал монографию о «ценностях» в индийской культуре, но задается вопросом, существовало ли в ней само понятие ценности как таковое (помимо тех отдельных человеческих задач, которые принято транслировать в качестве аналога европейских «ценностей»). См.: [Гупта, 1978].

<sup>128</sup> Тезис, что почти все пассажи «Брахма-сутр», которые можно считать собственно философскими, оказываются полемическими, отстаивался нами в книге: [Шохин, 1994, с. 272–285].

<sup>129</sup> Многие аргументы составителя СС и Анируддхи напомина-

ют полемические «позиции» Шанкары в дискуссии с настиками в «Брахма-сутра-бхашье», тогда как оспариваемые ими тезисы настиков находят аналогии в приписываемом Шанкаре компендиуме «Сарвадаршана-сиддханта-санграха». О полемике Шанкары с «неортодоксальными» воззрениями локаятиков, джайнов и буддистов см.: [Исаева, 1991, с. 59 — 104].

<sup>130</sup> Щербатской, 1932, с. 536 — 544.

<sup>131</sup> С индийской точки зрения, расстояние между этими двумя городами было очень велико: Шругхна расположена к северу от Хастинапуры — главного места действия «Махабхараты», которое помещают обычно где-то в пятидесяти милях на северо-восток от Дели, а Паталипутра, — великий политический, экономический и культурный центр Индии, соответствующий современной Патне, — на берегу Ганга, т. е. значительно восточнее.



ТАТТВА-САМАСА  
КРАМА-ДИПИКА  
(ТАТТВА-САМАСА-СУТРА-ВРИТТИ)

\*

САНКХЬЯ-СУТРЫ  
САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ







## ТАТТВА-САМАСА КРАМА-ДИПИКА (ТАТТВА-САМАСА-СУТРА-ВРИТТИ)

Хвала великому мудрецу Капиле, который [уже] с рождения

В [период] начального миропроявления<sup>1</sup> постиг 25 начал.

Теперь мы разъясним сутры санкхьи, [составляющие] перечень мировых начал.

[Как-то] здесь, [на земле], один брахман, отягощенный тремя страданиями, пришел к учителю санкхьи, великому риши Капиле, искать прибежища. Указав свой род, имя, семью и цель — [получение] наставления<sup>2</sup> — [он] спросил: «Господин! Что здесь высшее? Что истинное? Что мне сделать, дабы исполнить [свое] предназначение?» Капила ответил: «Скажу.

(1) 8 модифицируемых [начал]; (2) 16 модификаций; (3) Пуруша; (4) триада гун; (5) «развертывание»; (6) «свертывание»; (7) относящееся к внутреннему, внешнему и божественному; (8) 5 функций интеллекта; (9) 5 источников действия; (10) 5 пран; (11) 5 сущностей действия; (12) «пятичленное» незнание; (13) 28 неспособностей; (14) 9 видов удовлетворенности; (15) 8 достижений; (16) 10 основных предметов учения; (17) «благосклонное» миропроявление; (18) 14-видовое миропроявление живых существ; (19) 3-видовое миропроявление материальных элементов; (20) 3-видовое закабаление; (21) 3-видовое освобождение; (22) 3 источника знания; (23) 3 страдания».

Так поэтапно [раскрывается] истина. Познав [все] это должным образом, [человек] осуществляет [свое] предназначение и больше тремя страданиями не порабощается. Такovy сутры санкхьи, [составляющие] перечень мировых начал.

(1) Каковы же 8 *модифицируемых* [начал]?

Ответ: Непроявленное, Интеллект, Эгоизм, 5 танматр — вот 8 модифицируемых [начал].

Теперь о Непроявленном. Если в этом мире горшки, ткани, вазы, кровати и прочие [вещи существуют] в проявленном состоянии, то Непроявленное не проявляется — не фиксируется слухом и прочими индриями — таков смысл. Потому что [у него] нет начала, середины и конца и [оно] состоит из частей.

Неслышимое, неосязаемое, бесформенное,  
неуничтожимое, вечное, лишенное вкуса и запаха,  
Лишенное начала и середины, превышающее великое,  
прочное — так характеризуют Прадхану мудрые.

Тонкое, лишенное знаков, без начала и без конца, обладающее способностью порождения, не состоящее из частей, единственное как всеобщее — таково Непроявленное. У [слова] «Непроявленное» следующие синонимы: «Непроявленное»<sup>3</sup>, «Прадхана», «Брахман», «Город», «Прочное», «Множественное», «Непреходящее», «Поле», «Тьма», «Порождающее».

А что такое Интеллект?

Ответ: интеллект — это решение, то, посредством чего [дается] определение о таких вещах, как корова и т. п.: «это есть то, а не другое», «это корова — не лошадь», «это столб — не человек». Вот что такое интеллект. У этого интеллекта 8 форм: добродетель, знание, индифферентность, могущество [и противоположные этим]. При этом добродетель — противоположность не-добродетели, то, что предписано в шрути и смрити, не противоречит поведению знающих и имеет [своим] знаком благополучие. Знание — противоположность не-знанию, постижение [природы] начал мира, диспозиций сознания, материальных элементов. Равнодушные — противоположность не-равнодушию, непривязанность к объектам чувств, начиная со звука. Могущество — противоположность не-могуществу, это 8 свойств начиная с атомарности<sup>4</sup>. Таковы 4 саттвичные [формы интеллекта]. Не-добродетель, не-знание, не-равнодушие, не-могущество [составляют противоположности названным]. Не-добродетель — противоположность добродетели, то, что несовмести-



мо со шрути и смрити и с поведением знающих и имеет [своим] знаком неблагополучие. Не-знание — противоположность знанию, непостижение [природы] начал мира, диспозиций сознания, материальных элементов. Не-равнодушие — противоположность равнодушию, пристрастие к объектам, начиная со звука. Не-могущество — противоположность могуществу, неспособность к [достижению] атомарности и прочего. Таковы 4 тамасичные [формы интеллекта]. При этом посредством добродетели как действующей причины [осуществляется] «восхождение», посредством знания — освобождение, посредством равнодушия — погружение в Пракрити, посредством могущества — беспрепятственное продвижение [во всем мире]. Так описывается интеллект в 8 формах. У [слова] «интеллект» следующие синонимы: «Ум», «Мысль», «Великий», «Брахман», «Знание», «Мудрость», «Шрути», «Твердость», «Последовательность мыслей», «Память», «Медитация».

Затем [брахман] спросил: «А что такое Эготизм?»

Ответ: Эготизм — это примысливание-себя:

Я — в звуке, я — в осязании, я — в форме, я — во вкусе,

Я — в запахе, я — господин, я — богатый, я — владыка,

Я — вкusicель, я добродетелен; мною сраженный,

он убит,

Я [сам] буду убит многочисленными врагами и так далее<sup>5</sup>.

Это примысливание-себя и есть эготизм. У [слова] «Эготизм» следующие синонимы: «Эготизм», «Изменчивый», «Пламенный», «Первозлемент», «С выводом», «Без вывода»<sup>6</sup>.

Затем [брахман] спросил: А что такое 5 танматр?

Ответ: 5 танматр — это то, что следует за Эготизмом. Танматра звука, танматра осязаемости, танматра формы, танматра вкуса, танматра запаха — вот 5 танматр. При этом танматры звука воспринимаются только посредством [конкретных] звуков. Через дифференциацию звука воспринимаются такие [его разновидности], как высокий, низкий, смешанный, дрожащий, а также «рожденный от шести», «бык», «гандхара», «срединный», «пятый», «шестой», «бескастовый»<sup>7</sup>. Но отсюда не следует, что подобное [различие] и в танматре звука. Далее, танматры осязаемости воспринима-

ются только через посредство [конкретных] осязаний. Воспринимаются такие различные прикосновения, как мягкое, твердое, шероховатое, скользкое, холодное, горячее. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре осязаемости. Танматры формы воспринимаются только через посредство [конкретных] форм. Так воспринимаются белое, черное, зеленое, желтое и прочие конкретные цвета. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре цвета. Также и танматры вкуса воспринимаются только через посредство [конкретных] вкусов. При этом воспринимаются острый, горький, вяжущий, щелочной, сладкий, кислый, соленый и прочие конкретные вкусы. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре вкуса. Наконец, танматры запаха воспринимаются только через посредство [конкретных] запахов. При этом воспринимаются два различных запаха — благовонный и неблагоприятный. Но отсюда не [следует, что подобное] различие и в танматре запаха. Так рассмотрены 5 танматр. Теперь, синонимы [слова «танматры» следующие:] «танматры», «недифференцированные», «породители материальных элементов», «невкушаемые», «атомы», «лишенные спокойствия, устранения, омрачения»<sup>8</sup>.

Так были разъяснены 8 модифицируемых [начал], обозначаемые как Непроявленное, Интеллект, Эготизм, танматры. Но почему они *модифицируемые*? Потому что производят [другие начала].

(2) Каковы же теперь 16 *модификаций*?

Ответ: 11 индрий и 5 материальных элементов — вот 16 модификаций.

Теперь объяснение относительно индрий. Ухо, кожа, глаза, язык, нос — таковы 5 индрий восприятия. Ухо «берет» свой объект — звук, кожа — объект осязания, язык — объект вкуса, нос — объект запаха. Индрии действия — гортань, руки, ноги, органы испражнения и размножения — осуществляют соответствующие действия. При этом органы речи производят речь, руки выполняют работу, ноги ходят, орган испражнения [извергает] экскремент, орган размножения [приносит] наслаждение. Ум, природа которого двойственна, осуществляет и свои [собственные] функции — решения и сомнения. Так объяснены 11 индрий. Вот их синонимы: «ин-

дрии», «инструменты», «изменяющиеся», «отверстия», «определенные», «знаки», «установленные», «тонкие», «чувства».

А что такое 5 материальных элементов?

Ответ: земля, вода, огонь, ветер, пространство — вот материальные элементы. Земля помогает другим четырем [элементам], осуществляя функцию поддержания [всего]; вода помогает другим четырем, осуществляя функцию соединения; огонь помогает другим четырем, осуществляя функцию варения; ветер помогает другим четырем, осуществляя функцию перемещения; пространство помогает другим четырем, обеспечивая [все] местонахождением. У земли 5 качеств: звук, осязаемость, форма, вкус, запах. У воды 4 качества: звук, осязаемость, форма, вкус. У огня 3 качества: звук, осязаемость, форма. У ветра 2 качества: звук и осязаемость. Пространство обладает 1 качеством — звуком. Так разъяснены 5 материальных элементов. Теперь их синонимы: «элементы», «дифференцированные элементы», «модификации», «формы», «тонкие», «протяженные», «спокойные, волнующие, омрачающие».

Таковы 16 модификаций.

(3) Затем [брахман] спросил: «А что такое Пуруша?»

Ответ: *Пуруша* — безначальный, тонкий, вездесущий, сознание, безгунный, вечный, созерцатель, «вкушающий», бездействующий, «познающий поле», незагрязненный, [ничего] не порождающий.

Далее спросил: «А почему [он] называется “Пуруша”?» «Пуруша» потому, что древний, потому, что лежит в «городе» и потому, что подобен главному жрецу<sup>9</sup>.

Но почему [Пуруша] безначальный? Потому что у него нет ни начала, ни конца, ни середины. Почему тонкий? Потому что [у него] нет частей и потому что [он] за пределами [достижимости] индрий. Почему вездесущий? Потому что все [для него] доступно и потому для него нет неба<sup>10</sup>. Почему сознание? Потому что испытывает [состояния] счастья, несчастья, омрачения. Почему безгунный? Потому что в нем отсутствуют и саттва, и раджас, и тамас. Почему вечный? Потому что у него нет причины и [он сам ничего] не производит. Почему созерцатель? Потому что фиксирует изменения Праkritи. Почему «вкушающий»? Потому что вследствие своей «сознательности» различает счастье и несчастье.

Почему бездействующий? Ввиду индифферентности и отсутствия [в нем] гун. Почему «познающий поле»? Потому что познает гуны посредством «полей»<sup>11</sup>. Почему незагрязненный? Потому что у этого Пуруши отсутствуют благие и неблагие действия<sup>12</sup>. Почему [ничего] не порождающий? Потому что ничего не порождает, ввиду отсутствия [в нем] семени — таков смысл. Так объясняется Пуруша по санхье<sup>13</sup>. Вот его синонимы: «Пуруша», «Атман», «Муж», «Имеющий свойства мужа», «Изобильный», «Живая душа», «Знаток поля», «Человек», «Мудрец», «Брахман»<sup>14</sup>, «Неуничтожимый», «Жизненный ветер», «Нерожденный», «Который», «Кто?», «Тот», «Этот».

Так разъяснены эти 25 начал [санхьи]: 8 модифицируемых начал, 16 модификаций и Пуруша.

Знаток 25 начал удовлетворен на любой стадии жизни,  
Со сплетенными волосами, бритый или с хохолком, [он]  
освободится, в том нет сомнения<sup>15</sup>.

Тогда [брахман] спросил: «Так Пуруша деятель или недейтель?»

[Ответ]: Если бы Пуруша был деятелем, то совершал бы [только] благие поступки. Но в мире наблюдаются три рода действий. Так не утверждается ли, что Пуруша — создатель [трех] гун?

То, что выражается в добродетели, удовольствии,  
воздержании, контроле, правильном суждении,  
В знании, могуществе, равнодушии, просветленности —  
саттвичный образ действия.

Страсть, гнев, алчность, осуждение, чрезмерная  
жестокость, неудовлетворенность и  
Свирепость до изменения облика объявлены  
раджасичным образом действия.

Небрежность, опьянение, уныние, неверие, привязанность  
к женщинам, сонливость,

Расслабленность, жестокость, нечистота — вот  
тамасичный образ действия.

Наблюдая в мире эту триаду действий, [мы можем считать,] что активность гун установлена, равно как и бездейственность Пуруши.

В связи с этими происходящими от Пракрити гунами, По причине раджаса и тамаса и искаженного видения «Я делаю» — примысливает себя [ко всему] неразумный, Неспособный [сам] даже согнуть травинку.

«Все это сделано мною», «Это — мое» — рассуждая так, по причине [действия начала] примысливания-себя, неразумный, безумный становится как бы действующим. Как сказано:

Действия производятся по порядку гунами Пракрити, Атман, ослепленный Эготизмом, думает: «Я — деятель». Безначальный и безгунный, неизменный высший Атман, Даже пребывая в теле, о сын Кунти, не действует и  
не «вяжется».

Также:

Именно Пракрити всячески осуществляет действия — Кто видит Атмана бездействующим, тот [действительно] видит<sup>16</sup>.

Спрашивается также: Пуруша один или [их] много? На это ответ: множественность Пуруши [следует] из разнообразия в [распределенности] счастья, несчастья и омрачения, смешения и чистоты, «остроты» [чувств], рождений, смертей и «инструментария», а также из различий миров, стадий жизни и варн. Если бы Пуруша был один, то при счастье одного все были бы счастливы, при несчастье одного — несчастны, при «остроте» чувств у одного они у всех были бы «острыми», при рождении одного рождались бы все, а со смертью одного все умирали бы. Но такого нет, следовательно, множественность Пуруши установлена. Также ввиду разнообразия в форме, происхождении, судьбе, образе жизни, общении, теле.

Так учителя санкхьи начиная с Капилы, Асури, Панчашикхи и Патанджали<sup>17</sup> характеризуют множественность Пуруши. А учителя веданты, начиная с Харихары, Хираньягарбхи, Вьясы, характеризуют Атмана как единого.

Почему же? В этой связи [они] приводят [следующие стихи]:

Пуруша поистине все это — что было и что будет,  
Господин бессмертия — то, что возвышается над всем.  
То Агни, то Адитья, то Вайю, то Чандрамас,  
То Шукла, то Брахман, то воды, то Праджапати,  
То истина и напиток бессмертия, то освобождение, путь,  
То непреходящее, то блеск Савитара,  
То, выше чего, высшего, нет ничего<sup>18</sup>.

То, моложе и старше чего ничего нет, пребывает, прочное как дерево, в небе единое. Этим Пурушей заполнено все:

Имеющий везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица,  
Везде уши, пребывает в мире, охватив все.

Принимая видимость всех индрий и свойств, будучи  
лишен их,

Владыка и господин всего, великое прибежище всего,  
Всецелое [единство] всех начал, Атман всего, источник  
всего,

То, во что все «растворяется», — его мудрые знают как  
Брахму.

Один ведь Атман живых существ в многообразных телах,  
Подобно тому как одна луна представляется  
множественной в воде.

Ведь он во всех существах — недвижимых и  
подвижных —

Живет один, великий Атман, которым все это  
«распространено».

Это один Атман [всех] миров, единым создано  
многообразие.

[Иные] говорят о различии в Атмане — в связи  
со знанием и т. п.

Но в брахмане, черве, насекомом, неприкасаемом,  
собаке, слоне,

В скоте, корове, моските одно и то же видят знающие.  
Подобно тому как одна нитка проходит через золото,  
но также

Через жемчуг, камни, коралл, глиняные бусы или серебро,  
Так и в коровах, людях, слонах, диких зверях и прочем  
Распознается один вездесущий Атман, «распределенный»  
везде.

(4) Затем [брахман] спросил: «А что такое триада гун?»

Ответ: *Триада гун* — это саттва, раджас и тамас, три гуны. Саттва, [проявляющаяся] в бесчисленных явлениях и характеризующаяся как спокойствие, легкость, чистота, соединение, удовольствие, удовлетворенность, терпение, довольство и т. д., кратко выражается в счастье. Раджас, [проявляющийся] в бесчисленном и характеризующийся как печаль, расстройство, потливость, паралич, волнение, гнев, сомнение и т. п., кратко выражается в несчастье. Тамас, [проявляющийся] в бесчисленном и характеризующийся как сокрытие, «завертывание», страх, униженность, тяжесть, сонливость, расслабленность, небрежность и т. п., кратко заключается в омрачении. Так объяснена триада гун.

Саттву следует знать как освещающую, раджас — как побудителя,  
Тамас как непроницаемого — вот что называется  
триадой гун.

(5—6). Затем [брахман] спросил: «А что такое “развертывание” и “свертывание”?»

Ответ: «*Развертывание*» — это возникновение, «*свертывание*» — это абсорбация. Возникновение при этом (осуществляется следующим образом): из рассмотренного выше Непроявленного, управляемого иным [по отношению к нему] и вездесущим Пурушей, возникает Интеллект, имеющий 8 свойств. Из Интеллекта — Эготизм, который трех видов: «Изменяющий», «Пламенный», «Первоэлемент». Из Эготизма «Изменяющегося» — индрии, из «Первоэлемента» — танматры, из «Пламенного» — и то и другое. Из танматр, [в свою очередь], — элементы. Таково «развертывание». «Свертывание» же [происходит], когда материальные элементы «растворяются» в танматрах, танматры и индрии — в Эготизме, Эготизм — в Интеллекте, Интеллект — в Непроявленном. Непроявленное же не «растворяется» ни в чем. Почему? Потому что [оно] ничем не произведено. И Праkritи и Пурушу знай как вечные. Так объяснено «растворение».

(7) Затем [брахман] спросил: «А что относится к внутреннему, внешнему и к божеству?» Интеллект *относится к внутреннему*, постигаемое — *к внешнему*, Брахма — *к божеству*. Эготизм относится к внутреннему, мыслимое — к внешнему, Рудра — к божеству<sup>19</sup>. Ум относится к внутреннему, «конст-

руируемое» — к внешнему, Чандрамас — к божеству. Слух относится к внутреннему, слышимое — к внешнему, Пространство — к божеству. Осязание относится к внутреннему, осязаемое — к внешнему, Ветер — к божеству. Зрение относится к внутреннему, зримое — к внешнему, Солнце — к божеству. Вкус относится к внутреннему, ощущение вкуса — к внешнему, Варуна — к божеству. Обоняние относится к внутреннему, обоняемое — к внешнему, Земля — к божеству. Речь относится к внутреннему, произносимое — к внешнему, Агни — к божеству. Руки относятся к внутреннему, работа — к внешнему, Индра — к божеству. Ноги относятся к внутреннему, хождение — к внешнему, Вишну — к божеству. Испражнение относится к внутреннему, испражняемое — к внешнему, Митра — к божеству. Орган наслаждения относится к внутреннему, наслаждение — к внешнему, Праджapati — к божеству. Таковы внутренний, внешний и божественный аспекты 13 [компонентов] «инструментария»<sup>20</sup>.

Тот, кто правильно познает мировые начала, природу  
гун и соответствующие божества,  
Освобождается от пороков, заблуждений  
и привязанностей и «вкушает» гуны, не связываясь ими.

(8) А каковы теперь 5 функций интеллекта?

Ответ: решение, примысливание-себя, воление, [чувственная] активность и деятельность. Функция интеллекта, называемая решение, — это установка: «Я должен это сделать». Функция интеллекта, называемая примысливание-себя или эгоизм, — это установка на постижение природы Атмана и высшего Атмана. Функция интеллекта, называемая воление, — это желание и конструирование идей. Функция интеллекта, называемая активность индрий восприятия, — это отражение таких объектов, как звук, посредством таких индрий, как слух. А та функция интеллекта, которая характеризуется через [активность] таких индрий действия, как речь, — это деятельность. Так объяснены 5 функций интеллекта.

(9) Каковы же, далее, 5 источников действия?

Ответ: решимость, вера, стремление к счастью, отсутствие желания познания и желание познания.



Когда кто-то, решившись на действия,  
осуществляет цель,  
Преданный ей и постоянный, это признак решимости.  
Изучение Веды, безбрачие, жертвоприношения,  
поощрение к ним [других], аскеза,  
Щедрость, принятие даров, возлияние сомы —  
признаки веры.  
Когда служат призыванию богов, предписанному  
и аскезе,  
В постоянной готовности к искупительным жертвам, это  
называют стремлением к счастью.

Отсутствие желания познания — причина [действий], завершающихся [вкусением] «сладости» объектов чувств.  
Желание же познания есть источник мудрости созерцающих.

Единство, различность, вечность, также  
бессознательность,  
Тонкость, предсуществование следствия, «устойчивость»  
следует знать [как предметы] желания познания.

Желание познания — та функция Пракрити, благодаря которой осуществляется прекращение [действенности] причинно-следственных [связей]. Устойчивость, вера, стремление к счастью, отсутствие желания познания — четыре [установки сознания, ведущие] к закабалению, и одно [только] желание познания [ведет] к освобождению<sup>21</sup>. Так объяснены эти 5 источников действия.

(10) Затем [брахман] спросил: «А что такое 5 пран?»

Ответ: прана, апана, самана, удана и व्याна — вот 5 *пран* в теле тех, кто воплощается. При этом прана, обозначаемая как прана, «управляется» ртом и носом и называется так потому, что [производит] вдох и выдох. Прана, обозначаемая как апана, «управляется» пупом и называется «апана» потому, что уносит [жизненные силы] и идет вниз. Прана, обозначаемая как самана, «управляется» сердцем и называется «самана» потому, что равномерно направляет и объединяет [жизненные силы]. Прана, обозначаемая как удана, «управляется» горлом и называется «удана» потому, что идет вверх. Прана, обозначаемая как व्याна, «управляется» суставами и

называется «вьяна» потому, что разносит и распространяет [жизненные силы повсюду]. Так объяснены 5 пран<sup>22</sup>.

(11) Затем [брахман] спросил: «А что такое 5 *сущностей действия?*»

Ответ: это такие [аспекты эголизма как] «изменяющийся», «пламенный», «первозлемент», «связанный с логическим выводом» и «не связанный с логическим выводом». При этом «изменяющийся» осуществляет благие дела, «пламенный» — неблагие, «первозлемент» — «омраченные», «связанный с логическим выводом» — благие, но неразумные, «не связанный с логическим выводом» — неблагие и неразумные. Так объяснены 5 сущностей действия.

(12) Затем [брахман] спросил: «А что такое “*пятичленное*” незнание?»

Ответ: «темнота», «омрачение», «великое омрачение», «мрак», «крошечный мрак». При этом «темноты» и «омрачения» по 8 разновидностей, «великого омрачения» — 10, «мрака» и «крошечного мрака» — по 18.

[Незнание], называемое «темнота» — иллюзорное представление о 8 модифицируемых [началах], — Пракрити, Интеллект, Эголизм и пять танматр, — которые [на деле] не имеют природы Атмана, как об Атмане. Называемое «омрачением» — это то иллюзорное представление, которое возникает в связи с достижением таких совершенств, как [обретение] атомарного размера и т. д. Называемое «великим омрачением» — это когда возникает мысль: «Я освобожден» — при функционировании 10 объектов, звука и т. п.<sup>23</sup>, видимого и невидимого мира. Называемое «мраком» — это страдание, которое возникает вследствие непреодолимой ненависти к 8 совершенствам начиная с [обретения] атомарного размера и 10 видами обретенных объектов. Так объяснено «пятичленное» незнание<sup>24</sup>.

(13) Затем [брахман] спросил: «А что такое 28 неспособностей?»

Ответ: 28 неспособностей составляют 11 дефектов индрий с 17 дефектами интеллекта. При этом дефекты индрий обозначаются [как дефект] слуха — глухота, вкуса — нечувствительность, осязания — проказа, зрения — неразличение форм, обоняния — невосприятие запаха, речи — немота, рук — паралич, ног — хромота, органа испражнения — запор, органа

размножения — импотентность, ума — безумие. Таковы дефекты индрий.

17 дефектов интеллекта — противоположности удовлетворенности и достижения. Противоположности удовлетворенности следующие.

Предположение, что Прадхана не существует — [дефект, именуемый] «бесконечный». Также [убежденность: «Это» — я] при познании Атмана — «растворение в тамасе». Неразличение Эготизма [как начала] — «незнание». [Предположение], что не существует танматр как причины элементов — «не-дождь». Активность в приобретении объектов — «не благополучно переводящая». Активность же в охране [приобретенного] — «не благополучно переправляющая». Стремление к объектам, когда не замечается [их] преходящий [характер] — «не благополучно ведущее». Привязанность к [их] «вкушению» — асумаричика<sup>25</sup>. «Вкушение» [объектов], когда не замечается неизбежный [при этом] порок убийства — «всепревосходная вода». Так объяснены 9 видов недовольности как противоположности удовлетворенности.

Теперь противоположности достижений, называемые 8 не-достижениями. Когда множественность [всех начал представляется] единством проявления лишь материальных элементов, это [не-достижение] называется «не-переправляющее». Когда при слышании только [наставника, без размышления] понимается противоположное [смыслу наставления], это «не благополучно переправляющее». Когда даже у прилежного к слушанию и изучению по причине тупости или испорченности ложными учениями не [происходит] усвоение 25 начал, то это незнание «совершенно не-переводящее». У другого, который даже и отягощен страданием-от-себя, но из-за отсутствия беспокойства по поводу трансмиграции не стремится к знанию, наблюдается незнание, [именуемое] «беспечность». Аналогично два следующих [вида не-достижения] надо рассматривать как «не-радость» и «не-удача». Незнание же того, кто, будучи даже обучен другом, не располагает решительностью ума — параспарамасампа<sup>26</sup>. Когда же у несчастного знание не достигается по причине неудовлетворительного наставления или презрения [со стороны] учителя, это незнание — «не радующее». Так объяснены 8 видов не-дости-

жений как противоположности достижений, и, таким образом, закончено со [всеми] 28 видами неспособностей.

(14) Затем [брахман] спросил: «А что такое 9 видов удовлетворенности?»

Ответ: удовлетворенность того, кто, почитая Праkritи высшим началом [вместо Атмана], становится Безразличным, называется «ученая» или, [по-иному], «вода». Другой удовлетворен, рассматривая Интеллект как высшее начало — его удовлетворенность называется «поток». Третий полностью удовлетворен, почитая Эготизм высшим началом — его удовлетворенность называется «течение». Четвертый удовлетворен, решив, что танматры — как невоспринимаемые — высшее начало, его удовлетворенность называется «дождь». Таким образом, всего 4 [вида] внутренней удовлетворенности. В четырех [этих видах] удовлетворенности отсутствует освобождение — ввиду отсутствия [здесь] истинного знания. Внешних [видов, которые реализуются] в устраненности от объектов при наблюдении пороков в приобретении объектов, [их] защите, убыли, привязанности и нанесении вреда [живым существам] всего пять. Удовлетворенный уже тем, что он замечает пороки приобретения объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания — эта пятая удовлетворенность называется «хорошо переводящая». Другой, удовлетворенный тем, что замечает пороки защиты объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания — эта шестая удовлетворенность называется «хорошо переправляющая». Иной, удовлетворенный уже тем, что замечает пороки «вкушения» объектов, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания — эта седьмая удовлетворенность называется «хорошо направляющая». Иной, удовлетворенный уже тем, что замечает пороки привязанности к объектам, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания — это восьмая удовлетворенность называется сумаричика<sup>27</sup>. Иной, удовлетворенный уже тем, что отстраняется от [деятельности в мире], наблюдая, как ради приобретения наносят вред живым существам, даже встав на путь подвижничества, не освободится за отсутствием истинного знания — эта девятая удовлетворенность называется

«превосходнейшая вода». Так объяснены 9 [разновидностей] удовлетворенности.

(15) Затем [брахман] спросил: «А что такое 8 *достижений*?»

Ответ: когда благодаря размышлению возникает знание о мировых началах, диспозициях сознания и материальных элементах, то это первое достижение именуется «переводящее». Когда лишь благодаря слушанию [наставления] возникает знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов, то это второе достижение именуется «хорошо переправляющее». Когда благодаря [собственному] изучению возникает знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов, то это третье достижение именуется «выводящее». Когда знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания-от-себя, то это четвертое достижение именуется «улада». Когда знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания, [происходящего] от живых существ, то это пятое достижение именуется «удовольствие». Когда знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов возникает через устранение страдания от божеств, то это шестое достижение именуется «наслаждение». Когда знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов возникает через длительное общение с друзьями, это седьмое достижение именуется «радующее». Когда благодаря почитанию [учителя] возникает знание мировых начал, диспозиций сознания и материальных элементов, то это восьмое достижение называется «блаженное». Так объяснены 8 достижений.

(16) Тогда [брахман] спросил: «А каковы 10 *основных предметов учения*?»

Ответ:

Существование, единичность, объективность,  
предназначенность-для-другого, инаковость,  
бездетальность,  
Соединение, разъединение, множественность Пуруши,  
особое функционирование — устойчивость тела<sup>28</sup>.

Таковы 10 основных предметов учения [санкхьи].

Существование Пуруши устанавливается в [«Санкхья-карике» 17]: «Ввиду предназначенности составного для другого...» Существование Прадханы — в двух стихах [«Санкхья-карики» 15–16]: «Ввиду «измеренности» отдельных...» и «Причина есть Непроявленное...» Единичность [Прадханы] — в [«Санкхья-карике» 10]: «То, что имеет причину...» Объективность [Прадханы и ее манифестаций] — в [«Санкхья-карике» 12]: «Имеющие природу приятно-неприятного-оцепенения...» Предназначенность [Прадханы и ее манифестаций] для другого — в [«Санкхья-карике» 60]: «Разнообразными средствами услуживая...» Инаковость [Пуруши] — в [«Санкхья-карике» 11]: «Трехгунное, неотличное, объект...» Бездеятельность [Пуруши] — в [«Санкхья-карике» 19]: «И ввиду той противоположности...» Соединение [Прадханы и Пуруши] — в [«Санкхья-карике» 21]: «Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши...» Разъединение [их] — в [«Санкхья-карике» 68]: «Когда отделяется тело и, ввиду того что цель достигнута...» Множественность Пуруши — в [«Санкхья-карике» 18]: «Ввиду распределенности рождений, смертей и “инструментария”...» Особое функционирование [тела] устанавливается в [«Санкхья-карике» 67]: «...подобно вращающемуся колесу». Так объяснены 10 основных предметов учения [санкхьи]. Эти 10 и 40 ранее рассмотренных [разновидностей миропроявления] интеллекта, составляющие [вместе] 60 предметов учения, [образуют] «Шаштитантру»<sup>29</sup>.

(17) Затем [брахман] спросил: «А что такое “благосклонное” миропроявление?»

Ответ: «Благосклонное» миропроявление — возникновение внешних [объектов] из пяти танматр. Брахма, увидев те [чувства], происходящие от мысли, возникшими без «вместилища», создал из этих танматр «благосклонное» миропроявление<sup>30</sup>.

(18) Затем [брахман] спросил: «А что такое 14 видов живых существ?»

Ответ: 8 видов божеств — пищащи, ракшасы, якши, гандхарвы, [а также роды] Индры, Праджapati и Брахмы<sup>31</sup>, 6 видов животных — скот, птицы, звери, пресмыкающиеся, неподвижные объекты. Скот — это [все], начиная с коровы и кончая мышью, птицы — это [все], начиная с Гаруды и кончая комаром, звери — это [все], начиная с льва и кончая шакалом, пресмыкающиеся — это [все], начиная с Шеши и

кончая червем, неподвижные объекты — это [все], начиная с горы и кончая травинкой. 1 вид человека начинается брахманами и завершается чандалами:

Божественное [миропроявление] 8 видов, животное — 5 видов,  
Человеческое — 1 вида. Таково, кратко, миропроявление материальных элементов<sup>32</sup>.

(19) В связи с теми тремя миропроявлениями, что были [сейчас] кратко изложены, [брахман] спросил: «А что такое 3 вида миропроявления элементов?»

Ответ: тонкие [тела], рожденные от матери и отца, образованы из элементов. Индрии восприятия, пять пран, интеллект и ум составляют тонкое — тонкие тела, таков смысл. Рожденные от матери и отца — «шестислойные». При этом от матери волосы, кровь и плоть, от отца — жилы, кости, спинной мозг, таков шестеричный агрегат [обычного тела]. Образованные из элементов — это пять материальных элементов; в последние включаются [также] горшки и прочие [предметы]. Так объяснены 3 вида миропроявления элементов и «завершен» круг сансары.

(20) Затем (брахман) спросил: «А что такое 3 вида закабаления?»

Ответ: это закабаление «природное», «модифицированное» и «от жертвования». При этом «природное» закабаление — это «погружение» в Праkritи тех, что представляют себе 8 модифицируемых [начал] высшим [Атманом]. «Модифицированное» закабаление у тех, кто [хотя] и стал на путь подвижничества, [остаются] «мирскими», поработочены модификациями — индриями, привязаны к объектам, начиная со звука, не победили индрий и не достигли знания. Закабаление «от жертвований» у тех учеников, домохозяев, отшельников и аскетов, которые приносят дары [жрецам], побуждаемые заблуждением и чей ум поврежден вождением и омрачением. Так объяснены три вида закабаления. Сказано ведь:

Это закабаление «природным», также  
«модифицированным»

И, в-третьих, [закабалением] «от жертвований» названо<sup>32</sup>.

(21) Тогда [брахман] спросил: «А что такое 3 вида освобождения?»

Ответ: от приращения знания, от успокоения индрий и страстей и от исчерпания всего. От приращения знания, от успокоения индрий и страстей бывает исчерпание [последствий] заслуги и не-заслуги, а от исчерпания [последствий] заслуги и не-заслуги — изоляция. Сказано ведь:

Первое освобождение — через знание, второе —  
от исчерпания страстей,  
Третье же — от исчерпания всего, — так объяснены  
признаки освобождения.

(22) Что такое 3 вида источников знания?

Ответ: восприятие, логический вывод и слово авторитета. Таков трехвидовый источник знания. Теперь объясняется восприятие. Восприятие — это обнаружение пяти объектов индрий перед индриями. Логический вывод — это знание, возникающее при наблюдении выводного знака. Так, при восхождении облаков заключают о [будущем] дожде, [при виде] стаи цапель — о [близости] воды, по дыму — об огне. Вот что такое логический вывод. Предмет, который не устанавливается ни через восприятие, ни через логический вывод, устанавливается через слово авторитета. Например, [такие факты, как] «Индра — царь «богов», «Живут северные куру», «Имеется золотая [гора] Меру», «На небе нимфы»<sup>34</sup>. Эти предметы — Индра и прочие — не устанавливаются ни через восприятие, ни через логический вывод, [и только] Васиштха и другие риши сообщают, что есть Индра и т. д. Предание также есть [источник истинного знания]:

Кто прилежен в своем деле, лишен вожделения  
и ненависти,  
Наделен знанием и добрым поведением, известен как  
авторитет<sup>35</sup>.

Так сказано об этом трехвидовом источнике знания.

Теперь спрашивается, что, [собственно,] устанавливается посредством этого трехвидового источника знания? Ответ: подобно тому как в мире [все] вещи измеряются [своими] мерами — зерно прастхами, сандал весовыми мерами и т. д.,



так и начала мира, диспозиции сознания и материальные элементы «измеряются» [источниками знания].

(23) Порабощенный тремя страданиями брахман пришел искать прибежища у великого риши Капилы. Спрашивается тогда, что такое *3 вида страданий*?

Ответ: от себя, от живых существ и от небесных. При этом [страдание] от себя двойственное — телесное и умственное. Локализирующееся в теле — телесное, локализирующееся в уме — умственное. Телесным называется то, которое возникает в результате неравномерности ветров, желчи и флегмы в виде лихорадки, дизентерии, холеры, обморока и т. д. Желание, гнев, алчность, омрачение, безумие, зависть и т. д., а также разъединение с желанным и т. д. — [страдание] умственное. [Страдание] от живых существ — [страдание, обусловленное] живыми существами. Это страдание от людей, скота, зверей, пресмыкающихся и неподвижных объектов. [Страдание] от небесных существ исходит от небесных существ. То страдание, которое обуславливается холодом, жарой, ветром, ливнем, громом и т. д., есть [страдание] от небесных существ.

У брахмана, отягощенного этими тремя видами страдания, возникло желание познания. Желание познания — желание познавать, подобно тому как желание утоления жажды [означает] желание у жаждущего пить воду<sup>36</sup>.

Таково высшее знание в кратком изложении. Познав то, что [здесь изложено], избегают следующего рождения.

Это [то] учение великодушного великого риши Капилы,  
Узнав которое брахман [достиг] блага

и осуществления всего.

Этот «Свет постепенного [озарения]» изложен  
в [соответствии с] последовательностью

сутр санкхьи,

И надо знать, что здесь три сотни стихов

размером ануштубх<sup>37</sup>.

Здесь завершается комментарий к сутрам [санкхьи], именуемый «Шри-таттва-самаса».



## САНКХЬЯ-СУТРЫ САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ

### РАЗДЕЛ I

Почтив Винаяку, Вишну, Сурью, Сарасвати,  
Лакшми, Гангу и Махешану, приступаю к комментарию.

Поистине, человек приступает к изучению [средств] освобождения<sup>1</sup> вследствие [возникающей в нем] устраненности. Устраненность же бывает двух видов: от печали и подобных [эмоциональных состояний] или вследствие «убыли» пороков прежних рождений. Сказано ведь в шрути: «В тот день, когда станет равнодушным, пусть оставит мир»<sup>2</sup>. Но тот, кто занимается [этим] учением, освобождается посредством высшей устраненности<sup>3</sup>. Сказано ведь у Патанджали: «Устраненность — это осознание господства у того, кто равнодушен к объектам видимым и «слышимым». Высшая устраненность — равнодушие к гунам вследствие познания Пуруши»<sup>4</sup>. И вот, с целью дать наставление в этой высшей устраненности, сострадательный великий мудрец Капила, пожелавший извлечь мир [из состояния страдания]<sup>5</sup>, произнес, создавая учение об освобождении, первую сутру:

*Теперь окончательное прекращение трех видов страдания — окончательная цель человеческого существования (I)<sup>6</sup>.*

«Теперь» — в значении благословения, не в значении последствия [какого-либо] действия, ибо в таких [речениях] шрути как-то: «В день, когда...» — не выражается значение последствия [какого-либо действия]<sup>7</sup>. Кроме того, произнесение благословения уместно при начале [любого] действия, и слово «теперь» [вообще] употребляется при обозначении благословения:

Слова «Ом» и «теперь» — эти два вышли издревле,  
Пробившись через горло Брахмы, потому они оба  
благословенны.

*Три вида страдания* — [подразумевается] единство [страданий] телесного и ментального, поскольку [оба они] включаются в то, что от [самого] индивида. [Страдание] от живых существ причиняется скотом, птицами и т. д., [страдание] с неба — планетами, духами и т. д.

[Оппонент.] Но не прекратятся ли они и сами собой? Ведь страдания длятся [не более] одного-двух мгновений.

В связи с этим сказано: *окончательное*. Ведь подразумевается прекращение не отдельных страданий, но [всех] видов страданий [вообще]. Слово «окончательное» относится здесь к прекращению [всех] видов и будущих страданий. Добродетель, выгода, удовольствие, освобождение — цели человеческой жизни, но в связи с первыми тремя «окончательности» нет, ибо они преходящи и имеют природу счастья, порождаемого объектами чувств<sup>8</sup>. С освобождением же [все обстоит] не так, ввиду [его] вечности и того, что [оно] имеет природу света. Потому и сказано: «*Окончательная цель человеческого существования*».

[Оппонент.] Хорошо, пусть прекращение страданий будет целью человеческого существования, но все же ввиду того, что оно осуществимо видимыми, доступными средствами, кто же, будучи в своем уме, станет заниматься [тем, что] предлагает [ваше] учение — подавлением менталитета и т. д. — [тем, что] труднодоступно и реализуемо [лишь] посредством непрерывных усилий в течение многих рождений? Сказано ведь:

Если мед можно найти [в дереве] акка, какой смысл  
идти в горы?

Если желанный объект близко, кто будет употреблять  
усилие?<sup>9</sup>

А именно, для прекращения страдания телесного есть лекарства и т. п., для прекращения ментального — потомство, женщины, деликатесы и т. п., для прекращения страдания от живых существ — разнообразные [средства], обсуждаемые толкователями «Нитишастры»<sup>10</sup>, для прекращения

страданий с неба — умиротворяющие [обряды], драгоценные камни, заговоры и т. п.

На это ответ в следующей сутре:

*Не через видимые [средства], ибо наблюдается, что [страдание] даже по прекращении [своем здесь] возобновляется (2).*

Мы говорим, что целью человеческой жизни является не просто прекращение [наличного страдания], но прекращение [возможности самого его] возникновения. Ведь лекарства не дают гарантированного прекращения страдания и, даже если [оно] как-нибудь [на время] прекратится, нет гарантии, что не возобновится [вновь].

Даже если [здесь и] будет прекращение страдания, [здесь еще] нет цели человеческого существования, ибо такого рода противодействие [страданию] должно постоянно возобновляться.

На это [оппонент может] возразить:

*«[Такое прекращение страданий] будет [также] целью человеческого существования ввиду того, что усилия противодействовать [им] подобны ежедневным усилиям противодействовать голоду» (3)*

Подобно тому как цель человеческого существования наличествует у того, кто ежедневно насыщается разнообразными яствами, чтобы противодействовать голоду, так [наличие] этой цели постоянно [выявляется] и из возобновляемого противодействия страданиям посредством лекарств и т. п.».

Теперь [сутракарин] высказывает [собственную] точку зрения:

*Поскольку [видимые средства применимы] не всегда, а когда и применимы, не дают окончательного [результата], они отвергаются искусными в дискурсе (4)*

Врачи и прочие доступны не всегда и не везде, и даже когда доступны, не обеспечивают окончательного прекращения трех страданий. Неизбежно ведь возобновление страсти и прочих [аффектов] ввиду «привязанности» последних к телу, ибо не наблюдается, чтобы обладающий телом был счастлив. Потому подобная цель человеческого существования рассудительными отвергается, принимается же та, о которой наставляет [наше] учение.

Предлагается и другая аргументация:

Также ввиду превосходства освобождения — в соответствии с положением шрути о превосходстве его над всем (5)

Или по-другому: [в самих уровнях] прекращения страданий наблюдается превосходство одного над другим, освобождение же превосходит [их] все — ввиду того что [оно] вечно, единично и идентично разрушению всех страданий.

Но нет такой системы философии<sup>11</sup>, где освобождение не считалось бы целью человеческого существования, как верно и то, что освобождение не сводится только к прекращению страданий посредством лекарств и т. п. Поэтому ваша доктрина совпадает с нашей<sup>12</sup>. Потому сказано:

*И нет различия в обеих [позициях] (6)*

Утверждением собственной позиции опровергается чужая, не иным образом. Сказано ведь:

Где общая ошибка [в двух мнениях], там одинаковое [их] опровержение.

Один не вопрошается [другим] при обсуждении такого вопроса<sup>13</sup>.

Так, значит, наставление о средствах достижения освобождения [релевантно] по отношению к тому, кто закабален по природе, или [дело обстоит] по-другому?

*Предписание о средствах освобождения не [релевантно] по отношению к тому, кто закабален по природе (7)*

Ввиду того, что из гибели собственной природы должна следовать гибель собственной сущности. Сказано ведь:

На деле нет ни закабаления, ни, при его отсутствии, освобождения.

И то и другое создается иллюзией и суть ничто<sup>14</sup>.

[Сутракарин] подтверждает свое [положение]:

*Ввиду неустранимости собственной природы [предписание об освобождении] было бы неавторитетным — как неосуществимое (8)*

Если бы закабаление было по природе вечным [и, следовательно], неколебимым, [предписание] осуществить это устранение было бы нереалистичным.

[Оппонент.] Но кто-то ради обмана может учить и о невозможном — например, что на кончике пальца [размещается] стадо слонов.

Ответ:

*Нет предписания о наставлении в невозможном: даже если и будет [подобное] наставление, [оно] не [будет настоящим] наставлением (9)*

[Это] ясно<sup>16</sup>.

[Теперь учитывается] возражение:<sup>17</sup>

*Если [возразить:] «Как в случае с белой тканью или с семенем (10)*

Наблюдается и устранение собственной природы — например, белизна ткани [устраняется] благодаря краске и т. д., а способность семени к произрастанию [посредством огня]».

[Сутракарин] излагает [собственную] точку зрения:

*[Поскольку речь идет] о манифестации и сокровенности возможного, нет наставления о невозможном (11)*

Исходя из утверждения [доктрины] предсуществования следствия [в причине], белизна ткани не гибнет, но только подавляется краской и посредством стирки выявляется вновь. И семя не гибнет вследствие прорастания, но [только] «подавляется», и его прорастание не наблюдается по разным причинам, благодаря несходству вещи<sup>18</sup>.

[Оппонент.] Но пусть Атман не будет закабален по природе, а будет закабален посредством времени.

Ответ:

*Не временем, ибо вездесущий и вечный соотносен со всем (12)*

Это [возражение] было бы верным, если бы Атман когда-то был связан со временем, а когда-то нет. [Но оно неверно] ввиду того, что вездесущий и вечный [Атман] соотносится с любым [временем]. *Вечный* — поскольку соотносится с любым временем; *«Вездесущий»* — [это обозначение] добавлено в связи с рассмотрением нижеследующих сутр.

[Оппонент. Тогда Атман] может быть закабален посредством пространства.

Ответ:

*Не пространством, по той же причине (13)*

Поскольку вездесущий и вечный пространством не ограничен.

[Оппонент. Тогда Атман] может быть закабален условиями.

Ответ:

*Не условиями, ибо они свойства тела (14)*

Они — условия. Ибо свойства тела — эллиптическая конструкция; самое главное, что [Атман не закабалется] ввиду [его] неизменности<sup>19</sup>.

[Оппонент.] Но и Атман должен быть [связан с какими-то] условиями.

Ответ:

*Этот Пуруша ни с чем не связан* (15)

«Этот Пуруша ни с чем не связан» — [речение] шрути<sup>20</sup>, против него [в таком случае] выдвигается возражение.

[Оппонент. Тогда Атман] может быть закабален действиями.

Ответ:

*Не действиями, ибо [они] суть свойства другого и [тогда будет] чрезмерное «распространение»*<sup>21</sup> (16)

Ввиду того что Атман лишен качеств, ему не могут быть присущи действия.

[Оппонент.] Но [он] может быть закабален действиями как свойствами [чего-то] другого.

[Ответ.] Это несообразно. На одну вещь не могут распространяться свойства другой, [иначе] разнообразие вселенной [окажется] под угрозой<sup>22</sup> и [будет] чрезмерное «распространение». Необходимо будет допустить повторное закабаление даже освобожденных, ибо [сама] «инаковость» [в обоих случаях] одинакова.

[Сутракарин] приводит [и] другой контраргумент:

*Если [у кого-то] свойства другого, невозможно многообразие опыта* (17)

Можно наблюдать, что одни счастливы, а другие несчастливы. И при безначальности сансары нельзя [допустить], чтобы кто-то не совершил действий, чреватых удовольствием или страданием. Если же [эти] результаты получаются посредством [того, что есть] свойство другого [начала], все будут [одинаково] счастливы или несчастливы.

[Оппонент.] Но как раз Пракрити могла бы быть регулятором [при ситуации, когда] свойства одного дают результаты для другого: закабален должен быть [тот] Пуруша, по отношению к которому она действует.

В связи с этим сказано:

*Если возразить, [что закабаление] обуславливается Пракрити, [это будет] неверно, ибо она также зависима* (18)

Ввиду вездесущности Пракрити и [ее] контакта с каждым Пурушей «регуляция» [закабалений и освобождений] должна зависеть от действий, потому и она подчинена действиям [индивида]. Соответствующая ошибка [уже] обсуждалась<sup>24</sup>.

[Оппонент.] Но если закабаление Атмана не обусловлено ни Пракрити, ни чем иным, ни собственной [его] природой, то и наставление об освобождении бессмысленно.

Ответ:

*У того, кто по природе вечен, чист, разумен и освобожден, нет связи с этим без соотнесенности с тем*<sup>25</sup> (19)

Чист — не связан с гунами, разумен — чистый [как кристалл], связь с этим — с закабалением, без соотнесенности с тем — без соотнесенности с Пракрити. Без неведения у Атмана никогда не было бы закабаления, но вследствие неведения [у него] ошибочное мнение о [своей] закабаленности. И это как раз то, что должно быть устранено наставлением [в нашем] учении.

[Ведантист.] Но пусть это закабаление будет обусловлено [космическим] Незнанием.

Ответ:

*Не от Незнания, ибо невозможна связанность посредством того, что не существует* (20)

Незнание ведь есть либо предшествующее небытие знания, либо последующее его небытие. В любом случае [оно] есть [нечто] не-сущее. А связи сущего Атмана с не-сущей [вещью] невозможна. Потому [выражение:] «Закабаление — от Незнания» только словоупотребление, не истина.

[Ведантист.] Но пусть Незнание будет вещью хотя и отличной от знания, но реальной.

Ответ:

*Если [оно] сущее, [ваша] доктрина «падает»* (21)

По вашему [учению] если бы Незнание было сущим, то, ввиду невозможности [его] прекращения, освобождения не было бы [ни у кого]. У недуалистов Незнание не является реальным. У дуалистов же наставление [об освобождении] было бы бессмысленно ввиду того, что прекращение реально сущего — как безначального — невозможно<sup>26</sup>.

[Сутракарин] приводит [и] другой контраргумент:

*И неизбежен дуализм разнородных [первоначал]* (22)



Если Незнание [есть нечто] реально существующее и безначальное, тогда [оно] не отлично от вечного Атмана. При отличии [же] его от Атмана [неизбежен] дуализм разнородных [первоначал].

[Ведантист.] Но та же ситуация [будет] и с другими вещами. Незнание же [имеет ту особенность], что, будучи даже безначальным, [когда-то] прекратится.

*Если же [утверждать наличие] обеих взаимопротивоположных характеристик (23)*

Незнанию [можно приписать согласно ведантистам] взаимопротивоположные характеристики, [оно будет] и безначальным, и, поскольку прекращается, наделено предшествующим небытием<sup>27</sup>.

Ответ:

*[Это будет] неверно, ибо подобная вещь невообразима (24)*

Нигде никто никогда подобную вещь вообразить не мог.

[Вайшешик.] Если так, [как вы говорите], то куда отнести Праkritи и другие [ваши начала], не включаемые в шесть категорий?

Ответ:

*Мы не придерживаемся шести категорий<sup>28</sup>, подобно вайшешикам (25)*

[Это] ясно.

[Вайшешик.] Но если категории не исчислены, то как [вы утверждаете], что имеются [именно] 25 категорий?

Ответ:

*Даже [если] не [настаивать] на исчисленности, не [следует] допускать несуразное, иначе будем подобны детям или безумным (26)*

Мы не придерживаемся шести категорий, но [не принимаем и] то, что не обосновано аргументами. В противном случае будем подобны детям или безумным. Сказано ведь:

[Даже] на основании авторитета великие боги  
с неба не падают:  
Разумное лишь принимается мною и другими,  
подобными тебе.

[Теперь сутракарин] отвергает позицию буддистов:

*Неверно и то, что его [закабаление] обуславливается безначальным воздействием объектов (27)*

Его — Атмана — закабаление может быть обусловлено безначальными «отпечатками» объектов<sup>29</sup>. Для нас, ввиду отсутствия [реального] контакта Атмана с «отпечатками», закабаление [указанным образом] не произойдет. [Но исходя и] из буддийского рассуждения, кто [же будет] по причине отсутствия и перманентного Атмана и из-за отсутствия [вследствие этого] достаточной устойчивости [этих] «отпечатков», закабален?

[Буддист.] Закабаление может быть у «серии Атмана»<sup>30</sup> благодаря серии «отпечатков» вследствие воздействия внешних предметов.

Ответ:

*Внешнее и внутреннее не находятся в соотношении того, на что воздействуют, и того, что воздействует — ввиду «пространственного» разделения, как у жителей Шругхны и Паталипутры (28)*

Если возразите, что отношение того, на что воздействуют, и того, что воздействует, наблюдается также [в случае] с солнцем и сосудом с водой, [мы ответим, что] там [реальное] воздействие от контакта с лучами, а здесь подобный контакт отсутствует. Если же возразите, что [контакт осуществляется] посредством [самих] «отпечатков», то это будет неверно, ибо, как [этот] контакт осуществится при отсутствии [самой] деятельности?<sup>31</sup> Если обладатель «серии [Атмана]» отличен от [самой] «серии», то конец вашей доктрине. Если же не отличен, то все равно [он] должен что-то делать [ради продолжения «серийности»]. А если ничего не делает, то какая польза от [подобной] несуществующей вещи?

[Буддист.] Хорошо, пусть «отпечатки» и не воздействуют на то, что внутри. Но воздействие может осуществляться, при вездесущности Атмана, вследствие его контакта с каким-то фрагментом пространства<sup>32</sup>.

Ответ:

*Для обоих не будет различия, если воздействие «локализуется» (29)*

Для сторонников одного Атмана — поскольку воздействие [должно] оказываться [на него] всегда — освобождения не будет, потому нет различия [закабаления и освобождения]. Для сторонников множественности Атмана, — поскольку все [они должны] контактировать со всеми объектами, —

одно восприятие возникает [у каждого Атмана] одновременно, и потому различия также [не будет]<sup>33</sup>.

[Сутракарин] учитывает [новое] возражение:

*Если же [возразить], что в силу невидимого (30)*

Хотя вследствие повсеместного контакта восприятие [также становится] повсеместным, все же восприятие обуславливается невидимым как своей причиной. Поэтому восприятие не будет одновременным.

[Сутракарин] приводит контраргумент:

*То поскольку то и другое, [деятельность и «вкусение»,] не относятся [у вас] к одному времени, [между ними] нет отношения «благодетельствованного» и «благодетеля» (31)*

[Это] понятно.

[Сутракарин] конструирует [новое] возражение [буддиста]:

*Если же [возразить], что как в случае церемонии, [совершаемой] для сына (32)*

Подобно тому как посредством церемонии для потомства и т. д. [еще] не существующему сыну оказывается благодеяние через освящение, так будет и в данном случае.

[Сутракарин] выражает [собственную] точку зрения:

*То ведь [у вас] при этом отсутствует единый перманентный Атман, который освящался бы посредством церемоний для плода и т. д. (33)*

Атман — безначальный, вечный, чистый, сознательный. [Лишь] в связи с ним возлияние масла [в огонь] и прочие церемонии могут быть оправданы.

[Буддист] утверждает, что Атман не перманентный и не сознательный:

*Мгновенность — из невозможности [констатировать] перманентное следствие (34)*

Быть — значит быть результативным<sup>34</sup>, а это [свойство] с необходимостью исчерпывается [возможностями] поэтапно-сти и одновременности. Они же нерелевантны по отношению [к тому, что] не мгновенно. А это и вынуждает нас принять мгновенность<sup>35</sup>.

[Сутракарин] опровергает [это высказывание]:

*Неверно, ибо [это] опровергается узнаванием (35)*

Положение об «устойчивости» [вещей] подтверждается уже аргументами, [обосновывающими связь] действенности с наличием сопутствующей причины. [Другое] опровержение

[позиции буддистов] следует из бесспорного узнавания: «Это — то самое», единодушно признаваемого всеми учителями<sup>36</sup>. Это [уже] было подробно рассмотрено в другом месте и потому здесь не обсуждается.

[Сутракарин] приводит [и] другой контраргумент:

*И противоречит шрути и рассуждению (36)*

Согласно шрути «есть Пуруша, вкушающий плоды в других рождениях». По рассуждению же, кто поистине будет стараться об осуществлении действия, если оно не дает результатов?<sup>37</sup>

[Буддист.] Но наблюдается, что сострадательные действуют и без ожидания [результатов].

Это неверно, ибо и в данном случае [они] своим благодеянием приобретают заслугу, и даже если [у них] нет намерения [заслужить плоды] добродетели, наличествует средство достижения освобождения.

[Сутракарин] приводит еще один контраргумент:

*И потому что пример неубедителен (37)*

Поскольку все [в вашем рассуждении] относится к тому, что [как раз] требуется доказать, [у вас] нет конкретного примера<sup>38</sup>. А если что-то не относится [к доказываемому], то это как раз [и будет] перманентное [существование].

[Буддист.] Но «мгновенность» [по нашему примеру] может быть обоснована и другими аргументами.

[Ответ.] Однако и в этом случае пример не будет убедительным<sup>39</sup>.

В связи с тем, что как раз при допущении мгновенности результативности не будет, [сутракарин] сказал:

*Отношения причины и следствия нет у двух [вещей], возникающих одновременно (38)*

*У двух [вещей], возникающих одновременно* — подобно левому и правому рогам [коровы], — у того, что характеризуется через [самое] себя и его результат<sup>40</sup>. Об этом говорилось неоднократно.

[Буддист.] Но отношение причины и следствия может означать просто [последовательность] существующего раньше и позже<sup>41</sup>.

Ответ:

*Поскольку при устранении предшествующего отсутствует и последующее (39)*

Было бы так, [как вы говорите], если бы [последующее] получало [что-то от предшествующего]. Но это-то и невозможно при [допущении доктрины] мгновенности<sup>42</sup>.

[Сутракарин] поясняет это:

*Неверно и потому, что пока существует, то, ввиду отсутствия другого, оба «разведены»* (40)

Ввиду отсутствия следствия во время «манифестации» причины и следствия и, [значит,] «разведения» обоих, причинно-следственного отношения не будет<sup>43</sup>. Потому вам надо распрощаться и с [вашей доктриной] результативности, и с [самими] выражениями: «Это — причина» и «Это — следствие».

[Буддист.] Но и существование причины в [то] время, когда [появляется] следствие, бессмысленно. [Бытие причины] может быть [определено] простым присутствием в прошлом.

Ответ:

*Если [причина] только предшествует [следствию], определенности нет* (41)

[Ваша причина принадлежит] к иной континуальности, [чем следствие], или к той же? Если к другой, то [будет] чрезмерное «распространение»<sup>44</sup>. Если к той же, то [будет] бессвязное исчезновение [причины до следствия]. И ввиду того, что [ситуация] та же, что и с другой континуальностью, определенности не будет<sup>45</sup>. А то, что связанности нет, установлено [вами же].

[Буддист.] Но наблюдается, что и не-сущее [может быть] причиной. Например, [когда] буйвол погибает после выстрела охотника, [который только] после того, как [тот] пронзен стрелой, [становится] причиной смерти [животного].

Это неверно, ибо и в данном случае [у охотника будет] связь со смертью [животного] посредством действия.

[Итак, буддист] сказал, что закабаление — от воздействия внешних предметов. Теперь [сутракарин] опровергает [буддиста]-виджнянавадина, для которого внешних вещей нет, поскольку мир состоит из [одного] сознания:

*Не одно сознание, ввиду восприятия внешнего* (42)

Не одно сознание [есть] мир. Иначе [у нас] было бы представление «Я — горшок» вместо «Это — горшок»<sup>46</sup>. Если скажете, что [данное представление возникает] от особого «отпечатка», то ввиду отсутствия как раз «отпечатка» горшка,

вследствие отсутствия внешнего [предмета], как [возможно это] особое [представление]? И что будет причиной [этого] «отпечатка» — просто «отпечаток» или «отпечаток» [чего-то] внешнего? Если считать, что «отпечаток» [чего-то иного], то, поскольку [это] иное [должно быть сущим], оно и будет внешним предметом.

[Буддист-виджнянавадин.] Но внешнего предмета нет, поскольку нет целого, отличного от частей, или, [по-другому], поскольку единство целого и частей воспринимается ввиду [их] идентичности.

Целое смещается, если части смещаются, но если смещаются малые части, целое не смещается. [При наблюдении же,] что не смещается, по причине [необходимости приписать им] различные атрибуты, [целое и части] различаются и нет единства. Равным образом могут быть представлены и другие возражения [против их единства], как-то, [что часть может] окрашиваться, покрываться или занимать определенное место в отличие [от целого]. Но пусть целое и не [отлично от частей], все равно внешний предмет отрицать нельзя, ибо воспринимается «массивность» агрегата атомов.

[Буддист-виджнянавадин.] Неверно, ибо атомы выводятся из целого [как их] следствия. При отсутствии же последнего как можно заключить [об атомах]? Поскольку же атомы внечувственны, а [их] агрегаты не [могут] ничего добавить [к начальным компонентам], представление об их «массивности» ложно, и мир, следовательно, — только сознание<sup>47</sup>.

На это отвечаем, [что сказанное ложно] ввиду различия между частями и целым. Вследствие их различности целое не «колеблется», когда «колеблется» [какая-то его] часть, но только когда «колеблется» большая часть [его компонентов]. То же заключение можно сделать в связи с окрашенным и неокрашенным и т. д. Потому и утверждается [наличие] внешнего предмета. Если же считать, что [причиной представления является] сам же «отпечаток», [все] должно восприниматься [всегда]<sup>48</sup>.

[Буддист же] шуньявадин утверждает, что поскольку восприятие без объекта не наблюдается, а объекта нет, то нет и восприятия:

*Поскольку этого нет, из-за отсутствия того, [все] пуста*  
(43)

Ввиду отсутствия восприятия по причине отсутствия объекта — пустота. Если же [возразить, что сознание] имеет объектом [само] себя, то это будет противоречить [соотношению] субъекта и объекта<sup>50</sup>.

*Реальность — пустота, бытие исчезает, ибо исчезновение — свойство вещей* (44)

Если реальность имеет природу бытия, то при исчезновении бытия исчезает реальность и нет освобождения. *Ибо исчезновение — свойство вещей*, [означает] необходимость исчезновения вещей.

[Сутракарин] отвечает:

*[Это лишь] простое отрицание неразумных* (45)

[Когда утверждается], что небытие не исчезает, это только декларация, не истина, неразумных — не знающих [философских] систем. [Это не истина] ввиду того, что наблюдается исчезновение предшествующего небытия и неуничтожимость бытия при допущении предсуществования следствия [в причине]. Даже при употреблении [вами] слова «исчезновение» [в значении] ухода Пракрити и Пуруша не уничтожаются.

[Буддист-шуньявадин.] Значит, небытия вообще не существует? Зачем тогда рассуждать о его исчезновении или неуничтожимости?

[Существует, ибо иначе] как же мы знаем, что на земле нет горшка? Если отправляемся [при этом] от земли, то даже при наличии горшка неизбежен вывод о его отсутствии, ибо земля [сохраняет] идентичность. Если же знаем об отсутствии [горшка], отправляясь от обнаженной [поверхности] земли, и [считаем, что], когда есть горшок, она не обнаженная, то [эта] обнаженность [земли] будет ее сущностью или чем-то отличным от нее? Если сущностью, то и при наличии горшка эта [обнаженность] будет сохраняться и должно быть восприятие небытия [горшка]. Если же чем-то отличным, то это и будет небытием<sup>50</sup>.

[Буддист-шуньявадин<sup>51</sup>.] О небытии говорят в связи с обнаженностью земли. Когда же горшок присутствует, то обнаженность [земли] отсутствует. Что же позволяет говорить о небытии?

Это неверно. Обнаженность [эта означает] количественную единичность [объекта] или нет? Если означает, то [она] присутствует в земле и при наличии горшка. Если же нет, то

как раз [признается] небытие, ведь если нет разнородности в объектах, то нет ее и в познании<sup>52</sup>.

[Буддист-шуньявадин.] Но если нет связи у сущего с не-сущим, как познать не-сущее? Если познание «Это — горшок» связано с присутствием и отсутствием [объекта в поле] органа чувств, то и знание об отсутствии [чего-то] должно иметь [ту же] причину<sup>53</sup>.

Причина определяется из наблюдения следствия, а наблюдаемое следствие отрицать нельзя<sup>54</sup>. К тому же, поскольку мы не сторонники определенного [набора] категорий, [мы допускаем] какой-то род связи, [обуславливающий восприятие не-сущего] — какой нам [от этого] ущерб? Потому небытие [можно считать] установленным.

[Сутракарин предлагает] еще один ответ:

*Это также, поскольку разделяет судьбу двух [других] доктрин (46)*

*Это также* — учение о пустоте, *поскольку разделяет судьбу доктрин* мгновенности и «только-сознания», должно быть отвергнуто. Подобно тому как [доктрина] мгновенности опровергается узнаванием [предмета] при восприятии, а [доктрина] «только-сознания» восприятием внешних предметов, так и эта доктрина пустоты опровергается, поскольку все вещи познаются посредством восприятия<sup>55</sup>.

[Сутракарин] предлагает и другой контраргумент:

*В обоих случаях нет места для цели человеческого существования (47)*

Если пустота — небытие, какой же разумный будет трудиться ради небытия? И само «положительное» выражение: «Освобождение — цель человеческого существования» обесмысливается. Если же пустота [у вас] отлична и от бытия, и от небытия<sup>56</sup>, то, поскольку такая реальность [человеческому] наблюдению недоступна, она также не может быть целью человеческого существования.

В целях опровержения шуньявадина [сутракарин] приводит воззрение джайна, [согласно которому] Атман соразмерен телу:

*Неверно, ввиду особого движения (48)*

Пустота — не реальность, ввиду отсутствия движения у [того, что] пусто. О движении же [Атмана] известно. Сказано ведь в шрути:



Яма с силой выгашил Пурушу величиной с палец<sup>57</sup>. [Также] «Из-за порока идет в ад», «Благодаря добродетели идет на небо», «Благодаря знанию достигает мира Брахмы».

Это [учение также] опровергается:

*Ввиду невозможности этого для недвижимого* (49)

[Это] понятно.

О [самой же] не подвижности [Атмана] сказано:

*При ограниченности, как в случае с горшком и т. п., должны быть те же свойства, [потому это] ложное учение* (50)

Горшки и т. п. ограничены и [потому могут быть] движимы. Но, поскольку [Атман по-вашему] должен разделять их свойства, а значит, и уничтожимость, это учение ложное. Более того, [Атман] должен был бы также состоять из частей, ибо при трансмиграции должен, принимая размеры то слона, то червя, сужаться и расширяться, а потому быть не вечным.

[Джайн.] Но тогда [вы] в противоречии с такими [речениями] шрути, как «Яма с силой...»

Ответ:

*Положение шрути о движении [надо понимать] в связи с дифференцирующими факторами<sup>58</sup> – как с пространством* (51)

Как представление о том, что пространство в горшке движется, когда движется [на самом деле] горшок, [опирается] на конкретное «ограничение» [пространства] в виде горшков и т. п., так и представление, что Атман движется, [опирается] на дифференцирующие факторы [в виде] тела и т. п.

[Джайн.] Но зачем нам «ограничения», если различие [закабаленного и освобожденного] может быть благодаря различию дел?

Ответ:

*И не посредством действий, ибо [они] не составляют его свойств* (52)

Было бы так, [как вы говорите], если бы действия были свойствами Атмана, но у него нет никаких свойств ввиду [его] бескачественности.

[Джайн.] Так пусть дела и будут его свойствами, что противоречит этому?

Ответ:

*То, что [будет] противоречие с положением шрути о бескачественности и т. д. (53)*

«Этот Пуруша не связан [ни с чем]»<sup>59</sup> — с этим [речением] шрути будет противоречие.

[Джайн.] Пусть [это] и не свойство Атмана, но определенное движение может быть [связано с действиями] как свойствами другого [начала] ввиду того, что Атман как вездесущий связан со всем<sup>60</sup>.

Ответ:

*При [допущении] наличия [у одного] свойств другого — чрезмерное «распространение»<sup>61</sup> (54)*

Ввиду «безразличности» связи со всем неизбежно закабаление даже освобожденного Атмана<sup>62</sup>.

[Джайн.] Но вы также [признаете] «распределенность» добродетели и порока, [ведь] у закабаленного наблюдается деятельность ради освобождения. Потому ваше учение [здесь] совпадает с нашим, следовательно, [у нас] нет разногласий.

Ответ:

*Даже при [допущении] ассоциации согласия нет, ввиду [признания] неразличения (55)*

Даже при [допущении] ассоциации [Атмана] с добродетелью и пороком [наши учения] различаются, ибо [мы признаем] неразличение [как причину закабаления]. Если бы связь Атмана с добродетелью и пороком была [признана нами] действительной, [наши учения] были бы одинаковы, но поскольку вы воображаете связь Атмана с ними по причине неразличения [истины], то где же согласие?

[Джайн.] Пусть закабаление и от неразличения, но [мы] согласны в признании добродетели в качестве средства разрушения неразличения. В противном случае [следует признать] непреодолимость закабаления.

Ответ:

*Устранение его [зависит] от определенной причины — как и тьмы (56)*

Когда что-то признано причиной чего-то на основании соприсутствия и соотсутствия<sup>63</sup>, то при отрицании этого уже ни на что нельзя положиться. Как свет [пригоден] для устранения тьмы, так и различение — для прекращения неразличения. Какой ущерб [нашему учению], если добродетель

служит различению, даже при том, что она происходит от Пракрити?

Но что же такое тьма? Некоторые полагают, что она — небытие. Это неверно, ибо [она] воспринимается как нечто «положительное»<sup>64</sup>. Далее, если признавать [ее] небытие, то [какое это будет] небытие света — предшествующее или последующее? Если предшествующее, то подобно тому как при возникновении горшка уничтожается предшествующее небытие горшка, так и при появлении света будет представление, что устранено предшествующее небытие света. Но поскольку нынешний свет есть предшествующее небытие будущего света, то темнота окажется неустранимой. Если же [речь идет] о небытии последующем, тогда, вследствие неустранимости [тьмы] при новом свете, будет неизбежно восприниматься и тьма, как при возникновении нового горшка остается небытие «погибшего» горшка. Небытие взаимное существует только между сущими [вещами]. Небытие же абсолютное [здесь] не следует предполагать ввиду его «ложности»<sup>65</sup>. Как сказано:

Темнота — не отсутствие света, как признано старцами,

Из пуран известно, что чернота — свойство тени.

С удаленностью от светильника больше или меньше

подвижна

Тень, «сопровождающая» тело, что возможно лишь при  
[ее] «вещности».

Положение о том, что темнота — бытие, следует из [ее] воспринимаемости, [которая возможна лишь] при наличии [ее как] сущего.

[Оппонент.] Но [любая] вещь воспринимается при наличии света, как же восприятие [тьмы] возможно при его отсутствии?

Ввиду простого отличия [этой вещи от других]. Как сова видит, не нуждаясь в свете, так, [возможно,] и восприятие темноты независимо от света по причине особенности [этой] вещи. Потому она — особый свет, передаваемый и воспринимаемый там, где [обычный свет] отсутствует. Некоторые считают ее еще одной субстанцией. Как сказано:

Темнота подвижна, черна, различаема как близкая

или дальняя:

Ее можно отличить от девяти ввиду отличности  
[ее] свойств<sup>66</sup>.

Но пусть она будет качеством или субстанцией, наше учение это не ущемляет, ибо мы не придерживаемся определенного [набора] категорий. Утверждаем только, что небытия нет<sup>67</sup>.

[Оппонент.] Сказано было, что освобождение — от различия. Но у нас есть различие горшков, ткани и т. п., значит, мы уже свободны?

Ответ:

*Ввиду того, что неразличение [всего] остального от неразличения Прадханы, по прекращении этого [неразличения] прекращается [все]. (57)*

Корень всего — Прадхана. От неразличения ее [отличия от Пуруши] возникает неразличение и других [вещей]. Будут ли они отличаться друг от друга или нет, не это [обуславливает] закабаление или освобождение, но [только] различение или неразличение Прадханы. Потому *по прекращении этого* — по прекращении неразличения [отличия] Прадханы [от Пуруши] *прекращается* неразличение *всего*.

[Оппонент. Пусть освобождение — от различия, это [различение] связано с Атманом или нет? Если связано, то конец неизменяемости Атмана<sup>68</sup>, если не связано, то [у вас] чрезмерное «распространение»<sup>69</sup>.

Ответ:

*Только словесное выражение, не истина, ибо [то] пребывает в менталитете (58)*

«Связано с Атманом» — это словесное выражение, не истинная связь. Ввиду того, что даже при отсутствии [реальной] связи различение локализуется в менталитете, по причине близости Атмана к менталитету [возникает] иллюзия, что различение [локализуется в Атмане]. Это будет объяснено ниже.

Но пусть различительное знание будет [уже] от слушания [наставления], зачем еще непосредственное знание, достижимое трудами, [совершаемыми] во многих рождениях?

*[Неразличение] не устраняется от [одного] рассуждения без непосредственного знания, как в случае с заблудившимся (59)*

[Это] понятно<sup>70</sup>.

[Оппонент.] Вы утверждаете, что наличествуют Пракрити и прочие [начала], которые начиная с Великого суть последовательные модификации [первоначала]. Но [все] это ненаблюдаемо.

Ответ:

*Невоспринимаемое постигается посредством выводного знания — как огонь [выводится] через дым (60)*

Было бы так, [как вы говорите], если бы восприятие было единственным источником знания и не было бы [таких, как] логический вывод и прочие. [Но вы неправы], поскольку Пракрити и другие [начала], даже будучи невоспринимаемы, устанавливаются на основании вывода по аналогии.

О порядке мирозидания начиная с Пракрити<sup>71</sup> сказано:

*Пракрити — равновесие саттвы, раджаса и тамаса. Из Пракрити — Великий, из Великого — Эготизм, из Эготизма — пять танматр и обе [группы] индрий, [затем следуют] массивные элементы, [известен также] Пуруша. Такова «серия» 25 [начал] (61)*

Хотя Пракрити — равновесие трех [гун], слово «пракрити» условно применяется и к каждой [из них] по отдельности<sup>72</sup>. Великий — это интеллект, Эготизм — это примысливание себя, пять танматр — это звук, осязаемость, форма, вкус, запах. Обе [группы] индрий — внешние — пять индрий действия, именуемые [индрией] речи, работы, ходьбы, испражнения и размножения, а также пять индрий восприятия, именуемые [индрией] слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния и внутренняя [индрия] — ум. Массивные элементы — это пространство, ветер, огонь, вода, земля. Последние надлежит знать как возникающие из пяти танматр. [Слово] «массивные» подразумевает также понимание [танматр] как тонких элементов. Пуруша [включен в список] ради полноты исчисления, а не в связи с порядком мирозидания, ибо Атман вечен.

С целью [продемонстрировать] выведение причин из следствий предлагается «инверсия» [изложенного выше порядка начал]:

*Через массивные [элементы познаются] пять танматр (62)*

*Через массивные — пять элементов как следствий, кото-*

рые, в соответствии с различием саттвы, раджаса и тамаса, обнаруживаются в [состояниях] спокойствия, «устрашения» и омрачения, познаются пять танматр.

*Через них же вместе с внешними и внутренней [индрийей] – эготизм (63)*

*Через них – пять танматр как следствия вместе с внешними и внутренней индриями познается Эготизм.*

*Через него – внутренний «инструментарий» (64)*

*Через него – через Эготизм как [его] следствие познается внутренний «инструментарий» – Интеллект.*

*Через него – Пракрити (65)*

*Через него – начало Великого как следствия познается Пракрити.*

*Из того, что агрегат [существует] ради другого – Пуруша (66)*

Пуруша не познается через Пракрити как [ее] следствие, ибо Пракрити вечна, а Пуруша не может быть причиной, однако Пракрити как агрегат, – ввиду того, что состоит из [трех] гун, – существует ради другого. Другой же – Пуруша. Так он познается. И он определяется как «неагрегатный», дабы избежать регресса в бесконечность<sup>73</sup>.

[Оппонент.] Но Пракрити [также] должна иметь причину.

Ответ:

*Ввиду того, что у корня не может быть корня, то, что не имеет корня, – корень (67)*

Та причина, которая не имеет корня [в чем-либо другом], ввиду отсутствия [у нее] причины, следствие отсутствия корня в [самой] Пракрити как корне, [и будет] корнем [всех вещей]. И это – Пракрити.

Дается и обоснование [этого тезиса]:

*Даже при серии [причин] где-то [должна быть] остановка, потому [«Пракрити»] – только имя (68)<sup>74</sup>*

Если у Пракрити есть другая причина, то у той будет третья, а потому перед лицом угрозы бесконечного регресса следует наконец признать корень, который [уже] не будет иметь причины. И это Пракрити. Принять же [что-то] дополнительное к 25 началам было бы излишеством.

[Оппонент.] Но если Пракрити ненаблюдаема, то как принять, что она причина [всех вещей]?

Ответ:

[Проблема] с Пракрити одинакова для обеих [сторон] (69)

Для обеих [сторон] — одинакова и для последователя [этой] доктрины, и для [ее] оппонента. Как конечные атомы выводятся, даже будучи невидимыми, вследствие наблюдения их качеств в горшках и т. п., так и вследствие наблюдения трехгунности мира выводится [его] причина в виде трех гун Пракрити. Например, любая жена, доставляющая мужу удовольствие, саттвична, причиняющая страдание по причине дурного поведения — раджасична, приводящая в апатию при разлуке — тамасична. Так же можно рассматривать и все вещи<sup>75</sup>.

[Оппонент.] Если освобождение от [простого] видения различия, то оно появится уже в результате [самого] изучения шастр. Но это не так, ибо наблюдается, что один быстро [достигает освобождения], другой медленно.

Ответ:

Ввиду того, что те, кто соответствуют [задаче], — трех видов, нет единообразия (70)

Соответствующие [задаче освобождения] трех видов — высшие, средние и низшие. Это различие — от различия в сопутствующих факторах и [степени] неведения. А те различия — от различия [в связи] с «невидимым»<sup>76</sup>. Потому нет правила, что [для освобождения достаточно] только слушания [наставления].

[Возражение.] В предшествующей сутре «Из Пракрити — Великий...» доказывалось [наличие] причинно-следственных [отношений], но не в связи с порядком [миросозидания].

Это сомнение устраняется:

Первое следствие — то, что называется «Великий», это — мысль (71)

Первое следствие Пракрити — Великий. Начало «Великий» — интеллект, оно же мысль — ввиду того, что [его функция] — мышление.

Второе — Эготизм (72)

Непосредственное следствие Интеллекта — Эготизм.

Другие — его следствия (73)

Его следствия — следствия Эготизма другие — одиннадцать индрий и пять танматр. Опосредованно же его след-

ствия и [материальные] элементы — как следствия танматр.

[Оппонент.] Но если это так, то опровергается учение, согласно которому мир — следствие Прадханы.

Ответ:

*Свойство быть первой причиной [утверждается] через это опосредованно, как в случае с атомами (74)*

Подобно тому, как атомы в качестве причин [констатируются] опосредованно — через то, что горшок есть следствие глины, так же [устанавливается] и свойство Пракрити быть коренной причиной [мира].

Поскольку и Пракрити и Пуруша вечны, что [из них] источник мирозидания?

*При том, что и то и другое — антецеденты, при отсутствии у одного наличие у другого (75)*

Свойство быть причиной не сводится к свойству быть антецедентом, но [выводится] посредством позитивных и негативных реляций<sup>77</sup>. Из двух [начал мира] у одного — у Пуруши отсутствие связи со свойством быть причиной — ввиду того, что шрути свидетельствует [о его] неизменности, у другого — у Прадханы наличие свойства быть причиной.

[Вайшешик.] Но если нет разномыслия относительно атомов, пусть [они] и будут причинами [мира].

Ответ:

*[Они] не могут быть материальными причинами всего ввиду [своей] ограниченности (76)*

То, что ограничено, не есть материальная причина всего, подобно тому как нитки — не причина горшка. Потому [в каждом случае] надо предполагать отдельные причины для [всех] вещей. При допущении же одной причины все упрощается.

И здесь [сутракарин] подтверждает [свой тезис] свидетельством шрути:

*И потому, что шрути свидетельствует о происхождении [мира] из того (77)*

До сих пор представлен был [только] логический аргумент. Но и шрути свидетельствует о том, что Прадхана — причина мира: «Мир рождается от Прадханы».

[Вайшешик.] Но опыт свидетельствует о появлении и не существовавшего горшка. Потому пусть предшествующее



небытие и будет причиной, ведь [оно] неизменно предшествует [возникновению любой вещи].

Ответ:

*Реальное не возникает из нереального (78)*

Если бы бытие возникало из небытия, — а следствие должно обнаруживать природу причины, — то мир был бы нереален.

[Ведантист.] Но пусть мир и нереален, чем это нас ущемляет?

*Нет нереальности — ввиду отсутствия противоречия [опыту] и отсутствия происхождения от «дурной» причины (79)*

Когда раковину принимают за серебро, то [подобное] серебро «отвергается» при [правильном] познании: «Это — не серебро». Но в данном случае ни у кого нет представления: «Это — нереальный мир», благодаря которому опровергалась бы реальность [мира]<sup>78</sup>. Под *происхождением от «дурной» причины* следует понимать ложность, как в том случае, когда больному желтухой раковина кажется желтой. Здесь же, при познании мира, такая аберрация невозможна, ибо это [познание] правильно у всех и всегда. Потому мир не нереален.

[Оппонент.] Но пусть причина и будет [чем-то] не-сущим, мир все же не становится [из-за этого] не-сущим.

Ответ:

*Если [причина] сущая, то по связи с ней производится то, если же не-сущая, то, по отсутствию связи как то может быть произведено? (80)*

*Если [причина] сущая — при [наличии реальной] материальной причины по связи с ней — связи с бытием, [по принципу] «Качества причины в следствии» производится то — реальное следствие. Если не-сущая — при небытии по отсутствию связи — при неизбежности отсутствия мира как то может быть произведено — ввиду того, что небытие и имеет природу небытия?*

[Мимансак.] Но пусть действие будет причиной мира, к чему измышлять [еще] Прадхану?

Ответ:

*Неверно, ибо действие не соответствует тому, чтобы быть материальной причиной (81)*

«Невидимое» может быть еще инструментальной причиной. Но нигде не замечено, чтобы добродетель и не-добро-

детель были и материальными причинами [вещей]. Поскольку же освобождение — результат видения различия между Пракрити и Пурушей [материальной причиной мира] следует принять Пракрити.

[Мимансак.] Но освобождение — [результат] осуществления того, что предписывается в Ведах, зачем еще Пракрити?

*Осуществление этого — не от ведийских [средств]. Ввиду того, что [индивид при этом] «возвращается» по причине произведенности [результата, это] не цель человеческого существования (82)*

*Ведийские [средства] — жертвоприношение и т. д., познаваемые из Веды. Потому [они] и не средства [достижения] освобождения. Ввиду того, что «возвращается» по причине произведенности [результата] — вследствие невечности [результатов] по причине [их] произведенности освобожденный вновь должен возвращаться в сансару. Потому [это] не цель человеческого существования.*

Указывается, что является целью человеческого существования:

*Согласно шрути, достигший различения этих «не возвращается» (83)*

*Этих — Пракрити и Пуруши, достигший различения вследствие различительного знания «не возвращается, согласно шрути» — «Он не возвращается», гласит шрути<sup>79</sup>.*

Приводится аргумент и против альтернативного мнения:

*От страдания — страдание, подобно тому как от холода не освобождаются водой (84)*

Если освобождение должно осуществляться посредством действий, а действие по большей части связано со страданием, то и освобождение должно включать в себя по большей части страдание. [По крайней мере] завершится страданием, так как должно будет исчерпаться. Ведь неверно, что страдающий от холода освободится от холода, обливаясь водой, скорее [ему будет] еще холоднее.

[Мимансак.] Но совершение действий [само по себе] не является еще причиной страдания. Причина — совершение действий с [определенным] желанием, ибо действие, [совершаемое] без [такого] желания, — средство достижения освобождения. И согласно шрути:

Риши, желающие богатства, идут к смерти  
с [их делами], с сыновьями,  
Другие, разумные, вкусили благодаря действиям  
бессмертие<sup>80</sup>.

Ответ:

*Ввиду безразличия того, произведены [ли действия] с желанием или без желания (85)*

Пусть страдание и не будет результатом незаинтересованного действия. Все же и при отличии незаинтересованного действия от того, что обусловлено желанием, [в обоих случаях] освобождение должно одинаково производиться действиями. Но ввиду «исчерпаемости» [результатов действий] как произведенных вновь будет страдание. [Речения же] шрути, [согласно которым] освобождение осуществляется посредством незаинтересованного действия, подразумевают знание. Поскольку освобождение — от знания, [эти действия] опосредованно ведут к освобождению.

[Мимансак]. Но если освобождение от различительного знания о Пракрити и Пуруше, то здесь также, вследствие «исчерпаемости» [этого знания, неизбежно] возвращение в сансару. Потому обе позиции равноценны.

Ответ:

*[Поскольку] для освобожденного по природе высшее — только прекращение закабаления, равенства нет (86)*

Для освобожденного по природе — для того, кто освобожден по собственной природе — прекращение закабаления. Закабаление — отсутствие различительного знания. Посредством устранения его прекращение неразличения — «погибель» [последнего]. Но если «погибель» неразличения есть [его] последующее небытие<sup>81</sup>, то как [может быть] возвращение в сансару и, следовательно, равенство [наших учений]?

Было сказано, что [имеется] серия 25 [начал]. Их утверждение не[возможно] без [авторитетного] источника знания. Это и демонстрируется:

*Истинное знание — установление объекта, [предварительно] не «контактировавшего» с двумя или с одним. Средство его реализации — то, что [рассматривается здесь] (87)*

С двумя — с наличными индрийей и объектом, с восприятием. Или с одним — с наличным выводным знаком или со словом, т. е. с логическим выводом или авторитетным сви-

детельством. Установление объекта [предварительно] не «контактировавшего» — установление того, что не было установлено. Истинное знание — правильное знание, результат [познания]. Этим [дается объяснение] и источнику знания как средству достижения «недостигнутого» объекта. Источник знания — средство получения истинного знания. Таково общее определение источника знания<sup>82</sup>.

Но сколько же всего источников знания?

Ответ:

*Источников знания три: поскольку с установлением их все установлено, дополнительные не устанавливаются* (88)

Источники знания — восприятие, логический вывод, слово авторитета. [Здесь мимансак возразит:] «А сравнение, предположение, отсутствие, эквивалентность, традиция — нет?»<sup>83</sup> На это сказано: *с установлением их* и т. д. — источники знания принимаются для того, чтобы определить предметы знания. С установлением трех источников знания дополнительные не устанавливаются в качестве отдельных источников знания. Поскольку предметы всех [допускаемых вами] источников знания утверждены [посредством трех] — они содержатся [уже] в трех источниках знания. Поскольку они уже были расположены знатоками на соответствующих местах, — например, [то, которое относится] к получению знания при контакте индрии с объектом и [отсутствию оно-го] при отсутствии [данного контакта], есть восприятие и т. д., — вы вводите [по существу] лишь новые термины, но не новые источники знания<sup>84</sup>.

Даются и специальные определения:

*Восприятие — то познание, которое является результатом контакта [с объектом] и воспроизводит его форму* (89)

Посредством слов «которое является результатом контакта» [из восприятия] исключаются [сферы] логического вывода и слова авторитета. *Воспроизводит его форму* — форму кувшина и т. п. *То — восприятие*: сюда включается и восприятие-с-различением<sup>85</sup>.

Буддисты же утверждают, что восприятие только без различений, [ибо] «Восприятие — [познание], свободное от рефлексии и безошибочное». Рефлексия — это постижение, включающее имя, род и т. д., и поскольку [все] это присутствует в восприятии-с-различением, последнее и нельзя

отнести к источнику знания, [называемому] восприятием<sup>86</sup>.

Это неверно, ибо восприятие — [познание], порождаемое совокупностью [факторов], ведущих к безошибочному непосредственному истинному познанию. И оно [может быть] обоих видов — и без различения и с различением. Ясное же постижение имени, рода и т. д. осуществляется с помощью памяти посредством пробуждения «отпечатка» вследствие соответствия<sup>87</sup>. Поскольку здесь достигается [нечто] дополнительное, восприятие-с-различением обозначается особым образом. Память же не привносит какое-либо заблуждение или дефект в совокупность [факторов].

[Буддист.] Но то, что сопровождается памятью, не есть источник знания.

Какая ловкость! Будто сопутствующий фактор «обессиливает» источник знания! Сказано ведь:

Хотя имя вспоминается, восприятие не принижается  
[этим],  
Ведь оно — акцидент вещи, не способный скрыть [ее]  
форму.

Когда вещь затем с такими качествами, как род и т. д.,  
Постигается, это также признается восприятием<sup>88</sup>.

[Оппонент.] Поскольку [ваше определение] не включает восприятия йогинов, то это не [настоящее] определение восприятия.

Ответ:

*Нет ошибки, так как у йогинов не внешнее восприятие* (90)

Это определение внешнего восприятия, «мирского» — восприятие же йогинов не внешнее, не «мирское». Потому [наше определение] упрекнуть в неполноте нельзя.

Но восприятие йогинов также включается в приведенное определение. Поэтому [сутракарин] открывает и другой угол зрения [на предмет]:

*Нет ошибки [также] ввиду контакта [ума того, кто] достиг совершенства, с вещами, «погруженными» [в их причины]* (91)

В перспективе учения о предсуществовании следствия [в причине] даже разрушенное «погружено» в свою причину и существует в форме прошедшего времени, а не наступившее существует в своей причине в форме будущего времени. Йогин же, достигший вследствие заслуги, порождаемой

йогой, совершенства благодаря «контакту» с Праkritи, может контактировать со всеми [точками] пространства и времени. Так что упрекнуть [наше определение] в неполноте было бы не[справедливо].

[Оппонент.] Но [ваше определение] не определение [в применении] к восприятию Ишвары.

Ответ:

*Ввиду «бездоказательности» Ишвары (92)*

Если бы существование Ишвары было доказанным, то рассуждение о его восприятии было бы оправданным. Но этого нет. Если вы возразите, что земля и т. п. требуют создателя ввиду то, что [у них] природа следствия и потому [здесь уже есть] доказательство, то [мы спросим,] есть ли у него тело или нет<sup>89</sup>, и в любом случае действие создателя окажется невозможным. [Кроме того, рассуждение] вайшешиков в связи с понятием следствия [только] мнимое<sup>90</sup>. В другом месте это было подробно объяснено.

Представлен и другой аргумент:

*Он не «обоснован», поскольку не может быть ни освобожденным, ни закабаленным (93)*

Он закабален или освобожден? Закабаленный не может иметь природу Ишвары, так как [должен быть] связан с добродетелью и пороком. Освобожденный же, ввиду отсутствия [у него] познания, желания действовать и усилия не может выступать в качестве создателя [мира] — потому [бытие] Ишвары не обосновано.

[Найяик-вайшешик.] Но пусть он будет третьим — освобожденным при жизни.

Но тогда, ввиду отсутствия [для него] аналогий, [вы утверждаете его] «беспрецедентность», [следовательно, бездоказательность]<sup>91</sup>.

О том же сказано:

*В обоих случаях [у него] нет свойства быть создателем (94)*

Эта сутра уже была объяснена<sup>92</sup>.

[Найяик-вайшешик.] Хорошо, но тогда вы возражаете против таких положений шрути, как: «Ведь он, всезнающий, — создатель всего».

Ответ:

*[Здесь только] прославление освобожденного Атмана или [достигшего] совершенства посредством практики (95)*

*Освобожденного Атмана* — в определенном смысле освобожденного, по причине отсутствия [у него] страсти и т. д., но не освобожденного [реально — у последнего] отсутствуют решение, действия и т. д. *Прославление* его — ради поддержания ритуальных предприятий или [достигшего] совершенства — прославление йогина, достигшего [способности] быть атомарным и т. д.<sup>93</sup> посредством успешной практики, с целью поддержания [подвижнического] усердия.

[Найяик-вайшешик.] Бессознательное не может функционировать без управления со стороны разумного [существа].

Но из этого нельзя [вывести] существование Ишвары:

*Управление вследствие близости того, как в случае с кристаллом* (96)

Когда кристалл, отражающий тело, движется, а тело не движется, возникает иллюзия, что движется тело. Так и *вследствие близости того* — вследствие того, что Атман отражается в Пракрити, действия, «вкусение» и управление, [относящиеся реально] к Пракрити, приписываются Атману<sup>94</sup>. Отсюда ошибка, будто сознание [выполняет функцию] управления. Сказано ведь:

Все действия совершаются гунами Пракрити,

Обманутый же самостью думает о себе: «Я — деятель»<sup>95</sup>.

[Найяик-вайшешик.] Если сознание не является «надзирающим», тогда даже мертвое тело может питаться и [совершать] другие действия.

Ответ:

*У индивидуальных душ также [есть активность] — в особых действиях* (97)

Индивидуальная душа, [включающая] интеллект и прочие [компоненты], связана с жизненными дыханиями, но она не Атман. *В особых действиях* — питания и т. д. также [проявляется] способность к действию именно индивидуальной души — ввиду неизменяемости Атмана.

[Найяик-вайшешик.] Но если Атман не наделен знанием, как быть с наставлением ради знания?

*Наставление о смысле речений — вследствие постижения истинных форм* (98)

[Сюда] должно быть добавлено: «у внутреннего инструментария» из следующей сутры. Таким образом [получаем] такой смысл: *вследствие постижения истинных форм* — пости-

жения правильных форм [реальности] у Великого, «внутреннего инструментария» [дается] наставление о смысле речений. Но вследствие того, что Пуруша отражается в нем, [возникает] иллюзия, что постигает [речения] именно он.

[Сутракарин] поясняет это:

*«Надзирает» [на деле] «внутренний инструментарий», просвещенный тем, как в случае с железом (99)*

Действие «надзирания» [принадлежит на деле] «внутреннему инструментарию», поскольку тень Пуруши падает на интеллект, и [последний], «просвещенный» тем сознанием, воображает себя сознательным<sup>96</sup>. *Как в случае с железом* — как магнит даже без действия притягивает [другие куски железа] по причине одной только близости [к ним].

[Теперь сутракарин] дает определение логического вывода:

*Логический вывод — знание о корреляте у знающего реляцию (100)*

Логический вывод — знание о «проникающем», следующее за знанием о «проникаемом» у знающего нерасторжимость [обоих]<sup>97</sup>. Этим [общим определением] охватываются [определения частных видов:] положительного, отрицательного, положительно-отрицательного, [вывода] «из предшествующего», «остагочного» и по аналогии<sup>98</sup>. В этом [определении] заключаются определения и других учителей. Сказано ведь:

Соединен с доказываемым, удостоверен в том,  
что связано с ним,  
И отсутствует при его отсутствии — таков корректный  
выводной знак.

[Теперь сутракарин] дает определение слова авторитета:  
*Слово — авторитетное наставление (101)*

*Слово — авторитетное наставление*, не[обязательно] человеческое, ибо Веда — нечеловеческое [наставление]. О нечеловеческом характере [ведийского слова] будет сказано ниже, в связи с *«Не-человеческого происхождения...»* в разделе V<sup>99</sup>. Хотя *«слово»* сказано в связи с [тем, что является] причиной [знания], подразумевается и [само] знание, порождаемое словом, результат [словесного знания], так как следствие [иногда] фигурально выражается через [обозначение] причины. Поскольку речения Будды и подобных ему проти-



воречат Веде и потому неадекватны, они — [только] видимость [авторитетного наставления].

[Оппонент.] Наука [ваша] «предпринимается» ради различения Пракрити и Пуруши. Но нет источника знания, [достаточного] для утверждения [самого] их [существования].

Ответ:

*И то и другое утверждается на основании источников знания, [потому] о том наставление (102)*

И Пракрити и Пуруша *утверждаются* — познаются на основании источника знания, который будет представлен ниже. Потому уместно и наставление в связи с их различием.

Но что это за источник знания?

*И то и другое утверждается на основании вывода по аналогии (103)*

Поскольку Пракрити невидима, [следует рассуждать так:] 1) любое следствие обусловлено качествами своей причины; 2) у следствия же природа трех гун; 3) следовательно, [существование] Пракрити утверждается на основании вывода по аналогии. Поскольку Атман также невидим, [обращаемся к силлогизму:] 1) все составное [существует] ради чего-то другого; 2) следовательно, утверждается [существование того] другого, которое есть несоставное. Сказано будет: «Ввиду того, что составное предназначено для другого...»<sup>100</sup>

[Оппонент.] Но поскольку Пракрити вечна и по природе активна, всегда будет «вкушение» и освобождения не будет.

Ответ:

*«Вкушение» завершается с осознанием (104)*

Осознание — это Атман. «Вкушение» завершается с отличием его [от Пракрити]. Подобно тому как предшествующее небытие прекращается, будучи даже безначальным, так и порождения вечной Пракрити прекращаются [с появлением] различительного знания.

[Оппонент.] Но так обстоит дело с небытием, не с бытием.

[Ответ.] Неверно, дело здесь не в бытии [как таковом] — ведь с последующим небытием дело обстоит не так<sup>101</sup>. Если же вы скажете, что все «регулируется» самым опытом, то так же обстоит дело [в нашем случае].

[Оппонент.] Но если деятель — Прадхана, а «вкуситель» —

Пуруша, то один будет «вкушать» [результаты] дел, содеянных другим.

Ответ:

*Но и не-деятель вкушает плоды, как в случае с пищей и т. д.* (105)

Как в случае с поваром, который готовит пищу, и хозяином, вкушающим результаты [его работы], так и здесь.

[Оппонент.] Но [и хозяин] действует, так как [пища готовится] по [его указанию].

[Ответ.] Но [и у нас] Пракрити порождает [мир] по «указаниям» Атмана.

После того как [сутракарин] предложил учение по относительной истине, [он] излагает собственное учение<sup>102</sup>:

*Или вследствие того неразличения [ошибочно] предполагается плод деятеля* (106)

Пуруша не деятель и не «вкуситель», но кажется деятелем по причине отражения в нем Великого. Или вследствие неразличения — ввиду отсутствия постижения различности Пракрити и Пуруши, вследствие заблуждения относительно вкушения плодов [действий] в связи с деятелем.

И отрицает обе [атрибуции]:

*Ни то, ни другое при достижении истины* (107)

При истинном познании, вследствие различения *ни то, ни другое* — ни деятельность, ни вкушение [не приписываются Пуруше].

Сказав об источнике знания, [сутракарин] «распределяет» объекты познания:

*Объект или не-объект — ввиду чрезмерной отдаленности и т. п., в зависимости от возможности контакта [с ним] способности восприятия* (108)

[Объект будет] объектом, если индрия в контакте — соединении с ним и не [будет] объектом, если у индрии нет контакта — отсутствует соединение [с ним]. Отсутствие же контакта обуславливается неадекватностью [индрии] по причине чрезмерной отдаленности и т. п.

*Ввиду чрезмерной отдаленности* — как не видно птицы в небе; из-за чрезмерной близости — как в случае с мазью в глазу; из-за препятствия — как в случае с вещью за стеной; из-за беспокойства ума — как при печали и т. п. не воспринимается даже то, что [совсем] рядом; из-за тонкости — как в

случае с атомами; из-за подавления — как звук раковины заглушается барабаном.

Почему же Пракрити невоспринимаема?

*Невосприятие из-за тонкости* (109)

*Тонкость* — труднопостижимость, не атомарность, ибо Пракрити вездесуща.

Но как тогда устанавливается [существование] Пракрити?

*Она постигается через рассмотрение следствий* (110)

Подобно тому как конечные атомы постигаются через [такие их следствия], как горшки, так и Пракрити познается через рассмотрение ее трехгунных следствий. Одни [утверждают, что] Брахман — причина мира, другие — что конечные атомы, а учителя [санкхьи, что] причина — Пракрити. [Потому] рассматривается возражение:

*Если возразить: «Это не установлено ввиду противоречия с другими учениями»* (111)

«Это не установлено» — не установлено [существование] Прадханы.

[Сутракарин] выражает [свою] точку зрения:

*Тем не менее один взгляд не опровергается наличием другого* (112)

Если тезис считается необоснованным только на основании противоречия [его] другим, то и контртезис также противоречит [выдвинутому тезису] и как его [считать] обоснованным? Но если тезис утверждается вследствие необходимости [связи] знания о «проникаемом» со знанием о «проникающем», то [это относится] и к нашему [тезису]<sup>103</sup>, и выведение [Пракрити из ее] следствий неопровержимо.

Пусть причина [и выводится] из следствий, но почему она [именно] Пракрити?

*Ибо [иначе] неизбежно противоречие с тройственным* (113)

*Тройственное* — гуны саттва, раджас и тамас. При противоречии с ними мир был бы [воспринимаем] как лишенный их. Но это не наблюдается.

Но следствие возникает как [уже] сущее или как [еще] не-сущее?

Это сомнение устраняется:

*Не-сущее не возникает, подобно рогам человека* (114)

[Найяик-вайшешик.] Человеческие рога и т. п. — только не-сущее, пространство и т. п. — только сущее, горшки и

т. п. — и сущее и не-сущее. Как же они могут быть равны человеческим рогам?

[Ответ.] Неверно. Горшки и т. п. [по вашему учению] не-сущи во «время» своего предшествующего небытия, а человеческие рога и т. п. — всегда. В чем же различие между теми и другими? Если вы возразите, что наблюдается возникновение горшков и т. п. [из не-небытия], то это как бы и составляет [предмет] дискуссии, а вы [саму проблему] представляете в качестве ответа<sup>104</sup>. Как ловко!

[Сутракарин] доказывает, что следствие [пред]существует:  
*Ввиду соответствия в материальных причинах* (115)

Ввиду связи следствия с причиной. Связь же [может быть] только между существующими [вещами]. Иначе [любые] следствия будут возникать всегда и везде.

О том же сказано:

*Ввиду невозникновения всего везде всегда* (116)

[Это] понятно.

[Найяик-вайшешик.] Но даже и при «безразличности» материальных причин каждая вещь произведет то, что она способна [произвести]. И нитки не будут причинами ткани. Почему же тогда все [должно] возникнуть [из всего]<sup>105</sup>?

Ответ:

*Ввиду того, что соответствующее производит соответствующее* (117)

Соотносится ли [сама] «соответственность» соответствующей [причины] с соответствующим [следствием]? Если да, то следует признать [пред]существование соответствующего [следствия]. Если нет, то при данной точке зрения возникновение горшка из ниток исключить нельзя.

Приводится и другой аргумент:

*И ввиду бытия причины* (118)

Ввиду единства следствия и причины. Природа глины не меняется вследствие [ее] трансформации в виде горшка. А единства сущего и не-сущего не бывает.

[Найяик-вайшешик.] Если бы они были одним и тем же, то в куске глины можно было бы держать воду.

[Ответ.] Было бы так [как вы говорите], если бы утверждалось абсолютное отсутствие различий, но при позиции, [допускающей] и различие и не-различие, подобной ошибки не будет. Как сказано:

У не-сущего нет связи с причинами, связанными с сущим,  
У ищущего возникновения «несвязанного» не будет  
порядка<sup>106</sup>.

Неизвестно бытие не-сущего и не-бытие сущего —  
Видящие истину видят границы того и другого<sup>107</sup>.

[Новое] возражение [найяика-вайшешика:]

*При связи бытия с бытием [так] сказать нельзя* (119)

Если связь — возникновение бытия — причины с бытием — наличным следствием, тогда нельзя сказать, что горшок появится, возникает или был разрушен<sup>108</sup>.

[Сутракарин] выражает [свою] позицию:

*Неверно, употребление и неупотребление [подобных выражений] связано с «проявлением»*<sup>109</sup> (120)

Как после стирки грязной белой ткани выявляется [ее] белизна, так и горшок «выявляется» благодаря деятельности горшечника и «сокрывается» вследствие удара молотка. Наблюдается ведь «выявление» сезамового масла посредством выдавливания сезамовых зерен, молока посредством доения коровы, зерен посредством битья стеблей и т. д. Потому и словоупотребление и различие в практическом применении связаны с проявлением [вещей].

[Найяик-вайшешик.] Пусть возникновение связано с проявлением, с чем же разрушение?

*Разрушение — это «возвращение» в причину* (121)

Горшок «возвращается» в [свою] причину в результате удара молотка. С этим связано разрушение, и таковы различия в словоупотреблении и практическом применении.

[Найяик-вайшешик.] Если бы [это было действительно] «возвращение», можно было бы видеть и восстановление [разрушенного], но [оно не наблюдается].

[Ответ.] Глупыми не наблюдается, рассудительными же наблюдается. Например, нитки, разрушаясь, видоизменяются в виде земли, земля — в виде хлопкового дерева, а то — в виде цветов, плодов и [снова тех же] ниток. Так и со всеми вещами.

[Найяик-вайшешик.] Но [само-то ваше] проявление относится к сущему или не-сущему? Если к сущему, то следствия

можно было бы наблюдать всегда. Если же к не-сущему, то конец [пред]существованию следствия. Если же вы скажете, что у этого проявления [должно быть] другое, то у того [тоже должно быть] другое и будет регресс в бесконечность.

Ответ:

*[Они] идут в последовательности, как семя и росток*  
(122)

Пусть будет и тысяча проявлений, ошибки не будет ввиду того, что по причине [их] безначальности [они] подобны семени и ростку.

Предлагается и другой аргумент:

*Или [столько же] ошибки, как и при возникновении [нового]*  
(123)

А [ваше] возникновение [нового] само возникает или нет? Если возникает, у него [снова должно быть] возникновение и, значит, регресс в бесконечность<sup>110</sup>. А если не возникает, [то почему] — по причине [его] нереальности или реальности? Если по причине [его] нереальности, то возникновения [вещи] не будет никогда и оно никогда наблюдаться не может. Если же по причине [его] вечности, то всегда должно быть произведение [всех] следствий.

[Найяик-вайшешик.] Если возникновение [нового] имеет собственное бытие [возникновения], зачем выдумывать другое возникновение?

[Ответ.] Но если и проявление имеет [также] собственное бытие проявления, зачем выдумывать другое проявление? [Ситуация совершенно] одинаковая. Ваша доктрина в этом отношении ничем не отличается от нашей.

[Теперь сутракарин] выявляет [то] общее, [что] характеризует следствия Праkritи:

*Имеют причину, невечны, мобильны, множественны, зависимы, «растворимы»* (124).

*Имеют причину* — обладают причиной, *невечны* — проходящи, *мобильны* — оставляют [то] тело, которое [они] приняли, *множественны* — в соответствии со множественностью Пуруши, *зависимы* — от своих причин, *«растворимы»* — растворяются в своих причинах.

[Найяик-вайшешик.] Если всего 25 начал, то, значит, [наши качества] знание, счастье и т. д., а также такие [кате-

гории, как] общее или действие, не существуют? Но тогда надо распрощаться с самим опытом.

Ответ:

*Качества, общее и прочее утверждены в тех [началах] потому, что непосредственно не отличаются [от них], или потому, что включаются [в само понятие] Прадханы (125)*

Качества, общее и прочее идентичны [нашим] 24 началам непосредственно — по своей природе, так как определения тех применимы [и к ним]. *Утверждены в тех* — поскольку включаются в них. Слово «или» указывает на другую возможность объяснения. *Включаются [в само понятие] Прадханы* — поскольку качества и прочее суть в конечном счете следствия Прадханы, то они устанавливаются в понятии Прадханы ввиду отсутствия различий между следствием и причиной. [Поэтому эти категории] не упоминаются — не по причине [их] небытия.

О сходствах Пракрити и [ее] следствий сказано:

*И то и другое трехгунно, лишено сознания и т. д. (126)*

[То, что] трехгунно, лишено сознания. Словами «и т. д.» [обозначается] предназначенность-для-другого. *И то и другое* — и следствие и причина.

[Теперь сутракарин] демонстрирует взаиморазличие трех гун, составляющих Пракрити:

*Гуны взаиморазличны через [различие] радости, печали, апатии и прочего (127)*

*Радость* — счастье. Слова «и прочее» [указывают здесь] на легкость и светоносность саттвы. *Печаль* — страдание. Слова «и прочее» [указывают здесь] на энергичность и подвижность раджаса. *Апатия* — уныние. Слова «и прочее» [указывают здесь] на инертность тамаса и [его способность] быть препятствием.

Пользуясь описанием их взаиморазличности, [сутракарин] указывает и [на их] сходства:

*Через качества легкости и прочее гуны взаимосходны и взаиморазличны (128)*

[Подразумеваются] легкость, подвижность и инертность. Так указаны различия. Слова же «и прочее» указывают на сходства, которые в том, что [гуны] предназначены для Пуруши и функционируют через взаимное подавление, порождение и соединение.

[В сутре], начинавшейся [словами]: «*Имеют причину...*» было обозначено, что Великий и прочие [начала] суть следствия. [Теперь] это обосновывается:

*Поскольку Великий и прочие [начала] отличны от того и другого, [они] суть следствия наподобие горшков (129)*

[Смысл тот, что] они [таковы] ввиду отличия от Пракрити и Пуруши как вечных. Остальное понятно.

Другой аргумент:

*Ввиду [их] ограниченности (130)*

Потому что они ограничены.

Новый аргумент:

*Ввиду связанности (131)*

Вследствие того, что [они] неразрывно связаны с Прадханой — поскольку свойства Прадханы наблюдаются во всех [этих] вещах.

О том же сказано:

*И ввиду [наличия в них] потенций (132)*

Следствие действует [только] посредством потенции [своей] причины. Потому Великий и прочие [начала], будучи «слабыми», порождают [свои] следствия через «восполнение» из Пракрити<sup>111</sup>. В противном случае [они] всегда порождали бы [свои] следствия, обладая свойством быть породителями.

[То же самое] обосновывается с «негативной» точки зрения:

*При отсутствии этого [они были бы] Пракрити или Пурушей (133)*

[Имеется лишь одна] альтернатива — [быть] следствием или не-следствием. Если Великий и прочие [начала] не следствия, они должны относиться либо к Пракрити, либо к Пуруше.

Но почему бы Великому и прочим [началам] не быть и вне этой альтернативы?

*При отличии от того и другого [они были бы] пустыми (134)*

При отличии Великого и прочих [начал] от того и другого — от [свойств] быть и не быть следствием, [они были бы] пустыми — имели бы природу небытия.

Но почему Великий и прочие [начала] являются выводными знаками [существования] Пракрити как [ее] следствия? Не могут ли [они] быть таковыми уже по [своей] неотделимости [от нее]?



*Причина выводится из следствия ввиду соотнесенности* (135)

Было бы так, [как вы говорите], если бы природа причины не обнаруживалась в следствии, как, например, прибой в море не выводится из [факта] восхождения луны. Но поскольку природа Прадханы наблюдается в Великом и прочих [началах], причина [в данном случае] выводится из следствий. *Ввиду соотнесенности* — ввиду наблюдения природы Пракрити в Великом и прочих [началах].

Но при всех этих условиях пусть начало Великий и будет причиной мира, зачем еще Прадхана?<sup>112</sup>

*Непроявленное [выводится] из «растворяющегося», [которое] трехгунно* (136)

Из «растворяющегося» — из того, что «растворяется» [в своей причине] и *трехгунного* — из Великого выводится Прадхана. Начало же Великий, имеющее природу [принятия] решения<sup>113</sup>, проявленное и преходящее известно из опыта. Из этого [Великого] выводится «носитель знака».

И все же другое [начало также] может быть причиной [мира], почему [именно] Пракрити?

*Ввиду того, что доказательство [ее существования] — из ее следствий, [она] «неопровержима»* (137)

Та причина [мира] является следствием или не является? Если является, то ее причина будет тем же самым и [мы перед] регрессом в бесконечность. Если же [она есть] следствие-корень<sup>114</sup>, то это и будет то [наше Непроявленное]. Из его следствий — из следствий Пракрити существование Пракрити [выводится] неопровержимо.

[Материалист.] Хорошо, пусть Пракрити и существует, но доказательства [существования] Пуруши нет, поскольку у него нет следствий.

Ответ:

*Поскольку [о нем] как таковом дискуссии нет, как и о добродетели, [предшествующее умозаключение] не будет здесь доказательством* (138)

Ведь нет дискуссии об Атмане как таковом, дискуссия [ведется] только по конкретным [проблемам] — один [он] или множествен, вездесущий или невездесущий<sup>115</sup> и т. д., равно как во всех даршанах [признается] и добродетель, а потому [и о ней] нет дискуссии, расхождения только по частностям.

Не будет здесь доказательством — соотношение причины и следствия не будет здесь доказательством. [Сутракарин] хочет сказать, что приведет другое доказательство.

[Материалист.] Атман — это только тело, индрии и т. д., зачем же измышлять еще что-то?

*Пуруша отличен от тела и прочего (139)*

[Это] понятно.

Теперь приводится [положительный] аргумент:

*Ввиду того, что составное [существует] ради другого (140)*

Все составное существует ради того, что несоставное. Если [оно существует] ради другого, которое [также] составное, то будет регресс в бесконечность. Составность же, в виде взаимосоединения гун — произведение следствий. Или, по-другому, составность — сцепление «флюидного»<sup>116</sup>. Она [должна быть] сокрыта в Пракрити и других [началах], иначе мы не заметили бы составность и в ее следствиях.

Это же объясняется:

*Ввиду противоположности трукгунному и прочему (141)*

[Имеется в виду] «в Пуруше». Слово «прочее» [означает] — ввиду того, что [в Пуруше] не наблюдаются также и другие свойства Пракрити.

Другое обоснование:

*Также ввиду управления (142)*

Ведь «управляющий» [должен быть] наделен сознанием, а Пракрити бессознательна, таков смысл.

Еще одно обоснование:

*Ввиду существования того, кто «вкушает» (143)*

«Вкушаемое» — Пракрити, «вкушающий» — Пуруша. Хотя Атман как неизменный и не является «вкушающим»<sup>117</sup>, он все же назван так, поскольку на него падает тень интеллекта.

[Сказано было, что] деятельность ради освобождения — [освобождения] Атмана или Пракрити?

*Ввиду деятельности ради изоляции (144)*

Поскольку три гуны составляют природу Пракрити, [она] не может отклониться от своей природы, к тому же [допущение ее освобождения] привело бы к выводу о [ее] невечности. Изоляция может быть [только] у того, по отношению к которому гуны — [внешние] факторы. И это Атман<sup>118</sup>.

Какова же его природа?

*Свет – ввиду несовместимости света и бессознательности*  
(145)

То, что лишенное сознания не есть свет, [хорошо] известно. Если бы Атман был лишен сознания, для него должен был бы быть другой свет [и т. д.]. И по причине «легкости» Атман должен быть тем, чья природа — свет<sup>119</sup>. И согласно шрути: «Как познать того, посредством которого все познается? Как, поистине, познать познающего?»<sup>120</sup>

[Найяик-вайшешик.] Но пусть Атман будет [сам по себе] бессознателен и сознание будет [только его] свойством. И посредством этого [свойства] он [может] «проявлять» мир, хотя и не имеет природы сознания.

Ответ:

*Поскольку [у него] нет свойств, сознание не есть [его] свойство* (146)

Если бы Атман был связан со свойствами, [он] не был бы неизменяем и потому [его] освобождение [было бы] невозможно.

К тому же [подобное учение] противоречит шрути:

*Установленное в шрути неопровержимо, а здесь очевидное противоречие* (147)

Согласно шрути: «этот Атман ни с чем не связан»<sup>121</sup> и т. д. В случае же [его] соединенности со свойствами это [положение] опровергалось бы.

Приводится и другое опровержение [оппонента]:

*Не был бы «свидетелем» в глубоком сне и других [состояниях]* (148)

Если бы Атман был [по природе] лишен сознательности, не было бы [его] «свидетельства» — познания в глубоком сне и других [состояниях]. Но дело обстоит не так, ибо при [высказываниях типа] «Я хорошо спал» [это сознание] обнаруживает себя. Слова «и других» подразумевает сон со сновидениями.

Ведантисты считают, что Атман един. Как сказано:

Ведь Атман вечный, вездесущий, неизменный,  
беспорочный —  
Единый, он «раздробляется» силой Майи, не по своей  
природе<sup>122</sup>.

В связи с этим сказано:

*Множественность Пуруши – ввиду несовпадения рождений и т. д.* (149)

Если бы был один Атман, то с рождением одного рождались бы все.

[Сутракарин] приводит мнение оппонента:

*Хотя и один, соединяется со множественностью при различии дифференцирующих факторов, как пространство через различия горшков и т. п.*<sup>123</sup> (150)

Подобно тому как о едином пространстве вследствие множественности горшков и т. п. говорят: «погибло пространство горшка», когда разбивается [только] горшок, так и по учению о единстве Атмана [выражения типа] «Атман погиб» суть лишь способы выражения при [реальной] гибели [лишь] телесных ограничений. И даже при допущении множественности Атмана, как по-другому, [чем дифференцирующими факторами] объяснить несовпадение рождений и смертей, если, [конечно, признавать] вечность Атмана?

[Сутракарин] отвечает на [это] возражение:

*Дифференцирующие факторы различаются, не обладатели их* (151)

[Согласно вашей доктрине] различие в дифференцирующих факторах. И из разрушения [в одном случае] не следует разрушение в другом, [иначе придется допустить] чрезмерное «распространение»<sup>124</sup>. Однако при допущении одного Атмана очевидно приписывание [ему] взаимопротивоположных атрибутов, ибо один [Атман] должен быть и закабаленным и освобожденным<sup>125</sup>. Связь же пространства с дымом и т. п. и отсутствие [этой] связи не будут взаимопротиворечивыми, ибо [это] соединение не повсеместно.

[Ведантист.] Ну и что же из этого [следует]?

Ответ:

*Таким образом, взаимопротиворечивые характеристики не приписываются вездесущему вследствие [его] единства* (152)

[В нашей системе] не будет приписывания [Атману] взаимопротиворечивых характеристик.

[Ведантист.] Но ведь очевидно, что [у вас] свойства одного распространяются на другое, как, например, деятельность Пракрити на Пурушу.

Ответ:

*Даже при «атрибуции» свойств другого не следует их [реальное] наличие – ввиду [его] единства (153)*

Деятельность Пуруши иллюзорна, ибо в данном случае без-деятельность его действительна, а «атрибуция» недействительна. Ведь связь действительного с недействительным не [может быть] истинной. Поскольку Атман ни с чем не «связан», [у него] нет рождения, смерти и т. д.

[Ведантист.] Но это будет противоречить шрути. Сказано ведь: «Брахман един, без другого», «Здесь нет ничего множественного, смерть за смертью вкушает [тот], кто видит здесь множественное»<sup>126</sup>.

Ответ:

*Нет противоречия с положением шрути о недвойственности, ибо подразумевается род (154)*

[Это] понятно<sup>127</sup>.

[Ведантист.] Но не будут ли закабаление и освобождение взаимопротиворечивыми в связи с одним [и тем же] Атманом и у сторонника доктрины множественности Атмана?

*У знающего причину закабаления благодаря видению – то состояние (155)*

У того, кто знает *причину закабаления* – неразличение Праkritи и Пурушей *благодаря видению* – посредством различного знания *то состояние* – состояние изолированности.

[Ведантист.] Но [у вас] закабаление обуславливается отсутствием видения различия [и само] не реально. Основание [для этого] в том, что не-видение прекращается после [достижения] видения. И так мы видим логику в учении о единстве Атмана, не в учении о его множественности.

Ответ:

*Из того, что слепые не видят, не следует, что то же и со зрячими (156)*

Слепой не видит, будет ли и зрячий из-за этого незрячим? Смысл тот, что у сторонников доктрины множественности Атмана аргументов много.

И по другой причине Атман множествен:

*Вамадэва и другие освободились, [отсюда] нет не-двойственности (157)*

В пуранах и других [авторитетных текстах говорится], что Вамадэва освободился, Шука освободился и т. д. Если бы

был один Атман, то, поскольку при освобождении одного освободились бы все, [подобные] квалификации [в текстах] шрути были бы несостоятельны<sup>128</sup>.

[Ведантист.] Если допустить множественность Атмана, то, поскольку кто-то когда-то освобождается в безначальном мироздании, постепенно освободятся все и наступит всеобщая пустота. При допущении же одного Атмана освобождение — лишь разъединение с дифференцирующими факторами.

Ответ:

*Поскольку [этого] нет по сей день, при безначальности, не будет и в будущем* (158)

Поскольку [эта] пустота по сей день не наблюдается в безначальной сансаре, нет основания для допущения [всеобщего] освобождения и в будущем.

Предлагается и другой ответ оппоненту:

*Как и сейчас, абсолютного разрушения мира не будет никогда* (159)

Поскольку [множественность] Атмана бесконечна, даже при постепенном освобождении [каждого] разрушения сансары не произойдет. Как и сейчас, никогда — в будущее время при освобождении [кого-то] абсолютного освобождения не будет, ввиду вечности «потока» [сансары].

Но та же проблема, — в связи с неизбежностью всеобщей пустоты, — встает и при допущении, что освобождение — разъединение [Атмана] с дифференцирующими факторами. Как при постепенном освобождении многих Атманов должно [по вашей логике] наступить всеобщее разрушение, так и при разрушении всех дифференцирующих факторов после прекращения всех действий должно наступить опустошение мира. Если же [вы возразите,] что пустоты не будет ввиду бесконечности дифференцирующих факторов, то при допущении множественности Атмана [ситуация будет] та же самая. Сказано ведь:

Даже если знающие истину будут постепенно  
освобождаться,  
Пустота не наступит ввиду бесконечности мира живых  
существ.

[Ведантист.] Но Атман [сам у вас] закабаленный или освобожденный? Если закабаленный, то, поскольку [он] не

изменит своей природе, освобождение не наступит, оставив же ее, не будет вечным. Если освобожденный, то медитация и прочие [способы достижения освобождения] излишни.

Ответ:

*Обе характеристики исключаются* (160)

Этот [Атман] не закабаленный и не освобождается, но [он] вечноосвобожденный. Посредством же медитации и т. д. осуществляется уничтожение незнания [этой вечной освобожденности].

[Ведантист.] Сказано было, что Атман [по природе] — зритель.

[Но тогда] даже достигший различения при [этой неизменной] «наблюдательности» не освободится.

Ответ:

*Свойство быть наблюдателем — вследствие соединения с чувствами* (161)

Чувства — индрии. Свойство быть зрителем — вследствие соединения с ними. При [достижении] же различения где связь с ними?

[Ведантист.] Но каков же Атман всегда?

Ответ:

*Вечная освобожденность* (162)

[Это] ясно.

*Также устранимость* (163)

[Это] понятно.

[Оппонент.]<sup>129</sup> Но в шрути говорится о деятельности Атмана, как быть?

*Деятельность вследствие воздействия, ввиду близости интеллекта, ввиду близости интеллекта* (164)

Деятельность Атмана — представление об [этой] деятельности — вследствие воздействия Пракрити, благодаря близости [к Атману] интеллекта. «Ввиду близости интеллекта» удваивается при указании на конец раздела потому, что так принято в [текстах] шрути<sup>130</sup>.

Здесь [завершается] раздел I «О предметах [учения]» в комментарии к сутрам, разъясняющим санкхью Капилы. После описания предметов учения начинается раздел II, где описываются следствия Прадханы.

*[Деятельность] Прадханы ради освобождения освобожденного или ради самой себя (1)*

Атман освобожден по [самой] своей природе. Ради освобождения его от мнимого закабаления Прадхана и создает мир<sup>1</sup>. После того как человеку причинено страдание, [он], естественно, не принимая [его], стремится освободиться [от него]. И после того как [человек] испытывает удовольствие, [он] не принимает и [его], поскольку приятное из-за смешанности со страданием также относится к области страдания. И это [неприятие] четырех видов, которые именуются «усилие», «различение», «одна индрия» и «господство»<sup>2</sup>.

«Следует отбросить страдание будущее»<sup>3</sup>. Оно 21 вида: тело, 6 индрий, 6 объектов, 6 познаний<sup>4</sup>, радость и страдание. При этом тело есть страдание как вместилище страдания; индрии, объекты и познания — как «средства» его [реализации]; радость — [страдание], поскольку сопровождается страданием, [само] же страдание — главное страдание, т. е. боль, болезнь и печаль. Породители этого [страдания] — специальные причины [его возникновения]: неведение, «жажда», добродетель и порок<sup>5</sup>. Неведение — ложное знание, и его «отпечатки», по словам знающих, — специальные причины «жажды» и прочего<sup>6</sup>. «Отбрасывание» страдания — абсолютное устранение [возможности] возникновения страдания. Средство его осуществления — познание истины, объект которого Атман, здесь устранение неведения. Сказано ведь: «Следует созерцать Атмана, слушать [о нем], размышлять [о нем], медитировать [на него]»<sup>7</sup>.

Следует слушать [о нем] шрути, размышлять  
с аргументами,  
По размышлении же всегда созерцать — вот средства  
видения<sup>8</sup>.

«Знающий Атмана преодолевает печаль»<sup>9</sup>. Тот [Атман] двух видов — высший и другой. Сказано ведь: «Двух Брахманов следует знать: высшего и другого»<sup>10</sup>. Высший — это наделенный особым знанием и всемогуществом, не затрагиваемый ни в малейшей степени свойствами сансары. Высший Владыка Махешвара, всезнающий и, как всепорождаю-



щий — мирозозидатель<sup>11</sup>. Как его познать? С помощью логического вывода или через «спокойствие»<sup>12</sup>. Логический вывод здесь такой: 1) предмет обсуждения, воспринимаемый [мир], имеет причину; 2) ибо, не быв [прежде], явился; 3) подобно картине. Постигаемый в общем виде через подобное [умозаключение Высший Атман] познается конкретно через йогу<sup>13</sup>. [Существование же] другого — индивидуальной души — доказывается через осознание [ее у всех]. Ради различного познания этих — высшего и другого [Атмана и осуществляется] деятельность Пракрити. В связи с этим будет рассмотрена [ее] предназначенность для другого.

«Ради самой себя» [следует понимать так:] какому Пуруше [Пракрити] открывает себя как отличную [от него], с тем она ничего уже [общего больше] не имеет.

[Оппонент.] Но как может осуществлять [сознательную] деятельность лишенная сознания Пракрити?

[Ответ.] Но ведь наблюдается деятельность лишенных сознания деревьев в виде плодоношения и т. п.

И кто же [все-таки] предназначен для освобождения?

*Ввиду того, что это оказывается у безразличного (2)*

Сказано ведь в шрути: «Возвысившись над желанием [иметь] сыновей, богатство и [высшие] миры, уходят странствовать»<sup>14</sup> и: «Став успокоенным, подчиненным [себе], удовлетворенным, терпеливым и собранным, он созерцает Атмана в Атмане»<sup>15</sup>.

[Оппонент.] Если освобождение [наступает] вследствие неприятия [страдания] сразу после слышания [слов истины], оно должно наступить у всех после наставления учителя, но мы видим, что это не так.

Ответ:

*Это осуществляется не вследствие только слышания, [но] и по причине благоприятной безначальной расположенности (3)*

Освобождение не [наступает] непосредственно после слышания [слов истины], но у кого благоприятная безначальная расположенность [к освобождению], тот освобождается быстро, другие — медленно.

Предлагается и другой аргумент:

*Или как многие слуги у одного [хозяина] (4)*

Подобно тому как среди многих слуг одного [хозяина] некоторые в зависимости от доброй или дурной службы

отпускаются [на волю], другим раздаются [хозяйские] милости, а третьих заключают [под стражу], так и Пракрити одна, а Пуруш много. У кого ясное различительное знание, у тех [освобождение наступает] быстро<sup>16</sup>, у кого только «благочестивое служение»<sup>17</sup> — постепенно, у остальных — никогда.

[Оппонент.] Но если Атман неизменный, [у него] не [может быть] закабаления.

Ответ:

*Если у Пракрити реально, у Пуруши только как «наложение» (5)*

В связи с тем Атманом, перед которым Пракрити себя обнаруживает, [имеет место] освобождение — бездействие Пракрити. А на того, с кем [она] «работает», падает тень [Пракрити, но это] только «наложение», не реальность. Сказано ведь:

Если бы Атман был загрязненный, «непрозрачный»,  
изменяющийся,  
Он не освободился бы и после сотен новых рождений<sup>18</sup>.

Это аргументируется:

*Обоснование этого — из следствий (6)*

То, что закабаление [принадлежит] Пракрити, видно из наблюдения непрерывности [ряда] следствий Пракрити начиная с Великого<sup>19</sup>.

[Оппонент.] Поскольку Пракрити активна по природе, она должна активизировать каждого Пурушу, и что толку тогда от видения или невидения различия [между ними]?

*Относительно сознаний — разграничение, как в случае с освобождением от шипа (7)*

Подобно тому как [кто-то], увидев репейник, кого-то предупреждает: «Сюда не ходи!», но не всех, так и [Пракрити] действует только по отношению к «предназначенным» [для этого] сознаниям, не по отношению ко всем. Таково разграничение.

Было сказано, что закабаление не [относится] к Атману. О том же:

*Это осуществляется при соединении с другими, не непосредственно — как в случае с горящим железом (8)*

Деятельность Пракрити [ведет] к закабалению. При контакте же с Пракрити вследствие падения ее тени [на него] возникает видимость закабаления Пуруши. *Не непосредствен-*

но — не реально. Как в случае с горящим железом — когда, коснувшись раскаленного железа, [кто-то] подумает: «Железо горит», хотя [на самом деле] у железа нет свойства гореть, это [происходит] от контакта с огнем.

Какова задача мирозидания?

*Йога и мирозидание относятся к желанию и неприятию (9)*

От желания — «вкушение», от неприятия — освобождение. Но с точки зрения высшей истины от желания же, вследствие наблюдения пороков объектов [при «вкушении»], и [само] неприятие.

В разделе I в сутре, начинавшейся словами «Саттва, раджа и тамас...», было сказано о 25 началах мира. Теперь [их] порядок рассматривается подробнее:

*В порядке начиная с Великого и прочих [до] пяти материальных элементов (10)*

«Мирозидание» — так [следует закончить сутру]. О порядке [мирозидания] будет сказано ниже.

[Это мирозидание предназначено] для себя или для другого?

*Поскольку мирозидание ради Атмана, они не созданы ради себя (11)*

*Поскольку мирозидание [осуществляется] ради Пуруши, они — Великий и прочие [начала] не созданы ради себя — для [самих] себя. Ввиду того, что Праkritи вечна, уместно [было сказать, что] деятельность [ее] ради себя<sup>20</sup>, но так как Великий и прочие [начала] разрушаются, растворяясь в [своей] причине, они суть только создание [ради другого].*

[Найяик-вайшешик.] Пространство и время установлены, почему же они не включаются в список [начал]?

*Пространство и время [включаются] в эфир и т. д.<sup>21</sup> (12)*

В соответствии с различием тех или иных дифференцирующих факторов эфир обозначается [такими] словами, как «пространство» или «время»<sup>22</sup>. Потому они включаются в него. Слова «и т. д.» добавлены по непонятным причинам. Пятый падеж употреблен в значении седьмого.

[Теперь] дается определение Великого или Интеллекта:

*Интеллект — это решение (13)<sup>23</sup>*

*Решение* — определение типа: «Это так, [а не иначе]».

А куда включаются добродетель и прочие [диспозиции сознания]?

*Добродетель и т. д. — его следствия (14)*

[Подразумеваются] добродетель, знание, устраненность, сверхспособности. Ввиду того, что они суть следствия [Интеллекта], отвергается [мнение о том,] что они свойства Атмана. Поскольку следствие и причина не различны, [здесь] демонстрируется их принадлежность [Интеллекту].

Об особенностях этой [их принадлежности Интеллекту] сказано:

*Великий [становится] противоположным вследствие воздействия (15)*

[Подразумеваются] не-добродетель, не-знание, не-устраненность, не-способности. Ведь наблюдается, что различия в следствиях [производны] от различия в сопутствующих причинах. Например, семя тростника производит росток тростника, но при контакте с сопутствующей причиной [в виде] огня — плодовой банан<sup>24</sup>. Так и Великий с сопутствующим фактором саттвы производит добродетель и прочее, а с сопутствующим фактором тамаса — не-добродетель и прочее.

[Теперь сутракарин] дает определения, — в должной последовательности, — Эготизма и прочих [начал мира]:

*Эготизм — это примысливание-себя (16)*

*Примысливание-себя* — это [мысль]: «Я [это делаю]».

О его следствиях сказано:

*Одиннадцать и пять танматр — его следствия (17)*

11 индрий и 5 танматр [составляют] его шестнадцатеричное следствие.

Но как от одной причины — и бесчувственное и свет?

*Саттвичная группа одиннадцати возникает из Эготизма «изменяющегося»<sup>25</sup> (18)*

*Из Эготизма* — модификации Великого, возникает *саттвичная* — произведенная с саттвой как с сопутствующим [фактором] *группа одиннадцати* — 11 индрий. Танматры производятся с тамасом как с сопутствующим [фактором].

[Теперь] о трех видах индрий:

*С индриями действия и индриями восприятия внутренняя [индрия] — одиннадцатая (19)*

*С индриями действия* — с пятью начиная с органов речи и *индриями восприятия* — с пятью начиная с органа обоняния *внутренняя [индрия]* — ум будет одиннадцатой индрией.

[Согласно найяикам] индрии — от материальных элементов. В опровержение этого сказано:

*Поскольку согласно шрути [они] от Эготизма, то не от материальных элементов (20)*

Иначе было бы противоречие с шрути — таков смысл.

[Приводится] и другой аргумент:

*Поскольку шрути свидетельствует о «растворении» в божествах, [их предполагаемые] источники не [являются таковыми]<sup>26</sup> (21)*

Следствие «растворяется» в [своей] причине — это установлено. «В солнце, поистине, уходит глаз» — так шрути свидетельствует о «растворении» [индрий] в божестве<sup>27</sup>. Потому источники — полагаемые производящими [их] материальные элементы не являются причинами [индрий].

Некоторые полагают, что индрии вечны. Для устранения их [мнения] сказано:

*Шрути свидетельствует об их возникновении, а также ввиду наблюдения [их] разрушения (22)*

Согласно шрути [индрии] возникают из Эготизма. Однако то, что возникло, неизбежно разрушается.

[Оппонент.] Ввиду того, что у глаза и прочих [индрий] наблюдается различие в силах, индрии производны от индрий<sup>28</sup>.

Это опровергается:

*Индрия за пределами индрий — [их идентификация] с субстратом [только] у заблуждающихся (23)*

Представление о том, что индрия [идентична] субстрату, [например,] зрение главному яблоку и т. д. [только] у заблуждающихся. Иначе отрезанное ухо не препятствовало бы слышанию, а катаракта на глазу [мешала бы] видению<sup>29</sup>.

[Оппонент.] Индрия [только] одна, а множественность [обуславливается лишь] различием в дифференцирующих факторах.

Ответ:

*Если различность установлена, пусть и [через] различие в силах, единства [индрий] нет (24)*

Пусть будет различие через дифференцирующие факторы, различие в силах признать [все же] необходимо, и поскольку оно действительно, то действительно и множественность [индрий].

[Оппонент.] Но если [что-то] можно интерпретировать как единое, измышление множественности [будет уже] излишеством.

Ответ:

*«Измышление» не устраняет установленного через источники знания (25)*

[Это] ясно.

[Теперь] дается определение ума:

*Ум имеет природу и того и другого*<sup>30</sup> (26)

Ум причастен и индриям восприятия и индриям действия — ввиду того, что и те и другие функционируют под [его] управлением.

Но как от одного Эготизма [происходит] множество индрий?

*Множественность от различия в модификациях гун, подобно состояниям [тела]*<sup>31</sup> (27)

[Индрии] множественны по причине различия в модификациях саттвы и прочих гун, [действующих] в «сотрудничестве» с добродетелью и не-добродетелью. *Подобно состояниям [тела]* — подобно тому как у одного тела [сменяются состояния] детства, юности и старости.

Об объектах обоих видов индрий сказано:

*[Объекты] обоих [видов] начинаются цветом и завершаются экскрементом* (28)

*Обоих [видов]* — и индрий восприятия и индрий действия. Объекты индрий восприятия — цвет, вкус, запах, осязаемое, звук. Объекты индрий действия — артикуляция, перемещение, манипулирование [руками], наслаждение, испражнение<sup>32</sup>. Называемое экскрементом — нечистота, ею завершаются [объекты индрий].

О различии между Атманом и индриями сказано:

*Атман — созерцатель и т. д., индрии — «инструменты»* (29)

[Это] понятно.

О взаиморазличии трех [компонентов] внутреннего «инструментария» сказано:

*У трех свои [отдельные] характеристики* (30)

У Великого, Эготизма и Ума свои характеристики — у каждого свои. [Характеристика] Великого — принятие решения, Эготизма — примысливание-себя, Ума — конституирование [опыта]<sup>33</sup>.

[Теперь дается] их общая характеристика:

*Общее функционирование «инструментария» — пять «ветров» начиная с праны<sup>34</sup> (31)*

Три [компонента] «инструментария» поддерживают пять «ветров» [в теле] — прану и прочие.

[Далее] сказано о функционировании [всех видов] «инструментария»:

*Функционирование индрий — поэтапное и одновременное (32)*

*Поэтапное* [наблюдается, когда], увидев при тусклом свете вора, [человек] удостоверяется [вначале] в этом посредством индрии, затем конституирует идею: «Это — вор» посредством ума, затем примысливает [ситуацию] к себе: «Берет деньги!» посредством эгоизма и, наконец, принимает решение: «Схватчу вора!» посредством интеллекта. *Одновременное* [наблюдается, когда], увидев ночью при свете молнии тигра, [человек] мгновенно убегает. Тогда [все] четыре [компонента «инструментария»] функционируют одновременно. Правда, [индрии на деле] одновременно функционировать не могут, и тут тоже [имеет место] постепенность, однако все же говорится, что [они функционируют] одновременно, ибо [здесь] тот же случай, что и с пронизыванием сотни листьев лотоса [одной иглой]<sup>35</sup>.

Сколько же всего [у внутреннего «инструментария»] функций?

*[Типы] функционирования пятеричны: аффектированные и неаффектированные<sup>36</sup> (33)*

Это источники знания, заблуждение, «конструирование», сон и память. Источники знания — это восприятие, логический вывод и слово авторитета. Заблуждение — это ложное познание, опирающееся на неадекватную форму объекта [мысли]. «Конструирование» — это познание, соприкасающееся с обоими [способами решения проблемы]<sup>37</sup>. Сон — знание, погруженное во тьму. Память — знание о прошлом.

*Аффектированные* [типы функционирования менталитета] — связанные с аффектами, раджасичные и тамасичные. *Неаффектированные* — саттвичные, [те, в которых] аффекты «сожжены».

В связи с тем, что освобождение [наступает] после прекращения функционирования [менталитета], сказано:

*После их устранения «успокоение» воздействий и пребывание в себе (34)*

По устранении функционирования [наступает] разрушение неведения, «самости», привязанности, ненависти и привязанности к жизни, [и Пуруша обретает] *пребывание в себе* — свою [настоящую] природу.

Приводится пример:

*Как в случае с драгоценным камнем и с цветком (35)*

Подобно тому, как кристалл [становится] красным вблизи красного цветка<sup>38</sup>, а когда цветок убирают, «восстанавливает» свой цвет, так [обстоит дело] и с Пурушей.

[Оппонент.] Но ведь поскольку природа «инструментария» неизменна, она будет обнаруживаться всегда.

Ответ:

*Актуализация «инструментария» ради Пуруши, вследствие обнаружения невидимого (36)*

[Эта природа «инструментария»] не неизменна — ввиду различия между наличием и отсутствием [их] актуализации. Различие же *вследствие обнаружения невидимого* — ввиду того, что [оно] может быть сильнее [или слабее].

Приводится пример:

*Как корова для теленка (37)*

Подобно тому как при равенстве [всех коров] в «коровности» теленка может питать только молочная [корова]<sup>39</sup>.

Сколько всего [компонентов] «инструментария» — внешних и внутренних?

*«Инструментарий» тринадцати видов<sup>40</sup> — исходя из подразделений (38)*

Внутренний [«инструментарий»] — это Интеллект, Эгоизм и Ум, внешний — 10 индрий.

Как индриям присуща природа «инструментария»?

*В индриях ввиду [их] наибольшей эффективности — как с топором (39)*

Подобно тому как природа «инструментария» [принадлежит] топору, ввиду [его] наибольшей эффективности [в рубке леса], так и индриям [в осуществлении функций].

О «должностях» 13 [компонентов] «инструментария» сказано:

*По отношению к тем и другим главный — ум, как в мире [имеется главный] среди слуг (40)*



*По отношению к тем и другим — индриям восприятия и индриям действия главный — ум, поскольку они им управляются в [своих] действиях, подобно тому как в этом мире над слугами есть хозяин*<sup>41</sup>.

Приводится аргумент:

*Ввиду «неуклонения»* (41)

[Это] понятно<sup>42</sup>.

Другой аргумент:

*Также поскольку [он] — вместилище всех «отпечатков»* (42)

Ввиду того, что наблюдаются «отпечатки», [оставленные] даже после «погибших» индрий<sup>43</sup>.

Приводится и основание вывода:

*Ввиду того, что [он] выводится из памяти* (43)

Даже без индрий [функционирует] память. Из [этого] наблюдения выводится, что ум [вместилище всех «отпечатков»].

[Оппонент. Но пусть] Атман будет вместилищем «отпечатков».

Ответ:

*Не могут возникнуть из самого* (44)

*Из самого* — Атмана не могут возникнуть, поскольку неизменный не имеет качеств.

Но если [компоненты «инструментария»] одинаковы по [своей] «инструментальности», на чем основано различие главного и второстепенного?

*Различие главного и второстепенного относительно — исходя из различия в деятельности* (45)

[Это] ясно.

[Оппонент.] Но одно не будет действовать ради другого без [особой] предназначенности [к этому].

Ответ:

*Активность — ради того, поскольку приобретается его действиями, как и в обычной жизни* (46)

Активность — деятельность интеллекта и прочих [компонентов «инструментария»] — осуществляется ради Пуруши потому, что приобретена действиями Пуруши, отражающегося в интеллекте. Как и в обычной жизни, слуга выполняет работу того, кем [он] приобретен.

О главенстве же интеллекта сказано:

*Хотя та же деятельность [у всех], главенство у интеллекта, как и в обычной жизни, как и в обычной жизни* (47)

Как и в обычной жизни министр превосходит [по своему значению] начальника деревни, а царь — министра, так и ум функционирует ради интеллекта, потому интеллект — самый главный. *Хотя та же деятельность [у всех]* — хотя все [компоненты «инструментария»] действуют ради Пуруши. «*Как и в обычной жизни*» удваивается — как [указание] на завершение раздела.

Здесь [завершается посвященный рассмотрению] следствий Прадханы раздел II комментария к сутрам, разъясняющим санкхью Капилы. После изложения следствий Прадханы начинается раздел III, посвященный устраненности.

*Возникновение недифференцированных — из дифференцированных<sup>1</sup>* (1)

*Возникновение дифференцированных — «массивных» элементов из недифференцированных — тонких элементов.*

*Из них [возникновение] тела* (2)

По размышлении о том, что оно состоит из плоти и т. п., [возникает] отвращение к нему.

Сказано о возникновении [тела], но где его разрушение?

*От семени того — сансара* (3)

*Сансара* — гибель [тела в воплощениях] вследствие добродетели и не-добродетели, [как] причин *того* — возникающего из материальных элементов<sup>2</sup>.

[Оппонент.] Но поскольку причинам материальных элементов присуща производительность, она будет в наличии всегда и, следовательно, освобождение не наступит.

Ответ:

*Активность недифференцированных — до различительного знания* (4)

Природа танматр [в виде] свойства быть производителями [реализуется] до [появления] различительного знака.

[Оппонент.] Но при [их] производительности в связи с не достигшими различительного знания она сохранится и в [период] «великого растворения».

Ответ:

*Поскольку другой «потребил»* (5)

Поскольку не достигший различительного знания [уже] «потребил» [плоды своих действий] и не имеет тела [в период] «великого растворения», откуда [у него будет] «вкусение»? Значит, по отношению к нему производительность [танматр] прекращается.

Но если [они] непроизводительны [в это время], то по какой особой причине [они] вновь станут производительными по отношению к не достигнутому знания?

*Теперь «охвачен» двумя* (6)

[Подразумевается] — добродетелью и не-добродетелью. Возобновление производительности [танматр] относится к тому Атману, который, будучи подвержен «уходу» и «приходу»<sup>3</sup>, связан с добродетелью и не-добродетелью в период

«растворения». В случае же с освобождением [дело обстоит] не так.

Но при вечности освобождения как [оно может быть] зависимо от [чего-то] другого?<sup>4</sup>

*Грубое тело обычно порождается родителями, не так с другим (7)*

Обычно — в соответствии с наблюдаемым. С другим — с тонким телом. Не так — ввиду труднодостижимости [его происхождения].

Какому из двух [этих] тел [принадлежит] «вкушение»?

*Прежде возникшее производит это — ввиду «вкушения» у одного, не у другого (8)*

Прежде возникшее — тонкое тело. Ввиду «вкушения» у одного — у него, не у другого — «массивного» свойство производить [это «вкушение»]. У грубого тела «вкушение» в метафорическом смысле, ибо у мертвого тела «вкушение» не обнаруживается<sup>5</sup>.

Сколько начал составляют тонкое тело?

*Тонкое тело из семнадцати и одного (9)*

Семнадцать и один — 18. Из них возникает тонкое тело: [подразумеваются] интеллект, эгоизм, ум, 5 тонких элементов, 10 индрий<sup>6</sup>.

Но если тонкое тело везде одинаково, то как из него возникают [столь] различные [грубые тела], как термит или слон?<sup>7</sup>

*Различие индивидов — от различия дел<sup>8</sup> (10)*

Понятно.

Если Атман отличен [от тела], то как [возникает] иллюзия, что «я» в теле?

*Поскольку [одно] тело есть местонахождение того и так называется, [другое] называется так [тоже] (11)*

Поскольку [тонкое] тело как местонахождение Атмана называется [метафорически] Атманом по причине [его связи со] «вкушением», [грубое] тело также обозначается как «я» по причине иллюзии.

На этот [случай] пример:

*Не самостоятельно без того, подобно тени и картине (12)*

Если бы идея «я» была [присуща] телу без Атмана, тогда она была бы и у мертвого тела. Но это не так. Подобно тому

как тени нет без [предмета], задерживающего [свет], а картины без стены, так и в данном случае<sup>9</sup>.

[Оппонент.] Но пусть тонкое тело и будет Атманом.

В связи с этим сказано:

*Даже при [своей] «воплощенности» не [Атман], будучи составным, подобно солнцу (13)*

[Тонкое тело] воплощается будучи составным и предназначено для другого будучи воплощенным. *Подобно солнцу* — подобно тому как солнце, будучи даже светилом, не является Атманом по причине [своей] воплощенности<sup>10</sup>.

[Оппонент.] Но пусть ум будет Атманом.

В связи с этим сказано:

*У него атомарный размер, ибо шрути свидетельствует о его действии (14)*

Ум — атомарного размера, поскольку шрути свидетельствует о его активности. Вездесущее и лишенное дифференцирующих факторов не может быть индрией, потому [ум] следует называть дифференцирующим фактором.

[Оппонент.] Если дифференцирующим фактором может быть определенная часть тела, например, ушной канал, то пусть он один функционирует, и ничто другое, следовательно, надо допустить [только одну индрию], например, ухо. Потому все тело может быть названо дифференцирующим фактором.

[Ответ.] Однако восприятие аффектов при таком определении противоречило бы локальным ощущениям типа «У меня болит голова, а с ногами все в порядке».

[Сутракарин] сказал также, что атомарность ума [выводится] из одновременности ощущений. [Этот] аргумент привлекается в другом месте<sup>11</sup>.

Другой аргумент:<sup>12</sup>

*Ибо шрути свидетельствует, что он состоит из пищи (15)*

Имеется свидетельство шрути о том, что он — ум состоит из пищи. А свойство состоять из пищи указывает на природу Сомы. Иметь же природу Сомы — значит быть луной. Но Атман — не луна. По свидетельству шрути также: «Жизненные ветры поистине пища». Жизненные ветры также следует знать как лунные. Луна ведь порождена умом, потому ум атомарный, не Атман.

Почему Великий и прочие [начала] функционируют — трансмигрируют ради Пуруши?

*Трансмиграция тонкого тела ради Пуруши, как в случае с поваром царя* (16)

Как функционирование [тонкого тела], так и трансмиграция [осуществляются ради Пуруши]. Поскольку же при трансмиграции [неизбежны] смерть и страдание, это вызывает [к ней] неприязнь. «Как в случае с поваром» означает деятельность ради другого.

Поскольку [здесь] расхождение во взглядах, [сутракарин] определяет свою позицию:

*Тело из пяти элементов* (17)

[Это] ясно.

В чем же расхождение?

*Другие<sup>13</sup> считают, что из четырех элементов* (18)

Другие считают тело состоящим из четырех элементов — исключают пространство.

Приводится еще одно мнение:

*Иные, что из одного элемента* (19)

[Считают, что] тело из земли.

Отвергается сознательность тела:

*Сознание не присуще [телу], ибо не наблюдается в отдельных [компонентах]* (20)

Ввиду ненаблюдаемости сознания в отдельных компонентах [тела, оно] несознательно по природе. А потому и в сумме [компонентов] нельзя предположить [наличие] сознания. [Пример чарваков, что] животные, способные по отдельности «контролировать» малых животных, сообща «контролируют» даже слона, [здесь не применим], ибо материальные элементы не таковы<sup>14</sup>. Сознания у тела [поэтому] нет.

[Сутракарин] приводит и другой контраргумент:

*И не будет прекращения и прочего<sup>15</sup>* (21)

Если бы тело было сознательным, прекращения — смерти не было бы, ибо сознание вечно. И освобождение было бы смертью сознания.

Приводит и другое опровержение [чарваков]:

*Если скажете: «Подобно опьяняющей силе», [возразим], что она появляется в агрегате, когда наблюдается в отдельных [компонентах] в тонком виде* (22)

Подобно тому, как опьяняющая сила наблюдается в от-

дельных людях скрытно, а вместе [они], вследствие «восхождения» великой силы, сдвигают и большую скалу. Но в материальных элементах по отдельности — сознание не наблюдается и скрытно, а потому его нет и в [целом] агрегате тела. Поскольку в сутре «сознание не присуще [телу]...» отвергаемое представлено негативным способом, а в этой сутре позитивным, тавтологии нет<sup>16</sup>.

Безразличие и прочие [диспозиции сознания] были охарактеризованы как опосредованные способы освобождения. О непосредственном средстве освобождения сказано:

*Освобождение — от знания (23)*

[Это] понятно.

О противоположном сказано:

*Закабаление — от заблуждения (24)*

От незнания.

[Мимансак.] Неверно, что освобождение только от знания, так как действие также есть средство достижения знания. Ведь согласно шрути: «Знание и действие «захватывают» его, а также знание прошлых [вещей]<sup>17</sup>».

Ответ:

*Ввиду особой причинности нет ни сочетания, ни альтернативы (25)*

*Особая причинность* [в том, что] от знания освобождение, а от действия «вкушение». Даже когда упоминается [подобное их сочетание] в незаинтересованном действии, то, поскольку оно [осуществляется] ради знания, [реального] сочетания нет. Нет и альтернативы — чтобы когда-то освобождались [посредством] знания, а когда-то посредством действия. И согласно шрути:

Я знаю этого великого Пурушу, солнццветного,  
что за тьмою.

Познав его, минуют смерть, и нет другого пути<sup>18</sup>.

Приводит и другое опровержение [оппонента]:

*Освобождение Пуруши не [может происходить] от того и другого — как от сна и бодрствования и от иллюзорного и не-иллюзорного (26)*

*Иллюзорное* — сон, *неиллюзорное* — бодрствование. Действия подобны сну, знание — бодрствованию. [Речь идет] ведь об одновременном сочетании [одного с другим], но сон и

бодрствование одновременными не бывают, а потому не может быть также и сочетания знания и действия<sup>19</sup>.

[Оппонент.] Но и восприятие в бодрствовании обманчиво, подобно восприятию во сне, ибо [и здесь и там] природа восприятия.

В связи с этим сказано:

*Даже в другом [состоянии иллюзорность] не абсолютна* (27)

Даже в восприятии во сне иллюзорность не абсолютна, в отличие, например, [от случая с] «небесным человеком»<sup>20</sup>, и нет иллюзорности в связи с собственным Атманом, иначе [само понятие] сна будет призрачным<sup>21</sup>. Не верно и то, что [объекты] во сне суть совершенно не виданные [вещи, ибо они] были видимы в бодрствовании.

И не все, чего достигают йогины, только по воле, без видимых причин. В связи с этим сказано:

*То же [относится] и к созданному волей* (28)

У таких, как мы, нет осуществления [всего желаемого] по воле, потому не бывает и «достижений» в результате [одной только] добродетели, рожденной от йоги. Потому и [достижаемое йогинами] не призрачно<sup>22</sup>.

О том же сказано:

*У очищенного вследствие «накопления созерцания» все — как у Пракрити* (29)

Если Великий и прочие [начала] обладают [возможностью] производить следствия, опираясь на предшествующие [начала], а Пракрити производит следствия независимо ни от чего [другого], то и йогинам все удастся вследствие «накопления созерцания» даже при отсутствии видимых причин<sup>23</sup>.

О том, что медитация ради созерцания, сказано:

*Медитация — это устранение желания* (30)

От желания — гуны раджас — подвижность, устранение ее — неподвижность, медитация.

Как же это осуществляется?

*Осуществляется это в результате подавления функции [менталитета]* (31)

Функции [менталитета] — пять начиная с источников знания;<sup>24</sup> в результате их подавления осуществляется это — медитация.



Как же осуществляется их подавление?

*Осуществление этого — через сосредоточенность, положения тела и собственное дело* (32)

*Сосредоточенность* — удержание сознания в области пупа и т. п. *положения тела* — свастика и т. п.<sup>25</sup>. Этими [словами] обозначаются дисциплина, культивирование, упражнение дыхания, удержание чувств. *Собственное дело* — совершение действий, предписанных в соответствии с кастой. Так осуществляется функционирование [менталитета].

[Теперь сутракарин] называет положение тела, которое он считает предпочтительным:

*Положение тела [должно быть] устойчивым и приятным* (33)

Следует культивировать то положение тела, посредством которого [достигаются] устойчивость и приятное [ощущение].

О другом средстве подавления [флюктуаций менталитета] сказано:

*Подавление [флюктуаций менталитета] — от выдоха и «задержки»* (34)

*Выдох* — это освобождение легких, «задержка» — это остановка дыхания. Это — эллиптическая конструкция. Подразумевается также и наполнение легких.

А что же [представляет собой] то собственное дело?

*Собственное дело — выполнение действий, предписанных своей стадией жизни*<sup>26</sup> (35)

[Это] ясно.

О другом средстве подавления флюктуаций [менталитета] сказано:

*Также посредством индифферентности и упражнения* (36)

*Посредством индифферентности* — двух видов: низшей, т. е. мысли «Хватит!» и высшей, [которая есть] не что иное, как ясность познания. *Посредством упражнения* — посредством постоянно [возобновляемой] медитации. [Слово] «и» — для соединения [двух понятий].

В связи с различием классов функций [менталитета] сказано:

*Видов заблуждения — пять* (37)

Незнание — ложное знание, «самость» — примысливание себя, желание — вожеление, ненависть — гнев, привязан-

ность [к жизни] — страх [за нее]. Так посредством объектов обозначен «обладатель объектов» — познание<sup>27</sup>.

О неспособности сказано:

*Неспособность двадцати восьми видов* (38)

Об удовлетворенности сказано:

*Удовлетворенность девяти видов* (39)

О достижениях сказано:

*Достижения восьми видов*<sup>28</sup> (40)

Среди [этих] четырех [видов состояний сознания] описываются [вначале] разновидности заблуждения:

*Подразделения [заблуждения] — как ранее* (41)

*Как ранее* — [как] в изложении древних учителей. [Подразумеваются] 62 разновидности заблуждения. [А именно,] «темнота» — незнание, представление о том, что Праkritи, Великий, Эготизм и 5 танматр суть Атман, — восьмерична, ввиду 8 [ее] объектов. [Далее,] боги полагают, что [сверхспособности] начиная с атомарности принадлежат Атману — это «омрачение», что [также] восьмерично ввиду 8 [соответствующих] объектов. [Далее,] «великое омрачение» или желание, ввиду того что 5 танматр, начиная со звука, [распределяются] на божественные и не-божественные, десятирично вследствие наличия [у него] 10 «объектов». [Далее,] «мрак» или ненависть — это когда 10 [объектов], начиная со звука, и 8 сопровождающих их [сверхспособностей], начиная со способности быть невидимым, кем-то портятся, [и мрак] восемнадцатиричен ввиду наличия [здесь] 18 объектов. [Далее,] «мрак крошечный» или привязанность, страх — [когда] боги, услаждающиеся ими, испытывают соперничество асуров — восемнадцатиричен, ввиду наличия [здесь] 18 объектов. Вот 63 [разновидности заблуждения]<sup>29</sup>.

О разновидностях неспособности сказано:

*Столько же — другого* (42)

*Другого* — неспособности *столько же*. [Всего] 11 дефектов индрий:

Глухота, проказа, слепота, также отсутствие вкуса  
и запаха,  
Немота, паралич, хромота, импотенция, запор  
и глупость<sup>30</sup>.

В связи с ними [говорится] об 11 [дефектах] интеллекта.

[Далее, имеются] 9 [разновидностей] удовлетворенности, 8 достижений — противоположности им, [они составляют] 17 [разновидностей неспособности] интеллекта. Вот 28 видов.

О разновидностях удовлетворенности сказано:

*Удовлетворенность десяти видов, ввиду различия «внутренних» [видов] и других (43)*

4 «внутренних» [вида] производятся представлением о не-Атмане как об Атмане. Словами «и других» [обозначаются] 5 «внешних».

«Если освобождение от видения Пракрити, то ее именно следует почитать. Что [нам] до Атмана?» — эта [разновидность] удовлетворенности, именуемая «пракрити», называется «вода». «Даже от различительного знания [освобождение] не [наступает] мгновенно, ибо [это] не наблюдается, но требуется соблюдение обетов» — эта вторая [разновидность] удовлетворенности, именуемая «средства», называется «поток». «Но и от обетов [освобождение] не [наступает] мгновенно, но со временем» — эта третья удовлетворенность, именуемая «время», называется «течение». «Но и со временем не все освобождаются», а [кому] посчастливится — эта четвертая удовлетворенность, именуемая «счастье», называется «дождь». [Все они] «внутренние», так как относятся к Атману.

«Внешних» пять вследствие воздержания от пяти объектов. Первая удовлетворенность, [порождаемая] воздержанием при [наблюдении] страданий от приобретения объектов, называется «переводящая». Вторая удовлетворенность, [порождаемая] воздержанием при [наблюдении] страданий от защиты [приобретенного], называется «хорошо переводящая». Третья удовлетворенность, [порождаемая] воздержанием при [наблюдении] страдания, когда постигают преходящий [характер вещей], называется «совершенно переводящая». Четвертая удовлетворенность, [порождаемая] воздержанием при [наблюдении] страдания, когда [«вкушающего»] настигают пороки «вкушения» [объектов], называется «все-превосходная вода». «Не убив живые существа, нельзя достичь «вкушения» — эта пятая удовлетворенность при воздержании [от объектов] называется «высшая вода». Вот 9 видов [удовлетворенности]<sup>31</sup>.

О разновидностях достижений сказано:

*Достижений начиная с размышления — восемь (44)*

*Размышление* — дискурс<sup>32</sup>, осмысление — это первое достижение — называется «переправляющее». Познание слов [текстов], — второе достижение, — называется «благополучно переправляющее». Изучение, — третье достижение, — называется «совершенно переправляющее». Общение с учителями и учениками, — четвертое достижение, — называется удовольствие. Внешняя и внутренняя чистота, — пятое достижение, — называется «вечная радость». Преодоление страдания от себя, — шестое достижение, — называется «наслаждение». Преодоление страдания от живых существ, — седьмое достижение, — называется «улада». Преодоление страдания от божественных существ, — восьмое достижение, — называется «блаженство». Таким образом [достижения] 8 видов<sup>33</sup>.

В общем четыре вида [состояния сознания] — заблуждения, неспособности, удовлетворенности, достижения — 50 разновидностей.

[Теперь сутракарин] говорит о том, как достижение [реализуется] через оставление предшествующего [на стадии] последующего:

*Нет от другого без отказа от предыдущего (45)*

*От другого* — от неспособности *без отказа от предыдущего* — без избавления от заблуждения *нет* достижения. Таким образом, достижение [неосуществимо] после удовлетворенности без избавления от неспособности. Также [оно] невозможно без избавления и от той [удовлетворенности]<sup>34</sup>.

Индифферентность [может быть только] при наличии миропроявления. Скольких же видов последнее?

*Деления на божественное и прочие [виды] (46)*

Слова «и прочие» [указывают] на 6 видов. Сказано ведь:

Божественного и прочих видов — 6, сансара — от действия: Боги, демоны, люди, духи, обитатели ада,

также животные.

Неподвижные объекты включаются в [число]

обитателей ада<sup>35</sup>.

[Оппонент.] Поскольку активность — способ бытия Пракрити и миропроявление [должно быть] всегда, освобождения не будет.

В связи с этим сказано:

*Миропроявление от Брахмы до травинки<sup>36</sup> ради того — до различного [знания] (47)*

Ради того — для Пуруши, т. е. ради освобождения миропроявления. Этот способ бытия Пракрити до [появления] различного [знания] — пока различительное знание не явится, ибо собственной природы не одолеть<sup>37</sup>.

Где и как [осуществляется] миропроявление?

*Наверху преобладание саттвы (48)*

В божественном мире.

О миропроявлении в мире нагов сказано:

*Внизу преобладание тамаса (49)*

В [аду] патала.

О миропроявлении в царстве смертных сказано:

*В середине преобладание раджаса (50)<sup>38</sup>*

*Преобладание — обилие.*

Но каким образом разнообразие миропроявления [происходит] от Пракрити через взаимное соединение отдельных гун?

*Вследствие разнообразия действий поведение Прадханы подобно [поведению] природного слуги (51)*

Подобно тому как разумный природный слуга осуществляет разнообразную работу ради пользы господина, так и Прадхана осуществляет разнообразное миропроявление ради Пуруши. *Вследствие разнообразия действий — усвоения [различных] действий<sup>39</sup>.*

Поскольку [человек уже] осуществляет свои цели, восходя ко все более высоким мирам, зачем еще освобождение?

*Даже при этом возвращение — даже ввиду обретения все более высоких рождений от [этого] всего следует избавиться (52)*

Даже при обретении все более и более высоких рождений [неизбежно] возвращение в сансару. Потому от сансары следует избавиться.

О том же сказано:

*Страдание, порождаемое старостью и смертью, одинаково (53)*

[Во всех состояниях], начиная с Брахмы и кончая травинкой.

Если цели осуществляются уже через «растворение» в Пракрити — причине [мира], зачем еще освобождение?

*Через «погружение» в причину цели не осуществляются — как погрузившийся [в воду вновь] всплывает (54)*

Было бы так, [как вы говорите], если бы «погрузившийся» в Пракрити не возвращался вновь [в сансару]. Но [дело обстоит] по-другому, как [о том] свидетельствуют [положения] шрути о повторном возвращении. Сказано ведь:

Десять периодов Ману пребывают здесь  
размышляющие об индриях,  
Полных сто — размышляющие об элементах,  
тысячу — об Эготизме,  
Десять тысяч — размышляющие об Интеллекте,  
свободные от печали,  
Полных сто тысяч — размышляющие о Непроявленном.  
Когда же достигается безгунный Пуруша,  
время останавливается<sup>40</sup>.

Подобно тому как нырнувший в воду вновь всплывает, то же [происходит] и с «погружившимся» в Пракрити, таков смысл.

[Оппонент.] Если Атман не причастен закабалению вследствие [своей] вечности, то [это же относится] и к Прадхане.

В связи с этим сказано:

*Даже не будучи следствием подвержена этому, ввиду зависимости от другого (55)*

То, что [Прадхана] не является следствием [чего-либо иного], несущественно — [существенна] зависимость [ее] от другого. *Подвержена этому* — связана с закабалением.

Какой природы высший Атман?

*Ведь он всезнающий и вседействующий (56)*

Такова иллюзия вследствие того, что [Атман] отражается в Пракрити.

[Оппонент.] Но почему бы [его] действительности не быть реальной, а надо измышлять [какое-то] отражение? Ведь таким [действующим] найяики принимают и Ишвару.

В связи с этим сказано:

*Существование такого Ишвары подтверждается (57)*

Если Ишвара — Атман, как считаем мы, то пусть [он] будет. А то, что считают найяики, неавторитетно. Об этом уже шла речь в сутре «*Существование Ишвары...*» первого раздела и в сутре «*Ради освобождения [уже] освобожденного...*» [в начале] второго раздела, где обсуждалось действие Прадханы ради себя и ради другого. В данном случае «*ради себя*» было [употреблено] в фигуральном смысле.

О предназначенности для другого сказано:

*Миропроявление Прадханы ради другого — ввиду того, что сама не может быть «вкусителем», как верблюд, везущий шафран (58)*

Даже [в случае] с наделенными сознанием [существами] наблюдается деятельность ради другого, как, например, у верблюда, везущего шафран. У бессознательной же Пракрити, не способной ко «вкусению» [по определению], деятельность [может быть] только ради другого.

[Оппонент.] Наблюдается деятельность сознательного [существа], но не бессознательного.

Ответ:

*Даже при бессознательности у Прадханы действие как [в случае] с молоком<sup>41</sup> (59)*

Как лишенное сознания молоко действует ради [выращивания] теленка, так и Прадхана ради Пуруши.

Приводится и другой пример:

*Или как труды, — что очевидно, — [зависят] от времени и прочего (60)*

Подобно тому как труды, осуществляемые крестьянином, — сеяние зерна и т. д., дают плоды только в свое время, а деревья лишены сознания<sup>42</sup>. Слова «и прочего» указывают на «невидимое».

[Оппонент.] Но ведь и верблюд, как наблюдается, работает, ожидая битья, а лишенная сознания Пракрити ничего ожидать не может.

В связи с этим сказано:

*Активность по природе, не намеренная, как в случае со службой (61)*

Как природный слуга без всяких рассуждений, по собственной природе<sup>43</sup> выполняет работу для хозяина, так и Пракрити.

Предлагается и другая постановка вопроса:

*Или вследствие «привлечения» действий, которое безначально (62)*

Прадхана функционирует вследствие «привлечения» добродетели и не-добродетели по причине безначальности сансары, подобно тому как даже лишенные сознания деревья приносят плоды вследствие кармы людей<sup>44</sup>.

Благодаря разнообразию аргументов повторение не становится тавтологией. Потому сказано:

*Прекращение миропроявления Прадханы – вследствие [появления] обозначения различия, как [в случае] с поваром после [окончания] готовки (63)*

Миропроявление [осуществляется] ради Пуруши. Его же прекращение [наступает] вследствие [появления] знания о различии Прадханы и Пуруши, подобно тому как повар устраняется [от своей работы], приготовив еду.

[Оппонент.] Но не наблюдается, чтобы освобождение [наступило] даже после [появления] различительного знания от наставления.

В связи с этим сказано:

*Один оставляет другое ввиду его порока (64)*

Не так, чтобы освобождение [наступило] вследствие любого знания<sup>45</sup>, но один – отличный от индрии Атман, другое – Пракрити оставляет – отделяет [от себя] посредством медитации и т. д., *ввиду ее порока* – вследствие созерцания таких пороков Пракрити, как изменчивость и т. д.

О природе освобождения сказано:

*Освобождение – это устраненность того и другого или одного (65)*

*Того и другого* – Пракрити и Пуруши. Устраненность Пракрити – прекращение [ее] деятельности по отношению к [Пуруше, уже] обладающему различительным знанием; устраненность Пуруши – [его] непривязанность к Пракрити. *Одного* – Атмана, поскольку он главный.

[Оппонент.] Но при устраненности Пракрити, по природе активной, неизбежно освобождение всех.

Ответ:

*Не прекращает воздействия на других посредством миропроявления, как в случае со змеей, [прекращающей воздействие только] на того, кто осознал реальность веревки (66)*



Активное по природе не может устраниваться [от деятельности], иначе [оно] лишится собственной природы. Но и после прекращения действия по отношению к достигшим различения *не прекращает воздействия* — осуществления миропроявления по отношению к незнающим. Подобно тому как змея — мираж змеи исчезает для того, кто, приняв веревку за змею, осознал реальность веревки, но не для тех, кто эту реальность [еще] не осознал<sup>46</sup>.

Теперь приводится обоснование [этого]:

*И ввиду связи с кармой как действующей причиной* (67)

Поскольку по отношению к достигнутому различения отсутствует действующая причина, карма, то нет роста без семени. Также согласно шрути:

Развязывается узел сердца, развеиваются все сомнения, Исчерпываются и его дела, когда [он] видит  
высшее и низшее<sup>47</sup>.

Поскольку «невидимое» — следствие Интеллекта, пусть оно соучаствует и в возникновении Эготизма и других [начал], но где соучастие «невидимого», когда Пракрити производит свои следствия?

*Даже при независимости неразличение — действующая причина «услуг» Пракрити* (68)

*Даже при независимости* — от «невидимого» — Пракрити имеет помощника [в виде] неразличения.

[Сутракарин] приводит пример в связи с прекращением деятельности Пракрити:

*Прекращение деятельности Прадханы вследствие того, что задача выполнена — как [в случае] с танцовщицей*<sup>48</sup> (69)

Подобно тому как танцовщица уходит со сцены, когда интересы аудитории удовлетворены, так и Пракрити прекращает миропроявление, когда осуществлена цель Пуруши — различение.

[Оппонент.] Но даже прекратившая деятельность Пракрити может по какой-то причине возобновить ее.

В связи с этим сказано:

*Когда [ее] недостатки обнаружены, Прадхана [более] не приближается, подобно благородной женщине* (70)

Когда [Пракрити] познает свои пороки посредством различения<sup>49</sup>, [она уже] не приближается [к Пуруше], подобно

тому как благородная женщина, увиденная чужим женщиной, скрывается [со словами:] «Больше меня уже не увидят!»<sup>50</sup>

[Оппонент.] Кто закабален, тот и освобождается. К Пуруше же ни то, ни другое не относится.

В связи с этим сказано:

*Закабаление и освобождение не [относятся] к Пуруше в абсолютном смысле — помимо неразличения* (71)

[Сами понятия] закабаления и освобождения [происходят лишь] от неразличения Пракрити и Пуруши, т. е. суть только иллюзия<sup>51</sup>.

Поскольку неистинное должно основываться на [чем-то] истинном, то у кого же истинные закабаление и освобождение<sup>52</sup>?

*К Пракрити [они относятся] реально, как связанной — наподобие животного* (72)

*Реально — истинно. Как связанной — как связанной с гунами, подобно тому, как животное связывается веревками*<sup>53</sup>. Потому закабаление и освобождение Пракрити реальны. Закабаление — это деятельность по отношению к не достигнутому различия, освобождение же — это прекращение деятельности по отношению к достигнутому различия. Потому не будет и ошибки лишения [Пракрити] ее природы<sup>54</sup>.

Какими формами Пракрити связывает Атмана и какими освобождает?

*Пракрити связывает себя посредством семи форм, подобно шелковичному червю, и освобождается посредством одной формы* (73)

*Посредством семи форм — добродетелью, индифферентностью, сверхспособностями, не-добродетелью, не-знанием, не-индифферентностью, не-способностями связывает себя и освобождается посредством одной формы — знания.*

[Оппонент. Известно, однако,] что услаждение и освобождение [происходят соответственно] от действий, [сопровождаемых] желанием и отсутствием желания. Если их отбросить, будет потеря «очевидных» [плодов]<sup>55</sup>.

Ответ:

*Неразличение — действующая причина, потому нет потери «очевидного»* (74)

«Невидимое» есть причина освобождения опосредованно — через знание. Причина же сансары — отсутствие различения. Потому нет потери «очевидного» [результата].

А как осуществляется различение?

*Осуществление различения — в результате осознания и изучения истины: «Не это! Не это!» (75)*

[Это] ясно. И согласно шрути: «И он не это, не это, Атман непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается» и т. д.<sup>56</sup>.

[Оппонент.] Если освобождение [осуществляется] посредством изучения истины и прочего, то освобождение должно наступить у всех адептов непосредственно после наставления, ибо изучение [у всех] одинаково.

В связи с этим сказано:

*Ввиду различия адептов нет [общего] правила (76)*

Вследствие различия высших, средних и низших по способностям нет правила, [что все освобождаются] одновременно.

Но если освобождение от различения, как же наблюдается «вкушение» и у различающего?

*Вследствие возвращения [уже] преодоленного даже у среднего адепта имеет место «вкушение» (77)*

У лучших адептов «вкушения» нет. У средних «вкушение» — лишь возвращение прошлых «отпечатков», ибо [реальное «вкушение»] преодолено познанием: «Довольно!» [Средний же адепт] «вкушает» [с мыслью:] «Я «вкушаю», вследствие «потребления», то действие, которое уже начало плодоносить.

О природе среднего адепта сказано:

*И освобожден при жизни (78)*

[Он] освобожден подобно [окончательно] освобожденному ввиду отсутствия [у него] желаний и невозникновения добродетели. И согласно шрути:

Если человек размышляет об Атмане: «Это — я»,  
То из-за каких желаний или вожделений ему здесь  
печалиться<sup>57</sup>?

[Оппонент.] Освобождение при жизни — это бездоказательно.

В связи с этим сказано:

*Это следует из наличия наставляемых и наставников (79)*

Лучший адепт наставником быть не может, так как [вообще] не замечает внешнего [мира], худший также быть им не может, [но уже] по причине незнания, хотя [может быть] наставляемым. Наставник — это средний адепт. Отсюда *это следует* — [необходимость] наличия освобожденных при жизни.

Приводится и доказательство [сказанного]:

*И шрути свидетельствует [о том же] (80)*

Сказано: «Ведь знающий даже при жизни освобождается от радости и печали».

[Оппонент.] Но пусть и «медленно различающий» будет наставником.

В связи с этим сказано:

*Иначе слепые будут учить слепых (81)*

И учитель незнающий, и ученик такой же!

[Оппонент.] Ведь освобождение от знания при наставлении. Почему же освобождение не наступает сразу после наставления, зачем [еще] отсрочка?

*Сохранивший тело подобен вращающемуся колесу<sup>58</sup> (82)*

Как [гончарное] колесо после того, как убирают палку, вертится [только] в силу инерции, так и у достигших различения нет мгновенного освобождения вследствие того, что действия, «поддерживающие» тело, не «исчерпались», но [освобождение наступает] с «исчерпанием» [этих] действий посредством их «потребления». Ведь согласно шрути:

«Посвящением» освобождается человек,

но остается [еще] в теле.

Горшок на гончарном колесе вращается,

даже «завершенный»<sup>59</sup>.

Потому может быть освобождение [еще] при жизни. Об этом сказано:

*Это осуществляется при минимальном импульсе<sup>60</sup> (83)*

[Подразумевается] осуществление [состояния] освобождения при жизни.

Когда же [наступает] конечное освобождение?

*От различения после полного прекращения страдания исполнение цели, не от другого, не от другого (84)*

После полного прекращения страданий трех видов вследствие различения [наступает] осуществление целей, ибо достигнуто высшее освобождение. *Не от другого* — не от действия. «*Не от другого*» удваивается при завершении раздела.

Здесь завершается посвященный [состоянию] индифферентности раздел III комментария к сутрам, разъясняющим санкхью Капилы. После [изложения состояния] индифферентности начинается раздел IV, содержащий повествования для просвещения учеников.

*[Различительное знание возникает] через наставление об истине — как в случае с царским сыном (1)*

Один царевич, родившийся под неблагоприятным созвездием, был удален из дома, усыновлен вождем охотников и научился их манерам. Но вот, когда царь умер бездетным, министры привели [его во дворец] и открыли [ему истину:] «Ты не охотник, а царский сын». Узнав это, [он] тотчас, в силу прежних «отпечатков», обнаружил манеры царского сына. Потому наставление ради «просвещения» следует давать даже «замедленным»<sup>1</sup>.

[Сутракарин] приводит и другую притчу:

*И даже при наставлении ради другого, как в случае с людоедом (2)*

Один наставник, [вспомнив правило:] «Прими наставление в безлюдном [месте]», взял ученика, пошел в лес и преподал [ему] учение. Его услышал и людоед, который спрятался за кустом, и он также достиг освобождения. Смысл в том, что освобождение может быть и от случайно полученного знания<sup>2</sup>.

Здесь приводится уточнение:

*[Требуется] повторение через многократное наставление (3)*

Те, кто по-настоящему индифферентны, достигают освобождения уже после [однократного] слышания [истины]. С «замедленными» же требуется повторение через неоднократное поучение.

[Сутракарин] приводит следующую притчу:

*Как в случае с отцом и сыном, вследствие узнавания друга друга (4)*

Один брахман, оставив беременную жену в доме отца, ушел на чужбину для сбора милостыни и через длительное время вернулся домой. Увидев [своего] сына, [отец] не узнал его, и жена познакомила их. Так оба получили знание [друг о друге]. Смысл в том, что и без учителя можно получить знание об истине через наставление друга.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Благодаря свободе [становятся] счастливыми и благодаря расставанию несчастными, как сокол (5)*

Какой-то человек подобрал соколенка и стал откармливать его разными сладостями и обычной пищей. Со временем [сокол] вырос. И человек с мыслью: «Зачем причинять ему несчастье?» — оставил его в лесу. Сокол же, освободившись от веревки, [стал] счастлив, а расставшись с человеком — несчастлив. [Значит], поскольку счастье смешано с несчастьем, следует избавляться и от того, и от другого.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Как змеиная кожа* (6)

*Кожа* — шкура. Одна змея, оставив [свою] кожу у [своей] дыры, стала горевать, видя, что она пыльная и грязная: «Это — мое!», но из приязни к ней не убрала ее, и ее схватил привлеченный кожей заклинатель змей. Вывод тот, что не надо питать [чувств] «самости», приязни и т. п.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Или как в случае с отрезанной рукой* (7)

Один аскет, проникнув в обитель [своего] брата, забрал плоды и т. п. Брат сказал ему: «Ты — вор!» Тот ответил: «Назначь наказание». Брат в ответ: «Нет другого наказания кроме того, чтобы [тебе] отрезали руку». Тот сообщил об этом царю и остался без рук. Потому нельзя делать то, что запрещено, а что сделано по невниманию, необходимо ликвидировать.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Размышление о том, что не является средством [достижения освобождения], ведет к закабалению, как в случае с Бхаратой* (8)

Царь по имени Бхарата, уже близкий к освобождению, увидел олениху, родившую [олenenка], и вырастил его, ни о чем другом [кроме него] не думая. Когда же пришло ему время умирать, он предал дух с мыслями о нем и не достиг освобождения из-за привязанности к олененку. Вывод тот, что не следует позволять себе бесполезных мыслей.

В связи с тем, что не следует вести компанию со многими, сказано:

*Из-за многих — препятствие для сосредоточенности, благодаря возделению и прочему — как [в случае] с бусами [из ракушек у девушки]* (9)

Где большая [компания], там неизбежна ссора, как у ракушек девушки, которые, соприкасаясь, гремят.

Более того, даже [компания] двух не нужна, как сказано:  
*То же самое даже с двумя* (10)

Ввиду болтовни и прочих пороков.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Кто не питает надежд, счастлив как Пингала* (11)

Куртизанка Пингала, ожидая любовника, не могла заснуть и страдала. И вот, истощенная предельным страданием, [она] решила: «Больше я этого делать не буду» и [с тех пор], не питая надежд, стала спать спокойно<sup>3</sup>.

В связи с тем, что забота о доме [ведет] к страданиям, [сутракарин] сказал:

*И без стараний [можно быть] счастливым в чужом доме, как змея* (12)

Понятно.

В учении содержатся и незначимые [предметы], типа истолкований опровержения противника и т. д., которые можно опустить<sup>4</sup>. В связи с этим сказано:

*Даже при прилежании ко многим учениям и учителям [следует] брать [только] суть, как [это делает] пчела* (13)

Как пчела, оставляя цветок, собирает [только] мед, так и стремящийся к освобождению должен избавляться от незнания.

У кого же бывает [настоящая] сосредоточенность?

*У кого ум «однонаправлен», у того нет потери сосредоточенности — как у того, кто делал стрелы* (14)

Как [один ремесленник], делавший стрелы, был [настолько] сосредоточен на них, что не заметил даже проходившего мимо царя, так и тот, у кого ум сосредоточен, не потеряет сосредоточенности.

Ради очищения сознания не следует нарушать обетов и т. п. Об этом сказано:

*От нарушения обетов и правил [только] бесполезность, как и в обычной [жизни]* (15)

Как в мире все покидают того, кто не выполняет обещания, так и из-за нарушения обетов и т. п. становятся чуждыми [постижению] смысла Вед.

Если забывается истинное знание, страдание неизбежно. В связи с этим сказано:

*Также и при забвении того, как в случае с лягушкой* (16)

Один царь уехал на охоту и увидел в лесу прекрасную девушку. Он спросил ее: «Ты кто?» Она ответила: «Царев-



на». Царь предложил: «Соединись со мною». Она ответила: «Хорошо, но одно условие: ты не должен показывать мне воды». Согласившись на это, царь взял ее в жены. И вот, по прошествии времени, она [однажды], устав от игр, спросила царя: «Где вода?» Царь же, забыв в спешке об условии, показал [ей] воду. И она, дочь царя лягушек, коснувшись воды, стала лягушкой. А царь, тщетно попытавшись поймать ее сетью, пришел в великое уныние<sup>5</sup>. Потому в усвоении истины перерывов быть не должно<sup>6</sup>.

[Сутракарин] приводит новую притчу:

*Даже при слушании наставления цель [еще] не достигнута без размышления, как в случае с Вирочаной (17)*

Освобождение не от простого слушания, но от осмысления [слышанного]. Однажды Индра и Вирочана, отправившись в мир Брахмы за истинным знанием, получили наставление от Брахмы. Вирочана, выслушав [поучение] о высшем знании, ушел домой и не стал [размышлять над услышанным]. Потому и не достиг освобождения. Индра же, почтив Брахму, долго размышлял [об услышанном]<sup>7</sup>.

И что же было с Индрой?

*Из них [оно] наблюдается у Индры (18)*

Из них — среди них у Индры наблюдается просветление. Благодаря длительному усвоению [истины] по милости Брахмы посредством [поэтапных] размышления, созерцания и непосредственного видения [Индра достиг] успеха.

Но как приобретается знание?

*Благодаря почитанию, ученичеству и вниманию после длительного времени успех, как у того (19)*

Тот, кто не исполняет [обетов] почитания и ученичества, не соответствует [задачам адепта]. Как у того — как у Индры. Как Индра почитанием Брахмы достиг знания, так почитанием учителя [его достигнет любой] другой.

Зависит ли освобождение от времени и пространства? Если да, то [представления] о долгом и быстром [освобождении] не будут релевантны<sup>8</sup>.

В связи с этим сказано:

*Нет зависимости от времени, как в случае с Вамадэвой (20)*

Зависимость от времени имеет смысл [в связи] с почитанием, не в связи с освобождением. Известно ведь, что Вама-

дэва быстро [достиг] освобождения благодаря истинному знанию<sup>9</sup>.

Медитировать следует на то, что познано, а Атмана никто не видел. Если же он видим, то зачем [на него] медитировать?

*Через преданность предписанным формам [успех достигается] опосредованным образом, как в случае с благочестивыми жертвователями (21)*

А кто видел добродетель?! И все же ради ее достижения совершают жертвоприношения, поскольку жертвенное масло жертвуется опосредованным образом [самим] божествам<sup>10</sup>. В нашем случае также, вследствие почитания тех форм, которые «предписаны» учителем в соответствии с почитанием [богов], опосредованным образом выявляется форма того [Атмана]<sup>11</sup>. А воспоминание вещей, сходных с теми, на которые медитируют, — известный [факт]. Сказано ведь:

Сходство, «невидимое», мысль и т. д. — пробудители семени памяти.

Потому сны и т. п. не исключения, ибо они — от [прошлых] впечатлений<sup>12</sup>.

Но если цели достигаются [уже] через обретение мира Брахмы и других [миров], то зачем еще познание Атмана?

*Даже после достижения других [миров] через связь с пятью огнями возвращение [в сансару], исходя из свидетельств шрути о рождении (22)*

Посредством агнихотры и прочих [обрядов] достигается мир Брахмы, но [все], порожденное действием, исчерпывается. Об этом свидетельствуют тексты [шрути] о перевоплощении: «Как здесь мир, побежденный действием, исчерпывается, так там исчерпывается мир, побежденный заслугой»<sup>13</sup>, а также: «Не действием, не потомством, не богатством, но отвержением [всего] некоторые достигли бессмертия»<sup>14</sup>.

Но какова же природа бесстрастного?

*Бесстрастный отстраняет то, что должно быть отстранено, и оставляет то, что должно быть приобретено, как гусь (23)*

Хотя все [во всех случаях] отстраняют должное быть отстраненным, все же, ввиду специфики [нашего] предмета,

[в качестве] должного быть отстраненным [понимается] сансара, а в [качестве] должного быть приобретенным — освобождение.

Дается обоснование этого:

*Или через общение с достигшими превосходства, как с подобными тому (24)*

Подобными гусю. Только у гуся превосходная способность пить лишь молоко, отказываясь от воды<sup>15</sup>. Так и достигший превосходства отстраняет сансару и приобретает освобождение.

А не может ли быть и у страстного освобождение?

*У поработленного страстью нет свободы в действиях — как в случае с Шукой (25)*

У поработленного страстью нет свободы в действиях — какое же еще освобождение?! Как не было освобождения у страстного Вясы, а у его сына Шуки было освобождение вследствие бесстрастия<sup>16</sup>.

Как же осуществляется закабаление?

*Закабаление — через связь с гунами, как в случае с попугаем (26)*

Как птица попугай<sup>17</sup> закабалется с помощью веревки, так и человек закабалется через связь с гунами<sup>18</sup>.

Но ведь бесстрастие наступает от самого «вкушения», в силу времени, зачем еще знание?

*От «вкушения» нет успокоения, как в случае с отшельником (27)*

Даже у отшельника страсти не успокаиваются от «вкушения», что же говорить о прочих? Имеются в виду Канва, Саубхари и прочие.

А как может быть бесстрастие у привязанных к объектам?

*Через созерцание пороков того и другого (28)*

*Того и другого* — Атмана и объектов. Пороки Атмана, вследствие «привязанности», — падение в ад, пребывание в зародыше и т. п.<sup>19</sup>. Пороки объектов — изменчивость, [способность] вызывать [к себе] отвращение и т. п.<sup>20</sup>.

О человеке, который не соответствует наставлению, сказано:

*В порочном уме семена наставления не прорастанут, как в случае с Аджей (29)*

Как в необработанном поле семена не прорастают, так не прорастают семена наставления в уме, оскверненном желанием и подобным. *Как в случае с Аджей* — царь по имени Аджа, мучившийся печалью из-за жены, не получил пользы от наставления, преподанного Васиштхой.

В связи с тем, что ум, оскверненный желаниями, не [отражает] даже отблеска знания, сказано:

*Нет даже отблеска, как в случае с грязным зеркалом* (30)

Как в грязном зеркале не отражается даже подобие лица, так [обстоит дело] и со знанием об Атмане — произведением Праkritи — вследствие отражения Атмана в Прадхане<sup>21</sup>.

[Оппонент.] Но пусть Великий будет Атманом, так как имеет природу причины.

Ответ:

*У того, что порождено тем, нет все же его природы, как в случае с лотосом* (31)

Следствие не есть причина — ввиду различия [между ними]. Ведь лотос не есть глина.

В связи с тем, что в обретении атомарности и прочих сверхспособностей нет [еще] осуществления [конечной] цели, сказано:

*При достижении сверхсил нет осуществления [конечной] цели — как при достижении объектов почитания, как при достижении объектов почитания* (32)

Если осуществление [конечной] цели — в достижении невозвращения [в сансару] вследствие истинного знания благодаря почитанию учителя, то [осуществления этой цели] нет в обретении сверхсил, ибо [при этом происходит] возвращение в сансару. «*Как при достижении объектов почитания*» удваивается при завершении раздела.

Здесь завершается содержащий повествования раздел IV комментария к сутрам, разъясняющим санкхью Капилы. После [изложения] повествований начинается раздел V, [посвященный] опровержению мнений оппонентов.

*Благословительное вступление [целесообразно] ввиду того, что [оно] признается компетентными: видны [его] плоды, а также [успех] (1)*

Этим опровергается [мнение] тех, кто говорит, что благословительное вступление излишне, поскольку текст может быть завершен даже без него и незавершен даже с ним<sup>1</sup>.

Уже было установлено несуществование Ишвары. Теперь приводится [новый] аргумент:

*Результаты [действий] осуществляются без [причины], руководимой Ишварой, ввиду того, что они установлены кармой (2)*

Если бы Ишвара была самостоятельным деятелем, то осуществлял бы действия и без [помощи] кармы. Если [возрадите, что он] действует с кармой как вспомогательной причиной, то пусть карма и будет [единственным причинностным фактором], зачем еще Ишвара?

[Оппонент.] Но вспомогательная причина не препятствует силе основной [причины].

[Ответ.] Тогда будет препятствие для самостоятельности [Ишвары]. Далее, [любая] деятельность мотивирована либо собственным интересом, либо интересом [кого-то] другого. Но у Ишвары не [должно быть] собственного интереса. В случае же следования интересу другого для сострадательно-го было бы несообразно произвести мир, исполненный страдания. К тому же [вообще] нет деятельности ради [кого-то] другого, так как даже в благотворительности [замечается] собственный интерес<sup>2</sup>. Потому именно карма будет причиной мира<sup>3</sup>.

Это и демонстрируется:

*Вследствие благотворительности [самоу] себе «надзира-ние» [Ишвары], подобно обычным случаям (3)*

Неверно, что вечное [первоначально] занимается благотворительностью [самоу] себе.

[Оппонент.] Но пусть [у Ишвары] будет и благотворительность [самоу] себе.

Ответ:

*Тогда [Ишвара будет] подобен земным владыкам (4)*

Как не обладающий всеведением — таков смысл.

Другое опровержение [учения об Ишваре]:

*Или [он только] номинальное [понятие] (5)*

Ввиду того, что [идея] деятельности Атмана [возникает] вследствие падения [на него] тени Пракрити по причине ее активности, понятие Ишвары, [которое ассоциируется] с этим, только номинальное.

Еще один аргумент:

*Без желания это не осуществляется, поскольку [желание] — инвариантная причина (6)*

Если бы нераздельность [желания и деятельности] давала «отклонения», нельзя было бы положиться [на умозаключение]. Поскольку же желание — причина деятельности, то без него не [объяснить] создание мира, [с другой стороны] у освобожденного не может быть желания<sup>4</sup>.

[Оппонент.] Но пусть [у Ишвары] будет желание.

В связи с этим сказано:

*При [допущении] же связи с этим [он] не будет вечноосвобожденным (7)*

[Имеется в виду] связь с желанием.

[Йогин.] Но пусть деятельность [Ишвары] осуществляется через связь с силой Прадханы.

Ответ:

*Если допустить связь с силой Прадханы, неизбежна связанность (8)*

Неизбежно противоречие с тем [положением шрути], что «Не связан ведь [ни с чем] этот Пуруша»<sup>5</sup>.

[Йогин.] Но пусть и не будет привязанности к Прадхане и деятельность [Ишвары] будет обусловлена только ее присутствием.

Ответ:

*Если только вследствие присутствия, то каждый будет Ишварой (9)*

Ввиду того что Прадхана безразлично присутствует при каждом Атмане, каждый из них должен [тогда] быть Ишварой.

[Йогин.] Но имеются ведь доказательства [существования] Ишвары. Как быть с этим?

*Ввиду отсутствия [здесь надежного] источника знания это не установлено (10)*

Вследствие отсутствия [такого] источника знания, как восприятие<sup>6</sup>.

[Йогин.] Но пусть логический вывод будет [адекватным источником знания].

Ответ:

*Логический вывод не [будет доказательством] ввиду отсутствия связи (11)*

Поскольку восприятие — основание «проникновения», то при его отсутствии как [возможно] постижение связи? И это постижение связи невозможно относительно того, что не имеет сходства ни с чем<sup>7</sup>.

[Йогин.] Но пусть словесное [знание] будет [здесь доказательством].

Ответ:

*Шрути также свидетельствует, [что мир] — следствие Прадханы (12)*

Согласно шрути: «Из Прадханы возникает мир<sup>8</sup>». Поэтому [все] попытки обоснования Ишвары [как причины мира] мнимы.

Некоторые утверждают, что Атман — деятель через связь с Незнанием<sup>9</sup>. Поэтому сказано:

*У лишенного привязанности нет связи с Незнанием (13)*

Понятно.

Приводится и другое опровержение [этого взгляда]:

*Если нечто устанавливается через связь с ним же, то [это] ошибка порочного круга (14)*

Без Незнания нет мирозидания, а без мирозидания Незнания — налицо ошибка порочного круга.

[Ведангист.] Но ввиду безначальности [Незнания и мирозидания] ошибки порочного круга не будет, как в случае с семенем и ростком.

Ответ:

*Не как с семенем и ростком, ибо шрути свидетельствует о начале трансмиграции (15)*

Было бы так, [как вы говорите], если бы трансмиграция была безначальной. Но она имеет начало. Согласно шрути:

Повсюду имя глаза и повсюду лица,

Повсюду руки и повсюду ноги,

Сплачивает вместе руками, крыльями

Небо и землю, породив [их], один бог<sup>10</sup>.

Потому в [период] «мирового растворения» [наблюдается] перерыв в потоке [трансмиграции]<sup>11</sup>.

О природе Незнания сказано:

*Если [незнание] – инаковость знания, то неизбежно «опровержение» Брахмана (16)*

Если [Незнание] – только инаковость по отношению к знанию, то поскольку и Брахман отличается от знания, его [также] следует отнести к Незнанию. Вот и «опровержение» Брахмана.

Приводится и другое соображение:

*Если преодолевается знанием, то и мир также (18)*

То, что относится к Незнанию, относится и к миру<sup>12</sup>.

[Ведантист.] Но мир и относится к Незнанию.

Ответ:

*Если [у мира] его природа, то он конечен (19)*

Это Незнание, [как вы считаете,] безначально. Но если у мира его природа, то Незнание имеет начало<sup>13</sup>.

[Локаятик.] Действие не может быть причиной мира, ибо мир обусловлен собственной природой.

Ответ:

*Добродетель «неопровержима» – ввиду разнообразия следствий Прадханы (20)*

Ввиду вечности Пракрити и единства [ее] природы многообразие следствий при отсутствии добродетели было бы необъяснимым<sup>14</sup>.

Об источниках знания, [адекватных] для установления дхармы, сказано:

*Установление этого посредством шрути, выводного знака и прочего (21)*

«Шрути» – так указан словесный источник знания, «выводной знак» – логический вывод. Слово «прочее» указывает на йогическое восприятие. Такими [источниками знания] устанавливается [добродетель].

[Вайшешик.] Если пространство и время причинами не являются, то почему шафран [растет именно] в Кашмире, а манговые деревья раскрываются [именно] весной?

Ответ:

*Нет ограничения – ввиду того, что [остается] сфера и для других источников знания (22)*

Нет [такого] ограничения, чтобы только невидимая сила была причиной. Но если невидимая сила и является сопутствующей причиной [возникновения любых следствий], дру-



гие [начала] также могут быть причинами, ибо наличествуют [подтверждающие это] источники знания<sup>15</sup>.

[Оппонент.] Поскольку наблюдается, что сансара исполнена страдания, можно признать только негативную невидимую силу.

Ответ:

*В обоих случаях – одно (23)*

Поскольку наблюдается и счастье, должна быть и положительная невидимая сила.

[Оппонент.] Но поскольку иллюзия счастья [возникает] в связи с отсутствием несчастья, [употребление] выражения «невидимая сила» первично [только] в связи со счастьем, а в связи с причиной счастья [оно] вторично.

Ответ:

*Если [это] устанавливается само собой, одно и то же в обоих случаях<sup>16</sup> (24)*

Ввиду того что возможно [утверждение] и обратное этому, обе предикации одинаковы<sup>17</sup>.

[Сутракарин] опровергает [положение ньяя-вайшешики, что] добродетель и прочие [диспозиции сознания] суть свойства Атмана:

*Добродетель и прочее – свойства внутреннего «инструментария» (25)*

[Подразумевается], что [они] являются свойствами интеллекта. При [допущении] того, что [они] являются свойствами Атмана, будет противоречие свидетельству шрути о «непривязанности» [Атмана]<sup>18</sup>.

[Найяик-вайшешик.] Поскольку не замечается, чтобы свойство одного начала имело последствия для другого [начала], лучше [допустить], что добродетели и прочего просто не существует<sup>19</sup>.

В связи с этим сказано:

*Нельзя [представить] совершенное опровержение [существования] качеств и прочего (26)*

Если невозможно опровержение [существования] земли и т. д. ввиду того, что они наблюдаются, то также [обстоит дело] с качествами и прочим – со свойствами и т. д. И свойства одного могут быть причинами последствий для другого – посредством того, что тень сознания падает [на внутренний «инструментарий»], как было объяснено [выше]<sup>20</sup>.

[Высказывается точка зрения], что счастье — [только] отсутствие несчастья. С целью ее опровержения сказано:

*Счастье познается через применение пятичленного [силлогизма] (27)*

Хотя положительная природа счастья и постигается с помощью ментального восприятия<sup>21</sup>, для «внешних» приводится и доказательство. *Через применение пятичленного [силлогизма]* — отвергается двучленный силлогизм. [Подразумеваются такие члены], как тезис, аргумент, пример, применение, заключение<sup>22</sup>. Посредством этого устанавливается, что (1) [доказываемое] является свойством субъекта силлогизма, (2) [доказываемое] присутствует там, где соприсутствуют [и основание доказательства], (3) отсутствует там, где отсутствует и [последнее], (4) не может быть [приведен] контр-тезис [доказываемому положению], (5) доказываемое не опровергается.

Через однократное наблюдение логическое «проникновение» не устанавливается. В связи с этим сказано:

*Установление логической связи не от однократного постижения (28)*

Вследствие противоречия собственному же опыту. Иначе было бы умозаключение, по однократному наблюдению, о [взаимосвязи даже] огня с ослом. Но такого опыта нет<sup>23</sup>.

А что такое это «проникновение»?

Ответ:

*«Проникновение» — это связь с постоянным свойством, [принадлежащая] обоим или одному<sup>24</sup> (29)*

Обоим — двум «со-проникающим» [свойствам, каковы, например,] произведенность и невечность. Одному — [отношению] с неравной «проникаемостью»: дым и [огонь]<sup>25</sup>. Сказано ведь:

Как аргумент имел бы убедительную силу, если бы  
правильность  
Контраргумента могла бы хоть на сотую долю быть  
признана?

[Оппонент.] «Проникновение» — это новая категория.

Это опровергается:

*Не новая категория, ибо иначе необходимо измышлять [соответствующую] сущность (30)*

Даже если принять, что [это] новая категория, утверждается инвариантность<sup>26</sup>. А если она наличествует, зачем измышлять еще [новую] сущность?<sup>27</sup>

[Сутракарин] представляет собственную позицию:

*Учители [считают], что это – выявление природной потенции* (31)

У дыма и огня есть [общая] природная потенция. Она постигается через наблюдение обоих. А это и есть логическое «проникновение».

Приводится одно из мнений:

*Согласно Панчашикхе это – связь с «налагаемой» потенцией* (32)

Если бы [«проникновение»] было природной потенцией, то даже тот, кто не знает [того или иного] предмета, определил бы: «Это вызывает то-то». Но этого нет. Следовательно, [«проникновение»] можно назвать «налагаемой» [нами на вещи] потенцией.

[В пользу этого] приводится аргумент:

*Нет правила, чтобы была потенция собственной природы, ибо [тогда] неизбежна тавтология* (33)

Если потенция – собственная природа, то [высказывание] «сильный борец» было бы тавтологичным<sup>28</sup>.

Приводится и другой аргумент:

*И поскольку атрибут был бы бессмысленным* (34)

Не было бы [самой] идеи: «Дэвадатта сильный», но была бы [только:] «Дэвадатта – Дэвадатта».

Приводится еще один аргумент:

*Не было бы применения к листьям и прочему* (35)

Поскольку в листьях и прочем собственная природа неизменна, то они изгоняли бы яд даже без содействия заклинания.

[Сутракарин] примиряет [обе точки зрения:]

*При установленности «налагаемой» потенции связь с природной потенцией [также неопровержима], ибо аргумент тот же* (36)

*Природная потенция* потому, что [она] и природная и потенция. Потенция же не есть собственная природа. И, соответственно, при установленности «налагаемой» потенции связь с природной потенцией [также неопровержима], ибо аргумент тот же. Ведь поскольку потенция [так таковая] не

дифференцируется, то аргумент, [что логическое «проникновение»] есть связь с природной потенцией или с «налагаемой» потенцией, один и тот же. И если [какая-то потенция] не постигается сразу при восприятии предмета, [то это] по причине многоразличия потенции вещей, как, например, даже [твердо] установленная связь сына и отца не постигается без [специального] информирования. Потому и было сказано: *«Выявление природной потенции»*<sup>29</sup>.

[Далее], сутракарин опровергает [учение] об идентичности слова и предмета:

*Отношение слова и предмета — [отношение] обозначающего и обозначаемого (37)*

С точки зрения [учения] об идентичности [слова и предмета] даже горшок должен восприниматься на слух и даже слово должно быть видимым, а при произнесении [слова] «Огонь» на лице должны появляться ожоги.

Приводится аргумент:

*Ввиду того, что связь [слова и предмета] устанавливается тремя [способами] (38)*

Поскольку «происхождение» [слова] устанавливается *тремя* способами. [Во-первых], через инструкцию компетентного лица, например, «Это — горшок». [Во-вторых], через устоявшуюся языковую практику, например, когда ребенок постигает как тот, кому дается [приказ]: «Приведи белую корову!», следует [ему] после команды [другого] компетентного лица. [В-третьих,] из общего контекста известного слова, например, когда [ребенок] слышит «Птица ест манго» и знает смысл слов «едение» и «манго», [он] тут же «схватывает» и [что такое] «птица».

[Сутракарин] отвергает [мнение, согласно которому] «происхождение»<sup>30</sup> [слова] ограничивается только [контекстами] действия:

*Нет ограничения только [контекстами] долженствования, ибо [это] наблюдается в обоих случаях (39)*

«Происхождение» наблюдается в контекстах долженствования, например в случае: «Ежедневно следует исполнять [обряд] сандхи», но также и в связи с установленными фактами, например в случае: «Вишну — верховное божество божеств». Ведь Веды включают и предписания, и истолкования, и гимны. Предписания суть средства адекватного позна-

ния ввиду того, что указание на желательность совершения [такого-то действия] совпадает с необходимостью его совершения<sup>31</sup>. Истолкования суть средства адекватного знания ввиду того, что [они] «поддерживают» силу предписания и опосредованно поощряют [его выполнение]. Гимны суть средства адекватного познания потому, что позволяют вспомнить о предписанном. Что же до [мнения мимансака], будто гимны и истолкования авторитетны [только] как побуждающие к [обрядовым действиям], а не как источники информации, то это неверно: по происхождению они [действительно] предназначены для [побуждения] к действию, но в познавательном [контексте] ориентируют на получение информации. Потому истолкования и гимны авторитетны и вследствие своей информативности<sup>32</sup>.

[Мимансак.] Но если смысл Вед сверхчувственный, то как возможно [постижение] «происхождения» [слов] в обоих случаях?

Ответ:

*Ввиду того, что знающий «мирские» [значения] поймет и смысл Вед (40)*

«Мирские» [значения слов] являются и ведийскими. Следовательно, ввиду [этой] общности «происхождение» [слов уразумевается] и в данном случае.

[Мимансак.] Было бы так, [как вы говорите], если бы Веды были человеческим [творением], но это не так.

В связи с этим приводится мнение:

*Неверно по трем причинам, ввиду того, что Веды – не человеческого происхождения и что смысл их сверхчувственный (41)*

[Во-первых,] Ишвара [уже] «опровергнут»<sup>33</sup>, [во-вторых,] другого [автора Вед] быть не может, [в-третьих], поскольку ошибки суть человеческое свойство, то при сомнении в авторитетности Вед следовало бы считать их ненадежными. А если Веды не авторитетны, то нет доверия к [действенности] жертвоприношений и т. д.

С целью обоснования авторитетности Вед [сутракарин] сказал:

*Жертвоприношения и прочее «добродетельны» не по природе, но вследствие [некоторых] особенностей (42)*

*Особенностей* — [сказано] в связи с временем, местом и

субъектом. Если не принимать их во внимание, то [жертвоприношения и т. д.] не будут «добродетельны» по самой природе. Иначе жертвоприношения и т. д., совершаемые даже в неподходящее время, в странах варваров<sup>34</sup> и великими нечестивцами могут быть причинами добродетели. Но ведь это не так<sup>35</sup>.

[Оппонент.] Но авторитетность Вед следует из того, что плоды [жертвоприношений и т. д.] наблюдаются и у того, кто не знает [связи слова и предмета]. Зачем тогда [это] «происхождение» [слов]?

Ответ:

*Природная потенция различается благодаря компетенции* (43)

*Различается* — значит выясняется, что такое-то слово здесь употреблено в основном смысле, а там в переносном.

Но как познается «происхождение» [слов]?

*Оно устанавливается через способность порождать понимание доступных [объектов] и недоступных* (44)

«Происхождение» [слов] устанавливается из их способности порождать понимание объектов известных и неизвестных, мирских и ведийских.

[Сутракарин] опровергает [доктрину] вечности Вед:

*Веды не вечны, поскольку шрути [свидетельствует] об их произведенности* (45)

Так, согласно шрути, «Не было ни дня, ни ночи», «Он практиковал аскезу, и им, практиковавшим аскезу, порождены три Веды». И логический вывод [ведет к тому же], через указание на их «сделанность»<sup>36</sup>. Также и восприятие — поскольку наблюдается, как буквы, будучи произнесены, исчезают. Убежденность же: «Это та же буква *ка*» — относится к роду<sup>37</sup>.

[Материалист.] Если Веды не вечны, то они человеческого происхождения.

Ответ:

*Не человеческого происхождения, ввиду отсутствия [того] человека, [который был бы] их творцом* (46)

Смысл в том, что [существование] Ишвары было [уже] опровергнуто<sup>38</sup>.

[Оппонент.] Но пусть будет [какой-нибудь] другой творец.

Ответ:

*Неверно, ибо и освобожденный и не-освобожденный [этой задаче] не соответствуют (47)*

Освобожденный не может быть созидателем [чего-либо] по причине отсутствия [у него] привязанности [к чему-либо], а не-освобожденный по причине отсутствия [у него] знания обо [всех] причинах [вещей] одновременно.

[Мимансак.] Но если [Веды] не человеческого происхождения, то [они] вечны.

Ответ:

*Из нечеловеческой природы не следует [еще] вечности, как в случае с ростком и прочим (48)*

[Это] ясно.

[Найяик-вайшешик.] Если предполагать у ростка и т. п. произведенность, как у имеющих природу следствия, то освобожденный может быть их создателем.

Ответ:

*Если связывать с этим даже их, неизбежно противоречие опыту и прочее (49)*

Поскольку росток и т. п. не имеют наблюдаемого создателя, то будет противоречие [самому] опыту. И [только что] было сказано, что невидимого создателя [также нет]. Слово «прочее» указывает на то, что логическое «проникновение» [в данном случае] не установлено.

В связи с тем, что между понятиями не вечного и нечеловеческого [отношения] логического «проникновения» [нет], говорится [прямо]:

*Человеческое дело – то, в отношении которого порождается мысль, что [оно] создано, даже если [создатель] не наблюдается (50)*

С такими [вещами], как деревья, [дело обстоит] не так, как с горщиками и т. п. *Даже если не наблюдается* – даже при ненаблюдаемом создателе. Не всякое следствие предполагает создателя, но следствие особого [характера]<sup>39</sup>.

[Сутракарин] опровергает [мнение найяиков], что истинность познания устанавливается опосредованно:

*Источник истинного знания непосредственный – исходя из манифестации [его] внутренней природы (51)*

Истинность знания зависит от совокупности [факторов], порождающих знание, т. е. от внутренней потенции, и не требует, с точки зрения происхождения [рассматриваемого

источника знания], дополнительных подтверждений<sup>40</sup>. С точки зрения познания [как такового], потенция «пробуждения» истинности знания также принадлежит [непосредственно] познающему субъекту. То, что истинность знания самодостойственна, [следует] из [того, что она] есть манифестация [данной потенции] и из непосредственности [человеческой] деятельности<sup>41</sup>. Если даже мы и прибегаем к источникам знания ради изучения истинности знания в целях устранения сомнения, то [это делается] для ликвидации ошибок в причинах [знания], а не [ради установления] дополнительного фактора [познания]<sup>42</sup>. Потому отсутствие истинности [выясняется] опосредованно, ибо в этом случае также и ошибка является причиной [этого отсутствия истинности]<sup>43</sup>.

[Сутракарин] опровергает учение буддистов:

*Нет познания не-сущего, как в случае с человеческими рогами* (52)

[Согласно буддистам ошибка:] «Это — серебро» выражает несуществующее тождество раковины и серебра. Но это неверно, ибо [факторы], порождающие знание, не [могут] происходить от того, что лишено деятельности и является не-сущим как человеческие рога.

Опровергается учение Прабхакары:

*Неверно, поскольку наблюдалось бы противоречие реальному [восприятию]* (53)

[Согласно прабхакарам ошибка:] «Это — серебро» [выражает следующее.] «Это» означает наличный объект, а «серебро» — воспоминание [о другом объекте]. Это два [различных] способа познания. Деятельность же заблуждающегося [обусловлена] тем, что различие [между этими двумя объектами] не понято. [Но это] неверно, ибо наблюдается, что деятельность следует за восприятием неразличности [двух объектов:] «Это — серебро!» и ввиду того, что [заблуждение] опровергается<sup>44</sup>. А правильное познание не опровергается [опытом], иначе после познания: «Это — горшок» — последовало бы: «Это не горшок»<sup>45</sup>.

Опровергается учение ведантистов:

*Нет [понятия] неопишемого, ибо таковое отсутствует* (54)

[Согласно ведантистам, заблуждение:] «Это — серебро» [было бы необъяснимо], если бы [то серебро] было нереальным, и тогда не могло бы быть [его] непосредственного вос-



приятия, а если бы оно было реальным, то не устранялось бы [последующим опытом]. Потому [мы имеем дело] с неописуемостью, с отличностью и от реального, и от нереального. Сказано ведь [у них]:

При реальности [иллюзорного опыта] не было бы  
опровергающего [его] опыта, при нереальности  
не было бы и восприятия.

Нет и двойственной природы — ввиду  
взаимопротиворечивости [реального и нереального],  
откуда новое начало?<sup>46</sup>

Поскольку же доказано, что мир иллюзорен,  
на основании источников знания,  
Истинность источников знания, начиная с восприятия,  
[только] относительна.

Речения предания о не-двойственности, имеющие  
признаки истинного знания,  
Относятся к источникам [истинного] знания  
по причине их неопровержимости.

Потому, принадлежа также к [миру] иллюзорности,  
ведут к познанию Брахмана  
Речения предания о не-двойственности — это установлено.

Это неверно, ибо «описуемость» [обеспечивается как раз] самим высказыванием: «Это — серебро» и тем, что [высказывание:] «Не сущее, не не-сущее» [означает определенную уже] «описуемость» посредством [самой] неописуемости.

Опровергается учение найяиков:

*Неверно, что «познание через другое» — ввиду противоречия собственному же заявлению (55)*

[Согласно найяикам ошибка:] «Это — серебро» [означает, что] раковина является под видом серебра. Это неверно потому, что [идея, будто] одно принимает вид другого, противоречит [вашему же учению]<sup>47</sup>.

[Теперь сутракарин] предлагает собственное решение:

*Постижение и реального и нереального — ввиду опровергаемости и неопровергаемости [опытом] (56)*

[Восприятие:] «Это — серебро» реально, ибо наличный объект здесь не опровергается [опытом], и нереально, ибо отрицается объект в виде серебра. Потому правильно [счи-

тать], что [здесь имеют место] и реальное [восприятие], и нереальное.

[Далее сутракарин] отвергает [учение] о спхоте:

*Слово, имеющее природу спхоты, не [существует] по причине наблюдаемости и ненаблюдаемости (57)*

*Наблюдаемы* буквы, *ненаблюдаема* спхота. Потому слово, имеющее природу спхоты, отсутствует. Если буквы не передают смысла [слова], то каким образом его будет передавать спхота? А если передают, то зачем еще спхота? Пусть буквы и будут носителями смысла. Существование спхоты не следует также из многообразия [значений, передаваемых буквами]<sup>48</sup>.

Невечность Вед [уже была] обоснована противоречием [соответствующего учения] опыту<sup>49</sup>. [Теперь сутракарин] демонстрирует невечность [самих] букв, [составляющих Веды]:

*Слово невечно, поскольку известно, [что оно] произведено (58)*

*Поскольку известно* — из восприятия и другого [источника знания], — что [слово] перестает существовать сразу после его произнесения. В противном случае вечным будет и горшок.

С целью продемонстрировать, что все помимо Пракрити и Пуруши [есть] следствие, [сутракарин осмысляет следующее] возражение [мимансака]:

*[Слово] как предсуществующая сущность [только] обнаруживается, как горшок — светильником (59)*

Подобно тому как стоящий под спудом горшок обнаруживается посредством светильника, так и буквы — посредством звуков. Без этого [буквы] кажутся несуществующими, но [это] не по причине [их] небытия.

[Сутракарин] предлагает решение [вопроса]:

*Если [это] учение о [пред]существовании следствия, то [перед нами] обоснование [уже] обоснованного (60)*

[Допуская, что вы] учите о вечности [букв], опираясь на обнаружение [их в речи], получается, что *если [это] учение о [пред]существовании следствия [в причине], то [перед нами] обоснование уже обоснованного*<sup>50</sup>.

[Ведантист.] Есть один только Атман. И потому сказано:

Подобно тому как одно небо видится белым, синим  
и прочим,  
Один Атман многообразно «разделяется  
заблуждающимися»<sup>51</sup>.

Это опровергается:

*Недвойственность Атмана отсутствует ввиду того, что его множественность познается из признаков [различия] (61)*

Из установленности таких признаков, как старость, смерть и т. д. Выше [это] было уже представлено как установленная истина, а теперь обосновывается. Потому нет повтора<sup>52</sup>.

[Ведантист.] Пусть не будет недвойственности в пределах вида. Но горшки и т. п., не причастные Атману, будут иметь природу Атмана. Потому недвойственность допускается в пределах рода<sup>53</sup>.

Ответ:

*[Атман] не [идентичен] не-Атману ввиду противоречия [противного мнения] опыту (62)*

Атман не идентичен не-Атману — горшкам и т. д., ввиду того что горшки и т. д. суть внешнее [по отношению к нему] и что [непосредственно] наблюдается различие. При их тождественности горшки и т. п. должны иметь природу Атмана, который, в свою очередь, станет изменяющимся.

[Ведантист.] Тогда пусть будет недвойственность и в пределах вида, и за пределами его.

Ответ:

*Нет ни того, ни другого — по той же причине (63)*

Ввиду наблюдения различия посредством [того же] безошибочного восприятия.

[Ведантист.] Тогда вступаем в противоречие с положениями шрути об отсутствии двойственности.

Ответ:

*Другой смысл в том же для неразличающих (64)*

Для слепых [только] те положения шрути имеют другой смысл — смысл общности [Атмана].

В связи с тем, что для сторонников единичности Атмана отсутствует материальная причина мира, сказано:

*Ни Атман, ни Незнание, ни то и другое [вместе] не причины мира — ввиду «связанности» (65)*

Атман не может быть причиной [мира] ввиду [своей] не-

изменности, Незнание — ввиду [своей] нереальности. Если же [оно] реально, то теряется недвойственность. При невозможности же соединения [реального с нереальным] ни то, ни другое не могут быть причинами.

[Ведантист.] Природа Атмана — мышление и блаженство.

Ответ:

*Одно не может иметь природу и блаженства и мышления — ввиду их различности (66)*

Блаженство — это удовольствие. Мышление — это знание. Признавая [у одного начала] природу и блаженства и мышления, приходим к двойственности. И нельзя возразить, что блаженство не порождается объектами удовольствия, а мышление не есть познание, [производное] от функции [менталитета], но что [то и другое] иное, «надмирное», ибо «надмирное» — не сфера источников знания. Если же они [входят] в сферу источников знания, то благодаря наличию источников знания как раз и [утверждается их] двойственность. Далее, [это] блаженство есть природа Атмана или его атрибут? Если атрибут, то приходим [снова] к двойственности и к противоречию с положениями шрути о безатрибутности [Атмана] и т. д. Если же природа, то почему в состоянии сансары блаженство не ощущается? Если вы возразите, что вследствие препятствия [в виде] Незнания, то [мы ответим, что] по причине нематериальности Незнания оно не может обеспечить препятствия наподобие стены. Если, [далее, возразите], что препятствие [представляется] в виде порабощения, то нельзя поработить того, что вечно и вездесуще.

Поскольку Незнание ложно, а Атман истинен, у них не может быть соединения, ибо реальное с нереальным не соединимо, а если [все-таки настаивать], что они соединимы, будет противоречие положениям шрути о «непривязанности» [Атмана]. Если же [вы настаиваете на том], что блаженство ощущается, будет противоречие в связи с действием и деятелем<sup>54</sup>. Более того, где доказательство, что существует Атман, состоящий из блаженства? Если [снова] возразите, что незачем искать доказательство, когда сам Атман имеет природу доказательства, то это будет неверно, ибо доказательства убедительны при допущении [самого] предмета доказательства, а при отсутствии последнего что доказыва-

ет доказательство? Ведь при отсутствии [самого] основания доказывания нет и доказательности.

Природа мышления отлична от природы блаженства, ибо они взаиморазличны. Нельзя сказать и то, что отсутствие различия между ними устанавливается благодаря [их] «надмирности», ибо нет постижения [их взаимной] логической «пронизываемости» именно по причине [их] «надмирности»<sup>55</sup>. Потому у Атмана не может быть двух природ.

И если блаженство не ощущается в освобождении, что пользы [приписывать его Атману?] Если же ощущается, то надо констатировать [наличие] ощущающего, ощущения и ощущаемого [и отсутствие недвойственности]. Пока тело держится, невозможно говорить о [состоянии] конечного сосредоточения в смысле непосредственного видения Атмана, а при существовании Атмана после «падения» тела как может быть конечное сосредоточение [с ощущением блаженства]? Потому заблуждение считать, что в конечном сосредоточении после полного устранения страдания обретается блаженство. Ведь после прекращения конечного сосредоточения по разрушении тела как будет ощущаться блаженство? Так что было бы ошибкой полагать, что в освобождении имеет место ощущение блаженства.

[Ведантист.] Но что будете делать с положением шрути о блаженстве [Атмана]? Сказано ведь:

Не боится ничего познавший блаженство Брахмана,  
От которого отступают слова, не достигнув [цели],  
с умом вместе<sup>56</sup>.

Ответ:

[Данное слово] вторично – ввиду [того, что подразумевается] прекращение страдания (67)

[Это] понятно<sup>57</sup>.

[Сутракарин] предлагает и другой способ [объяснения]:

Прославление освобождения – для «медленных» (68)

Для «медленных» – для тех, у кого [преобладает] тамас. Прославление освобождения – с целью побуждения [их] к активности [для достижения освобождения].

[Теперь сутракарин] отвергает вездесущность ума:

Ум не вездесущ. – поскольку [он] «инструмент» или «индрия», подобно топору или органу зрения (69)

Ощущения типа «У меня болит голова, а с ногой все в порядке», которые [считаются] доказывающими вездесущность ума [в связи с телом<sup>58</sup>], обусловлены [на самом деле] отсутствием восприятия последовательности при быстром движении [силы ума]. Вездесущность этим не обосновывается<sup>59</sup>.

Приводится и другое опровержение [того же положения]:

*Ввиду подвижности [и] свидетельства шрути о движении* (70)

*Ввиду подвижности* [устанавливается невездесущность ума] — так указывается на умозаключение; *ввиду свидетельства шрути о движении* — на слово [как источник знания].

[Найяик-вайшешик.] Но даже при [его] атомарности [ум] может быть вечным — ввиду отсутствия [у него] причины.

Ответ:

*Нет отсутствия частей ввиду связи с ними — как в случае с горшком и прочим* (71)

*Нет отсутствия частей* — нет отсутствия причины. *Ввиду связи с ними* — связи с частями. Какова же его причина? Эготизм. Наличие у атома частей устанавливается через наличие [его] одновременной связи с шестеркой [размеров]<sup>60</sup>. Потому ум как в случае с горшком и прочим — невечный.

В связи с различием вечного и невечного сказано:

*Все, что за пределами Праkritи и Пуруши, невечно* (72)

[Это] ясно.

[Найяик-вайшешик.] Как же все [кроме Праkritи и Пуруши] невечно, если пространство и время вечны?

*Целое не имеет частей — ввиду свидетельства шрути о бесчастности* (73)

*Целое* — причина мира Прадхана не имеет причин<sup>61</sup> *ввиду свидетельства шрути о бесчастности*: «Поскольку оно причина-корень [всех вещей], у него нет другой причины», согласно шрути<sup>62</sup>.

[Согласно ведантистам,] освобождение — обнаружение блаженства [Атмана]. Эта [точка зрения] опровергается:

*Освобождение не есть обнаружение блаженства — ввиду отсутствия качеств* (74)

Вследствие отсутствия различия качеств и носителя качеств в освобождении. [Далее], это блаженство обнаруживается всегда? Тогда следует считать, что освобождение и в

состоянии сансары. Или освобождение [когда-то] производится? Тогда, поскольку любое следствие уничтожимо, снова прекратится освобождение<sup>63</sup>.

Опровергается [положение ньяя-вайшешики] о том, что освобождение — устранение определенных атрибутов [Атмана]:

*Сходным образом не устранение определенных атрибутов* (75)

При устранении [в освобождении лишь] определенных атрибутов [Атмана] признается наличие [у него] общих атрибутов. Но при допущении атрибутов освобождение [вообще принять] нельзя<sup>64</sup>.

[Согласно джайнам,] Атман соразмерен телу и освобождение — его выход из тела как такового. Это опровергается:

*Не особое перемещение, ибо лишен движения* (76)

Освобождение не [осуществляется] посредством «восхождения», ибо, согласно шрути, Атман лишен атрибутов, движения и свойств. Откуда же [у вас] будет освобождение? Ведь при соразмерности слону, [а затем] червя [Атман] должен, сжимаясь и расширяясь, обладать частями и, значит, быть невечным.

[Далее, сутракарин] опровергает буддийскую [концепцию] освобождения:

*Не прекращение воздействия форм — вследствие ошибок мгновенности и прочего* (77)

Является ли та [признаваемая вами] форма [мысли] природой сознания? Если является, то [неизбежно] разрушение и сознания [как такового], и кто же тогда освободится? Или [эта форма] есть свойство [сознания]? Но поскольку, [исходя из] учения о мгновенности, сознание всегда разрушается, то даже пребывающие в сансаре [уже] освобождены. Если же освобождению препятствуют предшествующие «отпечатки», то пусть освобождение будет разрушением «отпечатков» и зачем [говорить еще] об устранении воздействия форм? Слово «прочее» [указывает, что] поскольку поток чистого сознания также уничтожим, то никто не освобождается.

[Теперь сутракарин] опровергает частную буддийскую [концепцию освобождения]:

*Не разрушение всего<sup>65</sup> — ввиду отсутствия [здесь] цели человеческого существования и прочих недостатков* (78)

[Это] ясно.

Опровергается [также точка зрения,] что освобождение — пустота:

*То же самое в связи с пустотой (79)*

Ввиду того, что [пустота] не может быть целью человеческой жизни и прочих недостатков [данной концепции]. Слово «*прочие*» указывает на невозможность того, чтобы [кто-нибудь] стал осуществлять [подобный идеал пустоты].

[Мадхьямик.] Но если признается Атман, то [неизбежна] неприязнь к тому, что враждебно ему и приязнь к тому, что для него благоприятно, а поскольку и то и другое суть причины закабаления, освобождения не будет.

[Ответ.] Это неверно, ибо закабаление [происходит] не просто от приязни и неприязни, но от особых их [разновидностей]. Ведь и согласно буддийской точке зрения, закабаление — не от потока сознания как такового, поскольку поток чистого сознания причастен освобождению. Так [и у нас] неприязнь к тому, что препятствует изоляции Атмана и приязнь к состоянию Атмана как свободного от «дифференцирующих факторов» — причины не закабаления, но, напротив, освобождения<sup>66</sup>.

[Некоторые полагают, что] освобождение связано с особенностями времени, пространства и действия. [Сутракарин] опровергает это:

*Поскольку соединение завершается разъединением, обретение места и прочего — не причины освобождения (80)*

Ввиду того, что соединение [с определенным] местом завершается разъединением [с ним], вновь будет сансара. Посредством слова «*прочее*» [сюда] включаются также время и действие. Связь с [определенным] временем такого же свойства, [как и с местом]<sup>67</sup>. И по причине того, что действие преходяще, вновь будет [возвращение] в сансару.

[Согласно некоторым ведантистам], освобождение есть воссоединение части — индивидуальной души с целым — с Брахманом<sup>68</sup>. [Сутракарин] опровергает [это мнение]:

*Лишенный частей не соединяется с частями (81)*

Индивидуальная душа — не часть Брахмана, ибо у Брахмана нет частей<sup>69</sup>. [С другой стороны,] поскольку соединение завершается разъединением, неизбежно повторное закабаление [уже освобожденного]. Если возразить, что разъединения не будет ввиду отсутствия причины сансары, то пусть это



[отсутствие причины сансары] и будет [причиной освобождения] и зачем измышлять еще соединение части [с целым]?

[Согласно некоторым,] освобождение — не что иное, как достижение атомарности и прочих [сверхспособностей]<sup>70</sup>. В связи с этим сказано:

*[Освобождение] также не обладание атомарностью и прочим, ввиду неизбежности их потери, как и разъединения со [всеми] другими качествами (82)*

Они также не вечны, будучи следствиями. Слово «прочее» [указывает также] на сверхлегкость, сверхтяжесть, [способность всем] обладать, [беспрепятственность] в желаниях, господство [над всем, способность] подчинять [себе все вещи] или занимать [любое] место по желанию.

[Согласно некоторым,] освобождение — следствие достижения состояния Высшего Божества<sup>71</sup>. В связи с этим сказано:

*И не достижение положения Индры, по той же причине (83)*  
Ввиду не вечности [и этого достижения].

Некоторые считают, что индрии происходят от материальных элементов. Это отвергается:

*Источник индрий — не материальные элементы, так как [это] Эготизм, согласно шрути (84)*

Сказано ведь:

От этого порождается дыхание, ум и все индрии,  
Небо, ветер, огонь, вода и земля, все поддерживающая<sup>72</sup>.

Источник — материальные элементы: [этот тезис означает], что посредством какой индрии какая танматра — источник [соответствующего] материального элемента — воспринимается, тот [материальный элемент] и обозначается, по заблуждению, в качестве источника данной [индрии].

[Вайшешик.] Освобождение — от познания шести категорий.

Ответ:

*Нет ни ограничения шестью категориями, ни освобождения вследствие их познания (85)*

[Шесть категорий] — это субстанция, качество, действие, общность, особенность и присущность. Субстанции — это

земля, вода, огонь, ветер, пространство, время, место, Атман, ум. Качества — это цвет, вкус, запах, осязаемость, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, отдаленность и близость, [функции] интеллекта, удовольствие и страдание, желание и ненависть, усилие, тяжесть, текучесть, вязкость, инерция, добродетель и порок, звук. Действия — это бросание вверх, бросание вниз, сжатие, разжатие, передвижение. Общность — высшая и низшая. Особенность [понимается в связи] с конечными «разделителями», локализуемыми в вечных субстанциях. Присущность — такое соединение [вещей], которое [является] причиной мысли: «[Это] здесь»<sup>73</sup>. Но [этими категориями действительность] не исчерпывается, ибо санкхьяики учат, что нет фиксированного [числа] категорий. *И нет освобождения вследствие их познания* — так как оно от познания Атмана.

[Найяик.] Освобождение — от познания 16 категорий.

Ответ:

*То же относится к шестнадцати [категориям] и прочему*  
(86)

[Согласно «Ньяя-сутрам»,] «Достижение высшего блага [осуществляется] через истинное познание источников знания, объектов знания, сомнения, стимула, примера, доктрин, членов силлогизма, дискурса, изыскания, дискуссии, «пререканий», эристики, псевдоаргументов, уверток, псевдоответов и причин поражения в диспуте» (I.1.1). «Источники знания — восприятие, логический вывод, сравнение и слово [авторитета]» (I.1.3). «Объекты знания — Атман, тело, индрии, объекты, интеллект, ум, деятельность, пороки, перевоплощение, “плоды” [действий], страдание, освобождение» (I.1.9). «Сомнение — колебание в связи со спецификой [предмета рассмотрения, возникающее] вследствие наличия качеств, общих [многим предметам], частных [для данного предмета] расхождения мнений, нерегулярности восприятия и невосприятия» (I.23). «Стимул — то, ради чего предпринимается действие» (I.1.24). «Пример — тот предмет, о котором профан и эксперт имеют одинаковое знание» (I.1.25). «Доктрина — положение, основанное на [позиции определенной] школы, других положениях, презумпции» (I.1.26). Доктрина четырех видов, ибо различаются [доктрины], «принимаемые всеми школами, отдельными школами, основанные на

других положениях или презумпции» (I.1.27). «Члены силлогизма — тезис, аргумент, пример, применение и заключение» (I.1.32). «Дискурс — рассуждение о предмете, суть которого [еще] не познана, через демонстрацию обоснований ради познания истины» (I.1.40). «Изыскание — определение предмета через осмысление альтернативных мнений [о нем]» (I.1.41). «Дискуссия — [диспут, который ведет] к принятию одного из альтернативных мнений [о предмете], когда [одно мнение] отстаивается, [а другое] подвергается критике посредством [обращения] к источникам знания и дискурсу с использованием пяти членов силлогизма, при отсутствии противоречия [принятым] доктринам» (I.2.1). «Пререкания» — обоснование [одного мнения] или критика [другого], наделенные рассмотренными [в связи с дискуссией характеристиками], но включающие также увертки, псевдоответы и то, что ведет к поражению в споре» (I.2.2). «Эристика — [пререкания], где не отстаивается ни одно, ни другое из альтернативных мнений»<sup>74</sup> (I.2.3). «Псевдоаргументы — неустойчивый, противоречивый, равный вопросу, равный доказываемому и “безвременный”» (I.2.4). «Увертки — противодействие [чьему-то] высказыванию средствами подмены значения [слов]» (I.2.10). «Они трех видов: увертки в связи с термином, в связи с родом и в связи с метафорой» (I.2.11). «Псевдоответы — возражения, [основанные на простом] сходстве или различии» (I.2.18). [Всего их 24:] «Основанные на сходстве, на различии, на добавлении, на изъятии, на подлежащем вопросу и на не подлежащем вопросу, на альтернативности и на взаимности, на соприсутствии и на соотсутствии, на регрессе в бесконечность, на контрпримере, на «непроизведенном», на сомнении, на контрверсии, на не-аргументе, на предположении, на неразличении, на демонстрации, на восприятии и на не-восприятии, на не-вечности, на вечности и на следствии» (V.1.1)<sup>75</sup>. «Причины поражения в диспуте — искаженное понимание [оппонента] или [простое] непонимание» (I.2.19). [Их всего 22:] «Потеря тезиса, изменение тезиса, противоречие [собственному] тезису, отказ от [собственного] тезиса, изменение аргумента, изменение предмета [дискуссии], бессмысленный [ответ], непонимание [оппонента, произнесение] бессмыслицы, «несвоевременность», «недостаток», «излишество», повтор, молчание, непонимание [оппонента], неизоб-

ретательность, уклонение от ответа, «признание мнения», отсутствие критики [аргумента оппонента], критика безупречного [аргумента оппонента], опровержение [собственной] доктрины, псевдоаргументы — таковы причины поражения в диспуте»<sup>76</sup> (V.2.1).

Но нет ограничения подобной [сеткой категорий], и посредством познания этих [категорий] освобождение не достигается. Слово «*прочее*» [указывает] на нерелевантность и других ограниченных [систем] категорий.

[Найяик-вайшешик.] Атомы четырех видов вечны<sup>77</sup>, и если из них образуются материальные элементы, то зачем еще Прадхана?

*Атомы не вечны — исходя из свидетельства шрути о том, что они суть следствия* (87)

Поскольку шрути свидетельствует: «Все возникло из Прадханы» или «Все помимо Праkritи и Пуруши — следствие»<sup>78</sup>, из того, что атомы имеют природу следствия, [следует их] невечность или отсутствие свойства быть причинами [мира].

Значит, нет [вообще такой вещи] как атом? В связи с этим сказано:

*Он не без частей, поскольку следствие* (88)

То, что есть следствие, не без частей, как, например, ткань<sup>79</sup>.

[Согласно материалистам,] восприятие [возможно лишь] при наличии выраженного цвета. С Атманом [дело обстоит] не так. Как же [тогда он будет] воспринят?

*Восприятие необязательно обуславливается цветом* (89)

[Когда мы говорим:] «Здесь эта птица», то наличествует восприятие пространства и, [следовательно,] несоответствие [вашему критерию], т. е. *восприятие необязательно обуславливается* [наличием] выраженного цвета. [Ваше ограничение] несостоятельно также и в связи с йогическим восприятием — «надмирным» и порожденным силой конечного сосредоточения<sup>80</sup>.

[Сутракарин] отрицает четыре вида размера, [принимаемых вайшешиками] — малого, великого, длинного и короткого:

*Нет четырех видов размера, ибо они включаются в два* (90)

Ввиду того, что [все] принятые представления [о размерах] учитываются [при соотнесении] «малости» с причинами, а «великости» со следствиями. Другие виды размеров будут только разновидностями этих [двух].

[Найяик-вайшешик.] Помимо Праkritи и Пуруши вечными [следует признать] и универсалии<sup>81</sup>.

Ответ:

*Не будучи вечными, универсалии все же признаются вследствие [своей] устойчивости (91)*

Подобно тому как в [высказывании:] «Это — Дэвадатта» признается объект, не являющийся универсалией, так и универсалии все же признаются, не будучи вечными — вследствие долговременной устойчивости, как [в случае] с огнем и т. п.<sup>82</sup>.

[Но сутракарин] отвергает и отрицающих существование универсалий:

*Нет отрицания ввиду этого (92)*

Универсалии не [могут быть] отрицаемы — ввиду [их] признания и ввиду того, что положения оппонента<sup>83</sup> противоречат опыту.

[Буддист.] Это есть общее понятие, означающее отрицание [всего] другого<sup>84</sup>.

Ответ:

*Не имеют характера «исключения» [всего], ибо познаются как [нечто] положительное (93)*

Если бы [универсалии] сводились к небытию [других реальных], то познание [их] требовало бы зависимости от воспоминания об альтернативном, а не [осуществлялось бы] положительным образом. Сказано ведь:

Не-корова отрицается [только] будучи [уже]  
установленной,

И это есть отрицание коровы.

При этом должна «констатироваться» корова,  
Которая [в данном случае] и отрицается:

Если корова не установлена, нет и не-коровы,

А при отсутствии последней откуда быть корове?

[Оппонент.] Но пусть узнавание [вещей] будет обусловлено [простым] сходством, [без всякой универсалии]<sup>85</sup>.

Ответ:

*Сходство — не новое начало, так как постигается в восприятии (94)*

Сходство связано с [наличием] общности в большинстве частей [двух вещей] и не есть новое начало, ибо воспринимается [как] общность в большинстве частей, когда возникает представление: «Это сходно с тем».

Предлагается и другой способ [аргументации]:

*Или обнаружение природного свойства, поскольку воспринимается благодаря особенностям (95)*

Имеется природная потенция вещей. И она, обнаруживаемая как специфическая благодаря наблюдению другого агрегата, есть причина восприятия сходства: «Это сходство [с тем]». Но [само] сходство не есть новое начало.

[Оппонент.] Сходство — причина познания связи обозначающего с обозначаемым. В этом [его] обоснование.

Ответ:

*И не связь обозначающего с обозначаемым (96)*

Сходство не является причиной познания [данной] связи, поскольку [много примеров] противоречат [этому положению], так как связь обозначаемого с обозначающим удостоверяется и другими способами, через [прямую] инструкцию и т. д.<sup>86</sup>. Поскольку [рассматриваемое сложное слово] интерпретируется как «инструментальное», познание [обсуждаемого] предмета эллиптически означает [данным сложным словом]<sup>87</sup>.

Опровергается [доктрина мимансаков] о вечности связи слова и предмета:

*Связь не вечна ввиду невечности того и другого (97)*

Вследствие невечности слова и предмета [по отдельности] как [их] связь будет вечной?

Отвергается [и любая] безначальная связь [любых двух вещей]

*Нет безначальной связи как противоречащей источникам знания, позволяющим познать вещь (98)*

Контакт может быть произведен [только при наличии] движения<sup>88</sup>, а вечное, то есть «проникающее», в движении быть не может. Великий и прочие [начала мира] не вечны, как же их связь [друг с другом] будет вечной? Поскольку Атман лишен качеств, у него не может быть связи с Прадханой. Более того, связь [одной вещи с другими] постигает-

ся через тот источник знания, которым постигается и сама эта вещь.

[Теперь сутракарин] опровергает [учение вайшепиков] о присущности:

*Присущность не существует, ибо нет источника знания, [подтверждающего ее существование]* (99)

Присущность связана [с тем, чему присуща] или нет? Если не связана, то как сделает связанными две [вещи]? Если же связана, то, при отсутствии [в вашей системе] другой связи, присущность должна быть признана [этой самой связью]. Но у нее [должна быть] другая [присущность], у той — третья и так, ввиду [очевидного] регресса в бесконечность, присущность [принять] нельзя<sup>89</sup>. Но [на самом деле] представление о «неразлучных» [феноменах] создается особым многообразием связей, как, например, [в случае] с огнем и массой раскаленного железа.

[Вайшепик.] Но если нет присущности, то как образуются представления: «Белая ткань», «Лошадь бежит», «Это — корова»?

*Ибо в связи с тем и другим [отношение] устанавливается по-другому — [через] восприятие или логический вывод* (100)

*Ибо в связи с тем и другим* приходим к тому, что [здесь] идентичность [вещей], иначе [субъект и предикат] были бы лишены общего субстрата<sup>90</sup>.

[Вайшепик.] Движение выводится логически [из соединений и разъединений].

Ответ:

*Движение и движущееся не выводятся логически, поскольку воспринимаются непосредственно находящимся вблизи* (101)

*Поскольку движение и движущееся воспринимаются непосредственно* — тем, кто находится вблизи: иначе будет противоречие с тем, что устанавливается посредством восприятия. Если движение выводится из соединения и разъединения, то, когда человек поднимается от корня дерева к верхушке, следует сделать заключение о движении [и самого] дерева, ибо соединение и разъединение относятся и к тому, и к другому<sup>91</sup>.

[Вайшепик.] Но если соединение и разъединение обеспечиваются движением [одного] человека, то зачем приписывать движение также и дереву?

[Ответ.] То было бы верно, если бы [речь шла] о начале [их контакта], но поскольку [в логической связи] отклонений нет, заключение о движении дерева, исходя из [наличия] соединений и разъединений, не устраняется. Кроме того, в случае когда [кто-то] говорит в темноте: «Моя рука дрожит», знание о дрожании будет [по-вашему] ошибочным<sup>92</sup>. Движение же солнца невоспринимаемо из-за препятствия [в виде] слишком значительной отдаленности<sup>93</sup>.

[Оппонент.] Тело образуется из пяти материальных элементов.

Ответ:

*Тело не из пяти материальных элементов, ибо множество материальных причин несообразно (102)*

Множество — разнородность. Четыре [материальных элемента] являются только инструментальными причинами, так как поддерживают стабильность [тела]. В этом [именно смысле] говорится, что [тело] связано с пятью материальными элементами.

[Оппонент.] Нет тонкого тела, ибо нет источника знания, [подтверждающего его существование].

Ответ:

*Нет ограничения, что [есть только] грубое тело, так как наличествует и «движущее» (103)*

Поскольку ум без «опоры» двигаться не может, ему приписывается опора во время смерти для связи с [новым] телом. И эта [опора] как раз «движущее» — тонкое тело. И согласно шрути:

Человечка величиной с палец Яма извлек с силой<sup>94</sup>. «Человечек» — тот, кто пребывает в «городе» — в грубом теле, потому он — тонкое тело<sup>95</sup>.

[Найяйик.] Индрии дают знание и о недостигаемых [для них объектах], ибо [замечается, что] слышат [даже] отдаленные звуки и видят [даже] через стекло, облако или кристалл.

Ответ:

*Индрии не дают знания о недостигаемом, ибо не достигают [его, иначе] достигали бы всего (104)*

Не дают знания о недостигаемом — поскольку дают знание [только] о доступном [для них]. Орган слуха вступает в контакт со звуком посредством [соответствующей перцептивной] функции. А стекло и т. п. вследствие [своей] прозрачно-



сти не препятствуют осуществлению зрительной [функции]. Посредством [перцептивной] функции [осуществляется] восприятие предмета и на расстоянии. Если [считать], что восприятие не осуществляется из-за недостигаемости [объектов], то даже то, что не отделено препятствием, не воспринимается, ибо нет различия в недостигаемости из-за препятствия в виде стены и т. п. или из-за отдаленности. Но если [орган чувств] постигает [объекты], не достигая [их], то можно воспринимать все что угодно, [даже] сокрытое в глубине мира.

[Найяик.] Если зрение есть [некоторое] действие, тогда [оно имеет] природу света.

Ответ:

*Зрение не световой природы вследствие скольжения света, ибо это объяснимо исходя из [перцептивной] функции (105)*

Заблуждение, что [зрение] огненной природы, вызвано тем, что [оно] скользит подобно свету и дает знание даже об отдаленном. На самом деле *это объяснимо* — предмет обсуждения объясним из контакта [с объектами] посредством [перцептивной] функции.

Если [перцептивные] функции [сами] не воспринимаются, то как устанавливается их [бытие]?

*[Перцептивные] функции устанавливаются через признак получения знания о доступных объектах (106)*

[Это] понятно.

Но что такое [сама перцептивная] функция — часть [индрии], подобно тому как пламя [часть] светильника<sup>96</sup>, или [какое-то] другое качество?

*[Перцептивная] функция есть начало, отличное и от части, и от качества, так как «движется» ради соединения [с объектом] (107)*

[Перцептивная] функция выводится из [своих] следствий. *Начало, отличное* — имеющее природу эгоизма, так как [число] категорий не ограничено. Поскольку разъединенный [с субъектом восприятия] объект не познаваем, то с этой целью «движется» [в направлении объекта]. Как сказано:

Функции, по природе «движущиеся», для того, у кого  
открыты глаза,  
Открывают соответствующие объекты с помощью [силы]  
«невидимого».

[Оппонент.] Но как у бестелесной [перцептивной] функции [может быть] движение?

*[Это] не ограничено субстанциями, ввиду связи с тем* (108)

Поскольку нет ограниченного [списка] категорий [бытия], нельзя [сказать], чтобы движение соотносилось только с субстанциями, но где видно доказательство [его наличия], там мы и заключаем [о нем]. В [перцептивной] функции движение наблюдается, ибо в противном случае не было бы восприятия вещей.

[Найяик.] В других регионах [мира] индрии должны считаться производными от материальных элементов, подобно тому как укушенный скорпионом умирает в определенном месте, [а не в любом]<sup>97</sup>.

Ответ:

*Даже в других регионах [у них] нет другой материальной причины, [ибо они] должны быть [везде] такими, как у нас* (109)

Инвариантность, [согласно которой] индрии — производные от Эготизма, воспринимается в собственном теле [каждого]. При «отклонении» от этого дым также должен был бы «отклоняться» от огня.

[Сутракарин] объясняет причину того, что [индрии] считаются производными от пяти материальных элементов:

*Обозначение их — вследствие обозначения [их] инструментальных причин* (110)

Отрицается [наличие] пяти материальных причин [индрий], не наличие инструментальных причин. Отсюда [индрии] обозначаются как производные от пяти материальных элементов.

Сколько всего видов тел?

*Рожденные из пота, из яйца, живородящие, рожденные из ростка, из мысли и сверхприродным образом — потому нет ограничения* (111)

*Рожденные из пота — москиты и т. д., из яйца — птицы, змеи и т. д., живородящие — люди и т. д., рожденные из ростка — деревья и т. д., из мысли — Ману и прочие, сверхприродным образом — [тела], возникающие [благодаря применению] заклинаний, трав и т. п. Потому нет ограничения четырьмя видами*<sup>98</sup>.

Какой материальный элемент для тела главный?

*Во всех [телах] земля – материальная причина ввиду [своей] специфической природы. Это обозначение [следует понимать] как прежде (112)*

*Во всех – преимущественно. Согласно шрути, в мире Сурьи и других [небесных мирах имеются] огненные тела. Но и там [этот огонь] поддерживает «преимущественные» земные части [тел], ибо при [их] меньшинстве «вкушение» не осуществляется. Как прежде – обо всем этом было уже сказано<sup>99</sup>.*

Поскольку в теле наблюдается прана, [сутракарин] рассеивает сомнение, не является ли тело производным от нее:

*Прана – не источник тела, ибо она существует благодаря потенции индрий (113)*

Тело производно от материального ветра, а «ветер» пран не материален. Согласно шрути, все родилось из дыхания<sup>100</sup>. Поскольку [прана] «длится» сколько тело, [возникает] ошибочное представление, что она – и причина [его]. Прана поддерживается силой всех индрий, значит, она существует – поддерживается столь долго, сколь долго [длится функционирование] индрий.

Атман [начинает] «надзирать» над телом, после того как оно возникло, или оно возникает уже при «надзирании» Атмана?

В связи с этим сомнением<sup>101</sup> [сутракарин] сказал:

*Вместилище «вкушения» создается вследствие «надзирания» [со стороны] «вкушающего» – иначе неизбежно разложение (114)*

[Это] ясно<sup>102</sup>.

[Далее, в связи] с тем, что Прадхана – корень тела и «надзирание» [со стороны Атмана] должно осуществляться через нее, [сутракарин] сказал:

*«Надзирание» господина – через посредство слуги, не непосредственно (115)*

Подобно тому как положение [господина] всегда зависит от «бессознательных» слуг, так и [в данном случае] «надзирание» бессознательной Прадханы не может устранить разложения<sup>103</sup>.

С целью изобразить природу Брахмана [сутракарин] приводит аналогии:

*Состояние Брахмана в конечном сосредоточении, сне без сновидений и в освобождении (116)*

[Здесь названы] состояния [сознания], аналогичные Брахману, — ввиду того что в них отсутствует восприятие внешнего [объекта], — но не [идентичные по] природе Брахману.

О природе же Брахмана сказано:

*В двух [первых еще] наличествуют «семена», в третьем [состоянии] они устранены (117)*

В двух — в конечном освобождении и в сне без сновидений наличествуют «семена» — отпечатки [прошлых состояний], в третьем — в [состоянии] освобождения «семян» уже нет.

[Оппонент.] Можно наблюдать, что в конечном сосредоточении и глубоком сне [уже] осуществляются [все] цели [человеческой жизни], ибо [в них] преодолеваются функции [менталитета], не в [состоянии] освобождения<sup>104</sup>.

По этому [поводу] сказано:

*Ввиду того что и третье наблюдается, подобно двум [первым], не два [только] (118)*

Третье — [состояние] освобождения ввиду того, что наблюдается — удостоверяется свидетельствами шрути и логическим выводом как осуществление [всех] целей [человеческого существования], не два [только] — сон без сновидений и конечное сосредоточение. [Более того,] поскольку в двух [первых] присутствуют [еще] «семена», осуществление [всех] целей в них [только] условное.

Если желания и т. п. суть причины закабаления, то зачем [вводить] еще «отпечатки»?

*Посредством «отпечатков» обнаруживаются нереальные предметы, несмотря на связь пороков [с закабалением, потому] не только [они причина закабаления]; инструментальная причина противоречит главному (119)<sup>105</sup>*

Не следует утверждать, что закабаление от одних только пороков. *Посредством «отпечатков» обнаруживаются неизбежным образом нереальные объекты. Инструментальная причина пороков [или эти «отпечатки»] противоречит освобождению Прадханы. Основная [причина закабаления] — «отпечатки», [не сами пороки].*

[Вайшешик.] Когда выпущена стрела, движение [производится] инерцией, именуемой «скорость», а движением — инерция, потому инерций много.

Эта [точка зрения] устраняется:

*Одна инерция, осуществляющая движение, не различные инерции в связи с различными движениями, ибо [иначе] неизбежно умножение допущений* (120)

При допущении одной инерции [можно] говорить о попадании стрелы [в цель]. Но при допущении модификаций [движения] одна [стрела] попадает [в цель] вследствие таких модификаций, как замедление и т. д., потому [налицо] излишество в умножении допущений<sup>106</sup>.

[Буддист.] Один [только] объект, а потому и [одно только] сознание, ибо [все] познания неразличимы, [выражая лишь одно:] «Существует...», «Существует...»<sup>107</sup>.

Ответ:

*Нет ограничения в связи с познанием внешнего* (121)

Как достоверно понятие существующего, так [достоверны] и понятия горшка или ткани. Понятие существующего имеет объектом всеобщее, [и только его]. Потому не следует ограничивать познание внешних [объектов] одним лишь [существованием].

Живое тело состоит из пяти материальных элементов. Из скольких же [тело] неподвижное?

*Деревья, кустарники, вьющиеся растения, вечнозеленые, деревья без цветов, травы, ползучие растения и прочие, как вместилища «вкушения», подобны предыдущим* (122)

*Подобны предыдущим* — в качестве вместилища «вкушения» состоят из пяти материальных элементов. *Вместилища «вкушения»* — вследствие особенностей действий, [совершенных] в предыдущих рождениях, поскольку согласно шрути живые души [вследствие определенных дел] приходят в состояние неподвижности.

Это подтверждается и [авторитетом] смрити:

*Исходя также из смрити* (123)

[Это] понятно. Сказано ведь:

Брахман, который не отвечает на приветствие,

Рождается деревом, где обитают коршуны и цапли,

на кладбище,

Вследствие проступков делом человек становится

растением,

[Проступков] словом — птицей или зверем, умом —

низкороденным<sup>108</sup>.

Но если растения и т. п. [тоже] тела, не должны ли и они быть способными к добрым делам?

*Способность к [добрым] делам не от простого [наличия] тела, ибо шрути свидетельствует о различии* (124)

Даже те, кто наделен живыми телами, не [всегда], как чандалы и прочие, способны на [добрые] дела, что же [говорить] о растениях! Причина в том, что [только] особые тела благоприятны для [совершения добрых] дел<sup>109</sup>.

О различии тел сказано:

*Три вида [в связи] с тремя: тела действующие, воспринимающие и [способные] к тому и другому* (125)

У тех, кто лишен желаний и исполняют дела, отбросив [мысль] о воздаянии — тела действующие, у животных и т. д. — тела воспринимающие, у тех, кто [предан «вкусению», но] способен и на [добрые] дела — [способные] к тому и другому.

О четвертом теле, не способном [ни к чему названному], сказано:

*Ничего «у преданного»* (126)

[Согласно] Шашвате, «Надо знать «преданного» как неприязнь, раскаяние и остаток»<sup>110</sup>. У «преданного» — у йогина нет *ничего* — вследствие неспособности ни к чему [из названного].

[Сутракарин] отвергает [идею] вечного постижения:

*Постижение и прочее невечно даже в особом вместилище, как в случае с огнем* (127)

Если [допустить] исключения из того, что инвариантно, то ни на что положиться нельзя. Также [можно тогда допустить], что и огонь в [каком-нибудь] «вместилище» не будет горячим, например, в сандаловом дереве.

Приводится и другое опровержение [того же взгляда]:

*И ввиду отсутствия [соответствующего] вместилища* (128)

Ввиду того, что Ишвара не существует, у Атмана отсутствуют качества, качества Пракрити в [состоянии постоянных] модификаций, а Великий и прочие [проявленные начала мира] невечны. Качества же невечного вместилища [сами] вечными быть не могут, потому нет вместилища для вечного постижения.

[Оппонент.] Наблюдаются достижения, источники кото-

рых в драгоценных камнях, заклинаниях, травах, аскезе, но нет достижений, [порождаемых] йогой.

Ответ:

*Достижения йогои, как и достижения [в результате применения] трав и прочего, отрицать нельзя (129)*

Наблюдаются такие достижения, как [способность становиться] атомарным, [одушевлять] несколько тел, входить в тело другого [человека] и т. п. И они не происходят от [использования] заклинаний и т. д., дающих лишь ограниченные результаты, но опираются на йогоу, потому их отрицать нельзя.

[Материалист.] Если в материальных элементах по отдельности сознание и не наблюдается, то почему бы им не стать «сознательными», когда они приходят в состояние тела?

*У материальных элементов сознание отсутствует ввиду отсутствия его [в них] по отдельности, а потому и в агрегате, и в агрегате (130)*

Когда [у отдельных компонентов] есть незначительная способность [к чему-либо], то при [их] соединении порождается великая сила, как, например, у нитей, наделенных очень малой силой, обнаруживается, при [их] соединении, способность вязать слона. Но у материальных элементов по отдельности не обнаруживается [вообще никакого] сознания, благодаря которому могло бы возникнуть сознание в их агрегате. А если [по вашему рассуждению] нет различия в агрегатах [как таковых], то следует признать [наличие] сознания и у тупа<sup>111</sup>. Потому сознание отлично [от материальных элементов]. Хотя [данная] проблема [уже] рассматривалась<sup>112</sup>, к ней вновь обращаются, так как [прежний прецедент] отделен от [настоящей сутры] уже значительно и потому [здесь] нет [простого] повторения. «И в агрегате» удваивается в связи с завершением раздела.

Здесь завершается [посвященный] победе над мнениями оппонентов раздел V комментария к сутрам Капилы, разъясняющим [учение] санкхьи. Теперь, когда все предметы учения изложены, вводится раздел VI в целях резюмирования и воспроизведения [всего учения].

*Есть Атман – ввиду отсутствия способов обоснования [его] несуществования (1)*

[Это] ясно. Относительно [существования] Атмана как такового расхождений нет<sup>1</sup>.

[Теперь] дается [его] характеристика:<sup>2</sup>

*Он отличен от тела и прочего – ввиду множественности [воплощений] (2)*

Если придерживаться того, что [Атман] не отличен от тела, то придется допустить множественность Атмана сообразно с различиями телесных [стадий] младенчества, юности, молодости и старости, а поскольку после разрушения тела [он также должен] погибнуть, нельзя будет признать множественность последующих рождений. И согласно шрути:

Без рук и ног [движется] проворно и [все] берет,  
Он видит без глаза и слышит без уха,  
Он знает [все, что] следует знать, а его не знает [никто],  
Его зовут первым, изначальным Пурушей<sup>3</sup>.

Приводится и другой аргумент:

*Также ввиду употребления родительного падежа (3)*

Есть представление: «Мое тело», а о родительном падеже известно, что [он употребляется] при различении [обладателя и обладаемого]. Если возразить, что в [представлении:] «Я – толстый» подразумевается единый субстрат [обладателя и обладаемого], то это [будет] неправильно, ибо данная метафора обуславливается тем, что «вкушение» [Атмана осуществляется] в теле.

[Материалист.] Но различение [обладателя и обладаемого] не [обязательно], так как известно, что родительный падеж [употребляется] и при отсутствии [данного] различения, [например, когда говорят:] «Тело статуи»<sup>4</sup>.

Ответ:

*Сравнение со статуей неверно, ибо противоречит средству познания носителя качества (4)*

[Пример] неправильный, ибо поскольку [в данном случае] представление об отсутствии различия [обладателя и обладаемого осуществляется] посредством [простого] наблюдения, это противоречит [употреблению] родительного падежа,



и потому [его] употребление [здесь лишь] фигуральное. При наличии же основного [значения падежа] метафорическое [употребление] незначимо.

[Оппонент.] Но пусть осуществление всех целей [человека] будет при избытке счастья.

Ответ:

*[Все] цели осуществляются в конечной ликвидации страдания (5)*

Осуществление [всех] целей не в избытке счастья, ибо [последнее] преходяще, но только в конечной ликвидации страдания, ибо [после этого] нет возвращения [в сансару]<sup>5</sup>.

Но будет ли при отсутствии счастья [все-таки осуществление человеческих] целей?

*Стремление к счастью не таково, как мучение от страдания (6)*

Поскольку счастье неизбежно [включает] страдание. Если же страдание неизбежно в состоянии счастья, кто будет стремиться к счастью? Потому, вследствие преобладания страдания, именно ликвидация страдания есть цель человеческого существования.

В связи с тем, что счастье должно быть «отброшено», сказано:

*Кто-то где-то счастлив? (7)*

Сам поразмышляй [на эту тему]<sup>6</sup>.

[Оппонент.] Но ведь то, что ~~возжеланные~~ женщины и т. д. [могут быть] причиной счастья, очевидно.

Ответ:

*Это также смешано со страданием, потому наделенные различием [и это] относят к страданию (8)*

То, что страдание [наличествует] в приобретении, потере и т. д. таких [даже незначительных вещей] как [простой] букет цветов, доказывает собственный опыт [каждого].

[Оппонент.] И все же счастье именно высшая цель человека, не отсутствие [оного].

В связи с этим сказано:

*Если возразить, что без обретения счастья цель человека не осуществляется, это [будет] неверно потому, [что цель человека] двух видов (9)*

У страстных [цель] — счастье, у бесстрастных — отсутствие страдания.

[Найяик-вайшешик.] Освобождение — это избавление от [некоторых] отдельных свойств [Атмана].

Ответ:

*Бескачественность Атмана [следует из] положений шрути о «несвязанности» [Атмана] (10)*

Если отрицать [наличие в освобождении] отдельных качеств, надо признавать [наличие там] общих качеств. И тогда приходим к противоречию с положениями шрути о «несвязанности» [Атмана]<sup>7</sup>.

[Найяик-вайшешик.] Но если Пуруша «не связан», то каким образом небо [обретается] вследствие добродетели, а вследствие не-добродетели [идут] в ад?

*Даже при том, что [это] свойство другого, оно приписывается [Атману] из-за отсутствия различения (11)*

Хотя [сказанное] относится к Пракрити, вследствие падения [на Пурушу] тени Пракрити по причине их неразличения [возникает] иллюзия, что [Пуруша] обретает небо и т. д.

Но само неразличение имеет начало или не имеет?

*Неразличение безначально, в противном случае неизбежны две ошибки (12)*

Если бы неразличение имело начало, то его возникновению предшествовало бы освобождение, а после возникновения того [освобождения] произошло бы закабаление — закабаление освобожденных. Это одна ошибка. Далее, если освобождение достигается благодаря даже предшествующему несуществованию неразличения, то стремление к уничтожению неразличения бессмысленно. Это вторая ошибка<sup>8</sup>.

Но при безначальности неразличения оно вечно или не-вечно?

*Не должно быть вечно подобно Атману, иначе будет неразрушимо (13)*

Вечность [может быть] двух видов: Атман вечен в [своей] неизменности, Пракрити — в [своей] изменяемости. Неразличение не относится ни к тому, ни к другому, но невечно, ибо уничтожается. Иначе — при вечности [неразличения] *будет неразрушимо*. «Подобно Атману» [употреблено] эллиптически, подразумевается также и «подобно Пракрити».

Но посредством чего [осуществляется] уничтожение неразличения?

*Его уничтожимость — вследствие определенной причины, как в случае с темнотой* (14)

Подобно тому как «уничтожитель» темноты — свет.

А что в данном случае будет «уничтожителем»?

*И в данном случае некая определенность — вследствие соприсутствия и соотсутствия* (15)

Без исключений именно различие — «уничтожитель» [неразличения].

Так закабаление Атмана по причине неразличения или есть еще какая-то другая причина этого?

*Неразличение — единственная [причина] закабаления, ввиду отсутствия других* (16)

[Это] понятно.

[Оппонент.] Но поскольку освобождение есть [некоторое] следствие, [оно может] завершиться и затем [вновь наступит] закабаление.

Ответ:

*Освобожденный больше не причастен закабалению, поскольку шрути свидетельствует о «невозвращении»* (17)

Согласно шрути, «Атман должен быть познан — отличим от Праkritи, нет более возвращения»<sup>9</sup>. [Следуя же] логическому аргументу, [может быть] прекращение [только] положительного следствия, а ликвидация страдания имеет природу небытия.

В связи с тем, что в противном мнении [неизбежна] ошибка, сказано:

*В противном случае не будет цели человеческого существования* (18)

[Так как] цель человеческого существования — различие.

Дается и другое опровержение [противоположного взгляда:]

*Приходим к неразличению одного и другого* (19)

Ввиду того, что [тогда] и пребывающие в сансаре, и освобожденные будут в равной мере причастны закабалению.

Помехи для йоги — болезнь и т. д. Как сказано у Патанджали: «Болезнь, апатия, сомнение, небрежность, лень, привязанность, заблуждение, не[способность] достигать ступеней [созерцания], неустойчивость — [факторы,] рассеиваю-

щие менталитет. Они — помехи»<sup>10</sup>. Болезнь — это лихорадка и т. д., апатия — недееспособность, сомнение — познание, [содержащее] колебание в связи с двумя сторонами [альтернативы], небрежность — невнимание к сосредоточению, лень — тяжесть [членов] тела, привязанность — жажда объектов, заблуждение — ложное знание, не[способность] достигать ступени [созерцания] — недостижение [никакой] ступени сосредоточения, неустойчивость — «отпадение» от достигнутых [уже] уровней.

Так в освобождении только уничтожение этих [помех] или же и приобретение других качеств?

*Освобождение — не что иное, как уничтожение помех (20)*

Если признать [приобретение] других качеств, то пошатнется неизменность [Атмана].

[Сутракарин,] даже принимая [альтернативное мнение], утверждает:

*Даже в том случае нет противоречия (21)*

Пусть в [состоянии освобождения] и будут [определенные] качества [сознания]. И тогда не будет никакого ущерба [для нашей системы]. Согласно шрути, после освобождения нет возвращения [в сансару], и это [сохраняет силу] даже при допущении других качеств [сознания].

Одинаковы ли у всех людей слышание, размышление и медитирование?

*Поскольку адепты трех видов, нет единообразия (22)*

Адепты трех видов: слабые, средние и выдающиеся. Выдающийся освобождается посредством одного [только] слушания [наставления], средний — посредством двух [практик], «замедленный» — посредством [всех] трех. Не все [средства необходимы] для всех<sup>11</sup>.

Упоминается и другая точка зрения:

*Для укрепления последних (23)*

*Для укрепления последних — «замедленных»* — говорится о трех средствах [достижения освобождения]. Ведь согласно шрути, «Поистине Атмана следует созерцать, [о нем] следует слушать, размышлять, [на него] медитировать»<sup>12</sup>.

Какое положение тела, типа свастики и т. п.<sup>13</sup>, следует культивировать?

*Положение тела — то, что [дает] твердость и приятность, потому нет правила (24)*

Положения тела культивируют ради устойчивости и приятности. Пусть именно это и будет критерием<sup>14</sup>.

Что такое медитация — сосредоточенное размышление об объекте или сознание без объектов?

*Медитация — это сознание без объектов* (25)

Слово «медитация» здесь [означает] конечное сосредоточение.

Если сон без сновидений и конечное сосредоточение одинаковы в том, что [в этих состояниях] прекращается функционирование [менталитета]<sup>15</sup>, то в чем различие [между ними]?

*Если считать, что между ними нет различий, это будет неправильно, [так как] различие в прекращении воздействий* (26)

*Воздействия — «отпечатки» объектов. «Прекращение их [только] в конечном сосредоточении» — таково [должно быть] завершение [сутры].*

Если у Атмана «несвязанность», а потому нет и воздействий на него, то освобождение [будет] всегда?

*Воздействие даже на «несвязанного» — из-за неразличения* (27)

По причине неразличения Пракрити и Пуруши через воздействия, [локализуемые] в Пракрити, возникает иллюзия, что [происходит] воздействие на Атмана.

Значит, и воздействие неистинное?

*[Здесь] нет воздействий, как в случае с китайской розой и кристаллом, но иллюзия [воздействия]* (28)

[В случае] с теми [розой и кристаллом] воздействие вследствие [реального] контакта [принять] уместно. Поскольку же Атман не контактирует [ни с чем], воздействия [на него] нет, но есть иллюзия [воздействия:] ввиду того, что Атману приписываются [свойства] эгоизма, [ему] приписывается и [свойство быть объектом] воздействия<sup>16</sup>.

А как [эта] иллюзия устраняется?

*Это прекращается благодаря медитации, «удержанию», постоянной практике, устранинности и прочему* (29)

Слова «и прочее» подразумевают и конечное сосредоточение<sup>17</sup>.

[Так], выразив частное мнение, [сутракарин] предлагает свое:

*Согласно учителям, посредством устранения покоя и рассеянности (30)*

*Покой* — глубокий сон, *рассеянность* — бодрствование. Посредством их устранения прекращается ложное мнение о себе.

В каких местах, пещерах и т. д. следует практиковать медитацию?

*Нет ограничения в местах — ввиду того, что [успех] от успокоения ума (31)*

Где ум не успокаивается, там не следует заниматься [этой] практикой.

Свойство быть материальной причиной [принадлежит] Эготизму и другим [началам мира] — зачем еще Пракрити?

*Пракрити — первая материальная причина, ибо согласно шрути остальные — следствия (32)*

Поскольку Эготизм и т. д. суть, согласно шрути, следствия, у них также должна быть причина [в виде] Пракрити, как [уже] неоднократно отмечалось.

Пракрити и Пуруша равны в том, что предшествуют во времени [всем остальным началам] — что же из них причина [мира]?

*Не Атман, ибо, даже будучи вечным, не приспособлен [к этому] (33)*

Свойство быть причиной [мира предполагает связь] с гунами и способность быть в контакте [с чем-то]. В Атмане это отсутствует, следовательно, причина [мира] — Пракрити<sup>18</sup>.

[Оппонент.] Атману, как наделенному сознанием, подобает [также] иметь способность «вкушать» и т. д., а не бессознательной Прадхане.

Ответ:

*Негодный мыслитель «не достигает» Атмана, вступая в противоречие со шрути (34)*

[Это] понятно.

Если замечено, что причины материальных элементов — танматры, почему причинность [следует приписывать] Пракрити?

*Прадхана присутствует, хотя и опосредованно — подобно атомам (35)*

Подобно тому как у горшков и т. п. причина глина и т. п., а опосредованно в конечном счете — атомы, так и в данном случае.

Является ли Пракрити вездесущей?

*Ввиду того, что везде наблюдаются [ее] следствия, [утверждается ее] вездесущность (36)*

[Это] ясно.

Противоположный же взгляд ошибочен:

*При связи с движением потеря качества быть первопричиной, как в случае с атомами (37)*

*Движение* — деятельность; то, что с ним связано, — не вездесуще. Если [допустить, что] Пракрити наделена движением, [она будет] следствием, наподобие конечных атомов, не первопричиной<sup>19</sup>.

[Найяик-вайшешик.] Если допустить, что Пракрити — материальная причина, то, поскольку таковыми являются субстанции, [она] должна входить в их число.

Ответ:

*Прадхана — в дополнение к известным, [ибо] нет ограничения (38)*

Прадхана — [начало], дополнительное к установленным субстанциям, так как категории [бытия] не ограничены<sup>20</sup>. Материальная же причина — не то, что присущая причина, но главная причина, ибо присущность вайшешиков [нами] не принимается.

Пракрити состоит из гун или гуны ее качества?

*Саттва и прочие не суть ее свойства, ибо [она] из них и состоит (39)*

Вследствие идентичности [им].

[Оппонент.] Наблюдается, что деятельность [предпринимается] ради «вкушения», но последнее не бывает у того, что лишено сознания.

Ответ:

*Даже без «вкушения» Прадхана [осуществляет] мирозидание ради Пуруши, подобно тому как верблюд носит шафран (40)*

Это было объяснено в третьей книге, в сутре «Деятельность Прадханых...»<sup>21</sup>.

Но как при единстве Пракрити [возможно] разнообразие в мирозидании?

*Разнообразие в мирозидании – вследствие разнообразия в действиях (41)*

При отсутствии различия в материальной причине разнообразие [обуславливается] различиями в инструментальной, подобно тому как при отсутствии различия в золоте различаются короны, ожерелья и т. д.

Как же [осуществляются и] мирозидание и «растворение»?

*Два результата – от равновесия и отсутствия оно (42)*

От равновесия – однородных трансформаций Пракрити – «растворение». От отсутствия оно в Пракрити – от разнообразия в трансформациях [ее] в виде Великого и т. д. – мирозидание<sup>22</sup>.

О «растворении» [отдельно] сказано:

*Вследствие «осознания» [того, что Пуруша] освобожден, Прадхана не [участвует] в мирозидании – что [имеет место и] в обычной жизни (43)*

Подобно тому как кто-то трудится ради освобождения от зависимости, а, освободившись, прекращает [трудиться], поскольку [задача] выполнена, так и Прадхана<sup>23</sup>.

[Оппонент.] Ввиду того, что Пракрити и Пуруша вездесущи, их связь должна сохраняться и в [состоянии] освобождения, [следовательно], «вкушение» неизбежно [и тогда].

Ответ:

*Даже при близости другого освобожденный не «вкушает» – по отсутствию причины (44)*

Было бы так, [как вы говорите], если бы одна [только] близость другого – Прадхана была бы причиной «вкушения». [Но дело] обстоит не так, и «вкушение» [должно] иметь причину [в виде] того, что можно «вкушать». А в [состоянии] освобождения последнее невозможно.

[Ведантист.] Один только есть Атман. Как сказано:

Один только поистине высший Брахман, [все] прочее –  
вымысел.

Какая иллюзия или печаль будет у созерцающего  
единство?<sup>24</sup>

[Сутракарин] опровергает это:

*Множественность Пуруши – исходя из распределения (45)*



Об этом говорилось в первой книге, в сутре «*Ввиду несовпадения рождений...*»<sup>25</sup>. Также:

С одной нерожденной, красно-бело-черной,  
Производящей многочисленное, подобное [ей] потомство  
Один нерожденный возлежит, наслаждаясь,  
Другой нерожденный оставляет ее, вкусив  
наслаждение<sup>26</sup>.

[Ведантист.] Но пусть множественность будет результатом различия дифференцирующих факторов.

Ответ:

*Если признаете дифференцирующие факторы, то с принятием их снова [будет] двойственность* (46)

С принятием их — с принятием различий. Если дифференцирующие факторы ложны, то как будет установлено различие? Если же истинны, то вследствие этого вновь [приходим] к двойственности.

Приводится и другое опровержение [ведантиста]:

*Источникам знания противоречит и то и другое* (47)

[Если дифференцирующие факторы] истинны и если неистинны. При [их] истинности потеря доктрины недвойственности, при неистинности как осуществляется «распределение» множественности?<sup>27</sup>

В связи с тем, что [в санхье] нет ни противоречия с положением шрути о недвойственности, ни потери двойственности, сказано:

*Ввиду того что нет противоречия ни первое, ни второе — поскольку отсутствуют средства обоснования* (48)

Поскольку положения шрути о недвойственности имеют смысл другой, [чем кажется вам] — выражение родовой общности [Пуруш] или восхваления, то противоречия [с нашей системой] нет. Признавая же дифференцирующие факторы, не теряем двойственности, — следовательно, [снова] нет противоречия [с нашей системой]. Потому *ни первое* — единство Атмана, *ни второе* — противоречие [положениям] шрути [места не имеет].

Поскольку же доказательств недвойственности нет, утверждать ее нельзя, следовательно, [каждый Пуруша существует] отдельно [от других] — таков смысл.

[Ведантист.] Но доказательства не отсутствуют, доказательство — самоосвещаемость [Атмана].

Ответ:

*Если это утверждается на основании «освещаемости», то противоречие в связи с субъектом и объектом (49)*

[Это] понятно<sup>28</sup>.

Приводится и другое опровержение:

*Имеющий природу сознания «освещает» бессознательное посредством [своего] отличия от бессознательного (50)*

Имеющий природу сознания — иной по отношению к бессознательному — «освещает» бессознательное. Природа «освещающего» [утверждается] посредством отрицания [в Атмане] бессознательности, а не то, чтобы утверждалось [наличие у него] свойства [само]освещения. Потому и сказано: «не это, не это»<sup>29</sup>, и нет положительного утверждения.

[Ведантист.] Значит, [у Атмана] природа надмирного света?

[Ответ.] [Нет,] ибо в таком случае постижение «проникновения» [было бы] невозможно, а значит, не было бы и примера [для аргумента]<sup>30</sup>.

[Ведантист.] Но это постижимо для йогина.

[Ответ.] Поскольку йогин, достигший [уже] прекращения сознания, не обнаруживает даже жестов, свидетельствующих о знании, нет выводного знака [для выведения последнего]. Йогин же, не достигший [еще] прекращения сознания, [демонстрирует] такие знаки [своего знания], как слова или жесты, но посредством их выводится «посюсторонний» [характер] объекта [его познания]. Но и он не в состоянии описать мышления, имеющего природу постижения. Как сказано:

Большое различие в сладости тростника, молока

и молассы —

Даже Сарасвати бессильна описать это<sup>31</sup>.

Таким образом, [Атман] зовется сознательным по причине отличия от бессознательного, а не потому, что [можно вывести] присущность [ему] сознания или природу сознания. Ведь обычное выражение «сверхъестественное сознание» также объясняется по-другому, а именно тем, что в состоянии выхода за пределы сознания прекращается [все] функционирование [менталитета]. А для состояния, где нет [еще] выхода за пределы сознания, [слово] «сознание» употребляется [в значении] познания функций [менталитета].

Равным образом [выражение] «природа наслаждения» употребляется [в значении] прекращения страдания. Если же в «природе наслаждения» [видеть, как ведантисты,] нечто положительное, то не употребляется ли это [выражение] в значении удовольствия в общем виде? В таком случае, поскольку не испытываемое [никем] удовольствие неизвестно, [получаем уже] удовольствие, познание его и того, кто его испытывает, и как быть тогда с [вашей] недвойственностью? Если же блаженство означает особый вид удовольствия, то [мы скажем], что неизвестно [начало, которое] было бы по природе и удовольствием и сознанием. Так [считают, как вы], только неразличающие. Различающие же рассуждают следующим образом: поскольку [употребление слова «блаженство»] означает [на деле] отрицание [страдания], то мышление [чего-то] сверхъестественного и ненаблюдаемого было бы излишеством.

[Ведантист.] Если бы [Атман] не был сознательным, не было бы и восприятия объектов.

[Ответ.] Это не так. Подобно тому как особая комбинация тыквы, бамбука и струн становится причиной звука, хотя ничего, кроме сочетания [этих] трех, [здесь не присутствует], так и сознание [является результатом] сочетания агрегатов, модифицируемых в виде живых существ, не отличных от пяти материальных элементов. А если бы Атман был светом, то все равно был бы частично бессознательным<sup>32</sup>.

[Ведантист.] Но в этом случае будет противоречие с положением шрути о самообнаружении [светоносного Атмана]<sup>33</sup>.

Ответ:

*Нет противоречия с положением шрути, ибо оно высказано ради [ощущения] страстных к бесстрастности (51)*

Поскольку бессознательное, будучи трехгунным, является причиной страстности, источники знания и прочие [функции менталитета] должны быть «отброшены» как трехгунные. Поэтому следует осуществить разрушение [всего] страстного. *Ибо оно высказано* — ибо положение шрути о самообнаружении [светоносного Атмана] следует понимать в другом смысле, [указанном в сутре]<sup>34</sup>.

[Ведантист.] Мир иллюзорен — как тогда [можно сказать], что [данное положение шрути] высказано в другом смысле?

*Мир действителен ввиду того, что он не порожден «дурной» причиной и ввиду отсутствия опровержения (52)*

*Порожден «дурной» причиной* — как в случае восприятия [белой] раковины [в качестве] желтой. *Опровержение* — это [правильное] познание, как в случае: «Это — не серебро». Но [в данном случае] это не так, ибо Пракрити и прочие [начала мира] — не «дурные» [причины]. Нет и опровержения, ибо нет представления, что этот мир не существует<sup>35</sup>.

[Теперь] кратко опишем [этот] мир. Наверху [миры] бхур, бхувар, свар, махар, джанар, тапар, сатья, внизу — махатала, расатала, талатала, патала, сутала, виталатала, в середине — материк Джамбу. В середине последнего — [гора] Сумеру. По четыре сторонам света от нее, начиная с востока — «опорные» горы Мандара, Гандхамадана, Випула, Супаршва. К югу от Сумеру Гималаи, [окаймляющие] страну Бхарата, Хемакута, [окаймляющая] страну Кимпуруша, Нишадха, [окаймляющая] страну Хариварша. К северу от Меру горы Шринги, [окаймляющие] страну Куру, горы Швета, [окаймляющие] страну Хираньяка, горы Нила, [окаймляющие] страну Рамьяка. К востоку от Меру горы Мальяват, [окаймляющие] страну Бхадрашва. К западу от Меру горы Гандхамадана, [окаймляющие] страну Кетумала. Ниже Меру страна Илаврита. Материк Джамбу содержит 100 000 йоджан [в диаметре]. Он окружен Соленым океаном, равным по размеру ему. Тот [океан] окружен материком Шака, вдвое большим. Тот окружен Сахарнотростниковым океаном, равным ему. Тот окружен материком Куша, вдвое большим. Тот окружен Винным океаном, равным ему. Тот окружен материком Краунча, вдвое большим. Тот окружен Масляным океаном, равным ему. Тот окружен материком Шалмали, вдвое большим. Тот окружен Творожным океаном, равным ему. Тот окружен материком Плакша, вдвое большим. Тот окружен Молочным океаном, равным ему. Тот окружен материком Пушкра, вдвое большим. Тот окружен Сладководным океаном, равным ему. Тот окружен горами Локалока, составляющими скорлупу яйца Брахмы, которым окружен весь [этот] мир.

Сказанное выше ради пользы учеников демонстрируется вновь:

*Возникновение сущего [только принимается] — ввиду отсутствия других способов [объяснения причинности] (53)*

Другие способы объяснения [причинности] выше были уже опровергнуты<sup>36</sup>.

Поскольку [имеется] несомненное [представление:] «Я действую», кто является агентом действия — эготизм или, если Атман обозначается словом «эготизм», — он сам?

*Агент действия — эготизм, не Пуруша (54)*

Ввиду того, что Пуруша неизменяем. [Представление, что] одно и то же может быть субстратом и действия и сознания, оказывается ошибочным, как в случае: «Дерево стоит»<sup>37</sup>.

Даже если одно действие будет «потреблено», то, поскольку действия [не прекращаются], пока существует тело, и будут возникать все новые действия, освобождения не будет. В связи с этим сказано:

*«Вкушение» прекращается с [наступлением] осознания, ибо приобретается его действиями (55)<sup>38</sup>.*

От неразличения — приобретение [плодов] действий, благодаря этому — «вкушение». *Прекращается с [наступлением] осознания* — прекращается с познанием Атмана. Когда наступает различение, как могут приобретаться [плоды] дальнейших действий? А когда отсутствуют последние, как [возможно] «вкушение»? От [истинного] знания только уничтожение [плодов] совершенных действий. Сказано ведь:

Как разожженный огонь, о Арджуна! испепеляет топливо,  
Так и огонь знания испепеляет все действия<sup>39</sup>.

[Оппонент.] Обретение лунного мира и прочих [высших миров] будет целью человеческого существования как [включающего] превосходство.

Ответ:

*Даже после лунного мира и прочих возвращение, ибо [на то] есть причина (56)<sup>40</sup>.*

Слово «*прочие*» подразумевает мир Брахмы и т. д.

Если освобождение может осуществляться благодаря одному [только] слышанию у того, кто почитает [должным образом] учителя, зачем еще размышление и прочие [средства]?

*Это не получается у людей от [одного] наставления, как [сказано] выше (57)*

[Это уже] было разъяснено выше<sup>41</sup>. У «замедленных» освобождение не [достигается] посредством одного слышания, но посредством [также] размышления и т. д. Этим дается указание на аскезу, «культивирование», положение тела, дыхательные упражнения, «удерживание» [органов чувств от объектов], «держание» [сознания], медитацию и конечное сосредоточение<sup>42</sup>.

Как же тогда шрути свидетельствует об освобождении посредством одного слышания?

*Шрути об освобождении [подразумевает] последовательное его осуществление (58)*

Поскольку слышание является первой [ступенью], положения шрути об освобождении устанавливают его в качестве опосредованной [причины освобождения]<sup>43</sup>.

[Оппонент.] Подобно тому, как вездесущность Праkritи [обуславливает то,] что [она] — причина мира, так и вездесущность Атмана — неизбежность повсеместного «вкушения».

Ответ:

*Исходя из свидетельства шрути о движении [Атмана]: даже при [его] вездесущности [он] вследствие связи с дифференцирующими факторами обретает место и время для «вкушения» — как в случае с пространством (59)*

Подобно тому как вследствие связи с такими дифференцирующими факторами, как горшок, когда горшок движется, [возникает] представление, что движется пространство в горшке, так и при ограничении [Атмана] телом [возникает представление] о движении Атмана, когда движется тело<sup>44</sup>. В какой точке [может быть] «вкушение» в силу кармы, туда направляется и тело, и вследствие этого [там и Атман] обретает «вкушение».

[Оппонент.] Если бы Атман был, [как вы считаете], «всепроникающим» и по природе сознанием, то познание было бы повсеместным, постоянным и одновременно [охватывало бы] все предметы. Но это не наблюдается.

[Ответ.] Это неверно. Было бы так, [как вы говорите], если бы Атман по [самой] своей «всепроникающей» природе порождал познание функций [менталитета]. Но дело обстоит не так, ибо [он осуществляет это] как ограниченный телом и прочим. [Это подобно тому] как солнце, хотя и яв-

ляющееся по природе освещающим, будучи к югу от Меру, не освещает ее северную часть, а будучи к северу [от нее], — южную, как невездесущее. Когда же благодаря знанию и прочему накопления кармы сжигаются и погибает агрегат тела и прочего, [Атман], освободившись от [воздействия] раджаса и тамаса, становится [подлинно] всеохватывающим и тогда [уже] не порождает познание функций [менталитета] по причине [своей] неизменности, но сам становится по своей сущности знанием обо [всем, что есть] в мире. Это подобно тому как пространство, будучи «всепроникающим», не становится нечистым через контакт с «местной» [нечистотой] в виде дыма и т. п., но, ограниченное горшками и т. п., ошибочно полагается нечистым [как якобы содержащее] все, что внутри горшков и т. п. И однако пространство не загрязняется потому, что [ничто к нему] не «липнет», но [представление о загрязненности] — только ложная иллюзия неразличающих, поскольку [ничего из этого] не наблюдается, когда горшок разбит. Так и Атман «всепроникающий», и у него нет связи с добродетелью и т. д. и даже знания, но будучи ограничен телом, [он] «обладает» ветром и огнем и через связь с жизнью соединяется с умом и вследствие этого называется [уже] индивидуальным Атманом<sup>45</sup>.

Поскольку же Пракрити неотделима от ума, представляется, будто [он] обладает тем, что относится к Пракрити — добродетелью и не-добродетелью, знанием и не-знанием, счастьем и не-счастьем и т. д. Поскольку Пракрити является прозрачной в своем саттвичном аспекте, отражающийся в ней Атман приписывает себе ее активность и прочие [свойства]. Но эти ложные представления относятся к Атману как отражающемуся в Пракрити, не к Атману [как таковому], подобно тому как и неподвижная [сама по себе] луна, отражаясь в воде, дрожит, поскольку дрожит вода, или как чистое лицо, отражаясь в грязном зеркале, также представляется грязным. Различающие же и видящие «изолированность» [Атмана] не сомневаются, что Атману вследствие [его] неизменности и «непривязанности» деятельность и т. д. [приписываются] ложно. Когда же в силу «вызревания» медитации сокращаются «отпечатки» [прежних впечатлений], ум «растворяется», а затем, вследствие [полного] распада «отпечатков» после того как [последнее] тело разрушилось, новое

не возникло, а индивидуальный Атман становится одним с Высшим Атманом<sup>46</sup>, как вследствие вездесущности [последнего] будет возможна связь с добродетелью и т. д. или деятельность и т. д.? Однако, поскольку [истинный Атман] за пределами слов, то [о нем] говорится как о том, что по природе есть непосредственное озарение и блаженство, ибо иначе описать [его было бы] невозможно.

[Оппонент.] Поскольку [Атман] не имеет опоры до возникновения тела, [он] тогда [еще] «надзирать» над [телом] не может, а потому «надзирание» Атмана [может осуществляться] только непосредственно после возникновения [тела].

Ответ:

*Это не [может быть] установлено, поскольку «ненадзираемое» разлагается (60)*

Ввиду того что «всепроникающий» и вечный не соотносится с предыдущим и последующим, «надзирание» [начинается] одновременно с возникновением тела и потому *это не [может быть] установлено* — [состояние] «ненадзираемости» [тела]. Отсюда и отсутствие осквернения [эмбриона]<sup>47</sup>.

[Оппонент.] Но пусть разложения не будет в силу [действия] «невидимого».

Ответ:

*Если полагать, что посредством «невидимого», то несвязанное не может быть [причиной] этого, как вода и прочее в отношении горшка (61)*

«Невидимое» без опоры неспособно [производить действие] и потому не производит следствий вне связи с телом, подобно тому как вода [сама по себе] росток произрастить не может. Слово «*прочее*» подразумевает также огонь.

Но на что опираются добродетель и прочие [диспозиции сознания], когда производят [свои] следствия?

*Поскольку [Атман] лишен качеств, они свойства эгоизма, ибо не могут принадлежать тому (62)*

*Поскольку Атман лишен качеств, они — добродетель и прочие [диспозиции сознания] суть свойства эгоизма, ибо не могут принадлежать тому.* Ввиду отсутствия различий между следствием и причиной свойства интеллекта названы здесь свойствами эгоизма.

Является ли Атман индивидуальным Атманом по своей природе или он другой?



«Особый» [только] имеет природу индивидуального Атмана — ввиду соприсутствия и соотсутствия (63)

Если бы [Атман] был индивидуальным Атманом по природе, то, ввиду [необходимости принять его] атрибуты деятеля и «вкушающего», следовало бы отрицать [его] неизменность. Ввиду соприсутствия и соотсутствия — поскольку [только будучи] ограничен телом [Атман] связан с ветром и огнем и вследствие этого с индриями, «особый» [только] имеет природу индивидуального Атмана<sup>48</sup>.

[«Текст.»] Индивидуальный Атман, обладая «всемогуществом», называется Ишвара, и он именно формирует мир. Как сказано:

Ишвара расположен в сердце всех существ, о Арджуна!  
Вращая все существа будто положенные на «машину»  
магической силой<sup>49</sup>.

Ответ:

Осуществление следствий зависит от деятеля-эгоизма, а не от Ишвары — ввиду отсутствия доказательств (64)

Ввиду отсутствия доказательств — ввиду того, что знание не может быть материальной причиной мира<sup>50</sup>. Ввиду же невездесущности [Ишвары] пришлось бы измышлять множество Ишвар.

В связи с тем, что [выведение] из следствий [как таковых] сознательной причины [мира] несостоятельно, сказано:

Как в случае с восхождением «невидимого» (65)

Как в случае с восхождением «невидимого» — [так и мир] не создан [никем]<sup>51</sup>. Ведь если то [«невидимое»] предполагает агента, [необходимо признать] сопутствующую причину [его восхождения] в другом восхождении [«невидимого»], для той — иную и т. д., и так [неизбежен] регресс в бесконечность. К тому же даже если сансара имеет начало, безначальность [в рассуждении «серии»] не отрицается<sup>52</sup>.

Если причина [начал мира] Эгоизм, то он причина и по отношению к Великому?

За исключением Великого (66)

Причина не может быть своим же следствием<sup>53</sup>.

[Оппонент.] Праkritи — обладаемое, Пуруша — обладатель. Является ли их связь природной или обусловленной

[чем-то] другим? Если [она] природна, то, поскольку природное неустранимо, освобождения быть не может.

В связи с этим сказано:

*Если даже отношение обладаемого и обладателя в связи с Пракрити обусловлено действием, [оно все равно] безначально, как в случае с семенем и ростком (67)*

«В связи с Пракрити» [употреблено] эллиптически, подразумевается также и Пуруша. Даже если действие является причиной соединения обладаемого и обладателя, то освобождение — от прекращения этого соединения благодаря различению и последующему исчерпанию действия. Наличие начала у того, что невечно [после очередного мирового периода], не отрицает безначальности [в контексте «серии»], ибо вечное существует снова. Так сказано о безначальности [связи Пракрити и Пуруши].

Приводится и другое мнение:

*Или обусловлено неразличением, [как считает] Панчашикха (68)*

Подразумевается соотношение обладаемого и обладателя.

Приводится и частное мнение:

*Обусловлено тонким телом, как [считает] учитель Санандана (69)*

[Слово] «знак» — от «растворения», отсюда тонкое тело или «транспортирующее» тело. Пока тонкое тело трансигрирует в грубых телах [Атман] вследствие [включенности] в связь обладаемого и обладателя считается закабаленным.

[Сутракарин] высказывает собственную точку зрения:

*Так или иначе разрушение этого — цель человеческого существования, разрушение этого — цель человеческого существования (70)*

Так или иначе — как бы ни осуществлялось разрушение связи обладаемого и обладателя — [будь то] посредством исчерпания действия, или посредством знания, или по-другому, [через это разрушение] разрушается сансара, [что и является] целью человеческого существования. «Разрушение этого — цель человеческого существования» удваивается в связи с завершением раздела.

Эта доктрина [пред]существования следствия была уже  
изложена.

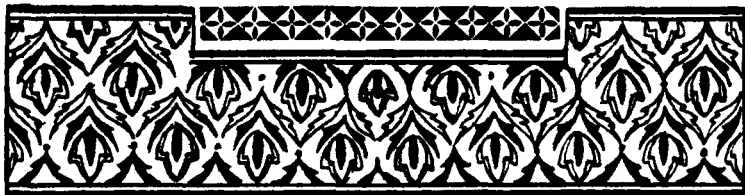
Повторение же здесь в виде основных пунктов —  
не воспроизведение.

Здесь завершается раздел VI комментария к сутрам, из-  
лагающим [учение] санкхьи Капилы, и [весь] комментарий  
[в целом].

Мудрый Анируддха составил комментарий  
к «Санкхья-сутрам»

Ради [пробуждения] различительной способности  
у неразумных и освобождения Атмана.





## КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТАМ

«ТАТТВА-САМАСА»

«КРАМА-ДИПИКА»

(«ТАТТВА-САМАСА-СУТРА-ВРИТТИ»)

<sup>1</sup> В тексте ādisṛṣṭau. Строго говоря, перед нами чистая метафора, поскольку индийская космогония, несовместимая с концепцией творения, не знает никакого «начала» мира — последний мыслится безначальным, ибо у него нет Автора. «Начальными» здесь могут быть только первые стадии безначальных космических циклов, так же как и «конечными» лишь их завершающие стадии, за которыми следует очередное мироразрушение, а за ним — очередной «новый бравый мир».

<sup>2</sup> Стандартная традиционная формула, регламентирующая манеру обращения будущего ученика к будущему учителю.

<sup>3</sup> Здесь, как и в последующих случаях, первый при приводимых составлением КД «синонимов» (paṇyāya) определяемого понятия идентичен самому этому понятию, что, разумеется, вносит в подобный способ определения элемент тавтологии. Можно предположить, что в подобных случаях (а они вовсе не ограничиваются в индийской культуре текстом КД) мы имеем дело с представлением о соотношении частей и целого, не совсем совпадающим со стандартами классической рациональности (целое предстает таким множеством, которое оказывается, по терминологии Б. Рассела, элементом самого себя).

<sup>4</sup> Подразумеваются 8 оккультных «сверхспособностей», перечисляемые в комментариях к «Санкхья-карикe»: способность индивида становиться бесконечно малым (aṇīmā), бесконечно легким (laghīmā), бесконечно тяжелым (garīmā), бесконечно большим (mahīmā), способность достигать любых объектов (grāpti), беспрепятственность в желаниях (prākāmya), возможность осуществлять свою власть над всеми вещами (īṣitva), возможность «притягивать» к себе любые вещи по желанию (kāmaṇvāsāyitva). См.: [Санкхья-вритти, 1973, с. 36 — 37; Санкхья-сапатати-вритти, 1973, с. 40; Па-

рамартха, 1904, с. 1009 и т. д.]. Исходя из христианского мировоззрения, здесь можно ощутить затаенные желания, исходящие из сферы неудовлетворенных тщеславных стремлений падших духов, получающие вербализацию в оккультизме (ср. III раздел «Йога-сутр», посвященный «продвинутым» упражнениям йогоинов или концепцию паллийских «сверхсил» — иддхи).

<sup>5</sup> В «Юктидипике» уже приводится цитата из того же, или сходного стиха, где говорится: «Когда [«восходит»] чувство «самости», возникают специфические представления: «Я — в звуке, я — в осязании, я — в форме, я — во вкусе, я — в запахе и т. д.». См.: [Юктидипика, 1967, с. 97].

<sup>6</sup> В тексте *sānumānam* и *nīṇanumānam*. Что в точности подразумевает автор КД, определить трудно.

<sup>7</sup> В тексте приводятся семь тонов индийской музыкальной гаммы, многие из которых названы символично и для нас малопонятно. Первое в этом списке, *ṣaḍja* («рожденное от шести»), означает основную тональность (ноту ключа), название которой позволяет предположить, что она мыслится как признание того акустического факта, что если шесть последующих звучат в своей последовательности, то «рождается» и она, как завершающая октаву и формирующая каденцию. В этом смысле ключевая нота — «порождение шести» остальных.

<sup>8</sup> Подразумевается, что танматры сами по себе не способны возбуждать в индивиде ощущения спокойствия, страха или апатии, соответствующие действиям трех гун. Потому, выражаясь языком санкхьяиков, танматры — это такие уровни объектов, гунность которых находится в «непроявленном» состоянии (в отличие от объектов обычного типа).

<sup>9</sup> Обыгрывается очень древняя этимология (разумеется, «народная», не научная), которая восходит еще к «Нирукте» Яски (V–IV вв. до н. э.), по которой *puruṣa* производится от *purī ṣete* (впоследствии под «городом» понимали тело). Сравнение Пуруши с главным жрецом-пурохитой также основано на созвучии этих слов.

<sup>10</sup> В нашем издании ошибка. Пуруша как вездесущий как раз сравнивается с небом. См. [Таттва-самаса, 1850, с. 18].

<sup>11</sup> Переосмысливается традиционное для санкхьи обозначение Пуруши в качестве «познающего поле» (под «полем» подразумевается тело). Так, уже в древней версии санкхьи по «Махабхарате» легендарный мудрец Асита Дэвала утверждает, что чувства-индрии сами не могут познавать свои объекты — это осуществляет «познающий поле» (*kṣetrajña*), постигающий эти объекты посредством индрий (Мбх. XII. 267. 12 — 15).

<sup>12</sup> Согласно внеэтической по своему существу индийской сотериологии, чистый дух «оскверняется» не только злыми, но также (хотя, правда, в меньшей степени) и добрыми делами. И те и другие обеспечивают «вызревание кармы», которая должна в будущем принести «плод», обусловить новое воплощение и потому продлить процесс трансмиграции — сансары. Поэтому и добрые дела следует «отбрасывать» наряду с недобрыми, разумеется, на «продвинутой» стадии религиозно-философского тренинга (на начальной они признаются полезными), ибо духовное начало мыслится как то, что находится «по ту сторону добра и зла». В этой связи отнюдь не случаен большой интерес к индийскому мировоззрению у Ф. Ницше (коему, как известно, и принадлежат цитированные слова): в обоих случаях конечная свобода мыслится как свобода и от морали (следовать которой — удел «обычных людей»).

<sup>13</sup> Возможно, автор КД имеет в виду, что термин «пуруша» признан и в других системах философии, прежде всего у ведантистов.

<sup>14</sup> Этот «синоним» духовного начала санкхьи, кажется, соответствует ее ведантизации. Нужно, однако, заметить, что уже эпические версии санкхьи сходным образом «ведантизируют» само понятие санкхьи, которая, как высшее знание, отождествляется с Брахманом (Мбх. XII. 296. 35, 39, 41). Очевидно, что в обоих случаях санкхьяики апеллируют к аудитории, воспитанной на ценностях «ортодоксального» брахманистского мировоззрения и пытаются в своих целях их утилизировать.

<sup>15</sup> Этот гномический стих, выражающий убежденность санкхьяиков в том, что их учение вполне достаточно для «освобождения» независимо от таких «вторичных» обстоятельств, как образ жизни или конфессиональная принадлежность (перечисляемые во втором полустишии «прически» означают именно это), является очень наглядным выражением их гностического менталитета и снисходительного отношения к ценностям «обычных людей». Стих цитируется уже в самых древних комментариях к «Санкхья-карике». См.: [Парамартха, 1904, с. 982, 1023; Санкхья-вритти, 1973, с. 7; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 9, 38].

<sup>16</sup> Бхагавадгита III. 27, XIII. 31, XIII. 29.

<sup>17</sup> Упоминание Патанджали — составителя «Йога-сутр» в числе учителей санкхьи отражает, возможно, «синкретические» установки «ренессансной санкхьи» на особое сближение с близкородственной санкхье йогой. Если наше предположение верно, то перед нами движение, параллели которому можно видеть в формировании синтетической ньяя-вайшешики, обозначившейся с XIII в. (см. выше, историко-философское исследование). В XVI в. Виджнянаб-

хикшу станет систематизатором санхьи и йоги в духе политеистической веданты.

<sup>18</sup> Эти «ведантистские» стихи навеяны мотивами еще ведийских космогонических гимнов. Первый из них восходит к теме гимна о Пуруше (Ригведа X. 90). Второй перекликается со знаменитой пантеистической строфой (Ригведа I. 164. 46), выражающей мысль о том, что Божество самовыражается в многообразии божественных манифестаций сущего, которые суть лишь «имена и формы» Всеединого:

Индрой, Митрой, Варуной, Агни [его] называют,

А он, божественное, — птица Гарутмант.

Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.

Агни, Ямой, Матарिशваном [его] называют.

(Цит. по: [Ригведа, 1989, с. 205].)

<sup>19</sup> Подобное «распределение» трех аспектов опыта: орган мышления / чувств / действия — соответствующая объектная сфера, сфера деятельности, — «опекающее» божество, обнаруживается в Мбх. XII. 301. 1 — 13 и др., а также в поздних упанишадах, например, в «Субала-упанишаде» (5). Истоки этой классификационной схемы восходят еще к древним упанишадям.

<sup>20</sup> В 13 компонентов «инструментария» (кагаṇа), — агрегат ментальных, перцептивных и действенных способностей индивида, — включаются интеллект, эготизм, ум, 5 индрий восприятия — способности слуха, зрения, осязания, вкуса, обоняния и 5 индрий действия — способности артикуляции, манипуляции (руками), передвижения (ногами), испражнения и размножения.

<sup>21</sup> Схема пяти источников, правильное даже мотивов, действий восходит, вероятно, ко времени создания «Юктидипики». Приводимые стихи перекликаются с цитируемыми и в этом комментарии к «Санхья-карике». Автор «Юктидипики» не только определяет данные источники действий, но и пытается ввести их (как и все в санхье) в гунную сетку: в решимости преобладают раджас с тамасом, в вере — саттва с раджасом, в стремлении к счастью — саттва и тамас, в желании познания — раджас, в нежелании познания — тамас. См.: [Юктидиписка, 1967, с. 108].

<sup>22</sup> Формула пяти жизненных дыханий восходит еще к упанишадям (Брихадараньяка-уп. I. 5. 3, III. 4. 1, III. 9. 26; Чхандогья-уп. III. 13, V. 19 — 23; Тайттирия-уп. I. 1. 7, I. 5. 4, ср. Шветашватара-уп. I. 5, Прашна-уп. III. 3, IV. 3, Амритабинду-уп. 32 — 37). Различение функций пяти пран основывается на этимологии их названий, при этом обыгрываются префиксы корня ап: префикс рга- означает движение вперед, ара- — движение вниз, sam- — соединение, ud- —

движение вверх, vi — рас-пространение во все стороны. Основная литература по пяти жизненным дыханиям обозначена в работе: [Сыркин, 1971, с. 172].

<sup>23</sup> 10 объектов образуются через удваивание 5 объектов чувств как объектов «видимого» и «невидимого» мира.

<sup>24</sup> В комментарии к «Санкхья-карике» Вачаспати Мишра приписывает модель «пятичленного незнания» (pañcārāgavāidyā) древнему и очень авторитетному философу санкхьи Варшаганье. См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 117].

<sup>25</sup> Asumaṅcīkā — термин, трудно переводимый. О. Бетлингк, интерпретируя его как *das Haengen an sinnlichen Genüssen* [SW, 1879, т. 1, с. 150], фактически указывает на смысл этого обозначения исходя из контекста всего пассажа, но не на его эквивалент. Можно полагать, что при переводе этого названия следует исходить из слова maṅcī, означающего мираж, иллюзорное отражение какого-то предмета в воде — тогда примерным эквивалентом может быть что-то вроде «не лучшее отражение».

<sup>26</sup> Paśasparamasampā — термин, трудный для перевода: paśasparam означает некие взаимоотношения, sampā — «молния» или «совместное питье».

<sup>27</sup> Исходя из наших соображений в связи с переводом asumaṅcīkā (см. примеч. 25) sumaṅcīkā можно интерпретировать как что-то вроде «лучшее отражение».

<sup>28</sup> Эти 10 основных «догматов» санкхьи были перечислены, хотя и в несколько ином порядке, чем здесь, еще в комментариях к «Санкхья-карике». См.: [Юктидишика, 1967, с. 1; Вачаспати Мишра, 187, с. 152 — 153].

<sup>29</sup> Śaṣṭītantra означает и список 60 предметов учения санкхьи, и конкретные тексты, предшествовавшие созданию «Санкхья-карики». О возможности функционирования в доклассической санкхье нескольких текстов с таким названием (каждый из которых, вероятно, представлял особую редакцию шестидесяти предметов-топиков учения санкхьяйков), один из коих содержал эпистемологический этюд и потому был подвергнут критике Дигнагой, см. выше: «Санкхья на пути к сутрам».

<sup>30</sup> А. Сенгупта предпочитает называть это миропроявление «тонким» [EPh, т. 4, с. 326], поскольку речь идет о производстве тонких элементов — танматр. У нас, однако, нет основания отказываться от буквального значения этого термина ТС.

<sup>31</sup> На деле комментатор перечисляет 7 вместо 8 видов божеств.

<sup>32</sup> Цитируется «Санкхья-карика» 53.

<sup>33</sup> Стих заимствуется из комментария Гаудапады к «Санкхья-карике» 44. Тема трех указанных видов зависимости намечена в



комментарии Вьясы (VI — VII вв.) к «Йога-сутрам», где, в частности, указывается, что изоляции достигают по разрушении этих уз (I. 24). См. [Гаудапада, 1964, с. 119; Вьяса, 1963, с. 24].

<sup>34</sup> Примеры подобной внедискурсивной, но тем не менее «надежной» авторитетной информации представлены уже в первых комментариях к «Санкхья-карике». См.: [Парамартха, 1904, с. 987; Санкхья-вритти, 1973, с. 11].

<sup>35</sup> Стих, демонстрирующий качества достойного доверия лица, авторитета, читается уже в первых комментариях к «Санкхья-карике». См.: [Санкхья-вритти, 1973, с. 8; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 11]. Исследование ранних интерпретаций терминов *ārta* («авторитет»), *ārta-vacana* («слово авторитета»), *ārtaśruti* («авторитетная шрути»), *ārtāgama* («авторитетное предание») проведено австрийским индологом Г. Оберхаммером в его словаре ранних индийских философских терминов. См.: [Оберхаммер, 1991, с. 118 — 123].

<sup>36</sup> Сопоставляются по грамматическому значению такие слова, как *jijñāsā* и *pipāsā*.

<sup>37</sup> Что означает последняя ремарка автора КД, понять очень непросто, и авторы тома по санкхье в «Энциклопедии индийской философии» также обходят этот «неудобный» вопрос. У санкхья-иков было в обычае писать о не дошедших до нас их метрических трактатах (ср. легенды о стихотворной «Шаптитантре» из 60 000 шлок, о которых сообщает китайская традиция). Но что все-таки имеет в виду составитель КД под 300 стихов размером ануштубх, догадаться трудно.

## «САНКХЬЯ-СУТРЫ» «САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ»

### РАЗДЕЛ I

<sup>1</sup> В тексте *mokṣaśāstra* (букв. «наука об освобождении»).

<sup>2</sup> Джабала-упанишада, 4.

<sup>3</sup> Подчеркивается, таким образом, превосходство санкхьи как особого метода достижения «освобождения» над всеми прочими методами и учениями.

<sup>4</sup> Йога-сутры I. 15 — 16.

<sup>5</sup> Ср. рамку КД, где учение санкхьи излагается как диалог риши Капилы с его учеником-брахманом. Мотив сострадания Капилы к миру, погруженному в безначальное состояние страдания, обусловленное мраком неведения, присутствует во вступительных частях

большинства комментариев к «Санкхья-карике», начиная с наиболее древних. См.: [Санкхья-вритти, 1973, с. 1; Санкхья-саптативритти, 1973, с. 1], ср.: [Парамартха, 1904, с. 979]. Очевидны параллели с буддийской концепцией «сострадательного» бодхисаттвы, желающего извлечь все живые существа из сансары, что является еще одним подтверждением глубинных духовных взаимосвязей санкхьи и буддизма (см. «Санкхья на пути к сутрам»).

<sup>6</sup> В тексте *Atha trividhaduḥkhātyantanivṛttiratyantapurusaṛthaḥ*.

Перевод Р. Гартбе: *Well, the absolute cessation of the threefold pain is the absolute aim of Soul* [Санкхья-сутры, 1892, с. 2] не учитывает, что речь идет об основополагающей для всех даршан концепции *purusaṛtha* задач/целей человеческой жизни — теоретической схеме всей «практической философии» индийских философских систем. В том, что изложение санкхьи должно начинаться с жизненно-практической, экзистенциальной проблематики, составитель СС полностью солидаризируется с Ишваракришной, но его «практическая философия» уже другая (см. «Тексты и их комментарии»).

<sup>7</sup> Анируддху можно понять и в том смысле, что СС рассматривается им как еще один текст шрути. В дальнейшем он неоднократно подтвердит данное предположение, и этот мотив очень закономерен для мышления «ренессансной санкхьи» как логическое продолжение «индуинизации» ее классического учения.

<sup>8</sup> То, что добродетель-дхарма также «имеет природу счастья, порождаемого объектами чувств», следует понимать, возможно, и в том смысле, что те небесные блага, которых индивид удостоивается за исполнение своего ритуально-поведенческого долга, также рассматриваются в качестве объектов удовольствия, только более тонких, чем объекты земные (к которым стремятся заинтересованные в чувственном удовольствии и в материальной выгоде).

<sup>9</sup> Стих приводится в комментарии Шабарасвами к «Миманса-сутрам» I. 2. 4 и в большинстве комментариев к «Санкхья-карике». См.: [Юктидипика, 1967, с. 22; Матхара, 1922, с. 4; Джаямангала, 1926, с. 61 (здесь стих цитируется наиболее «своеобычно»); Вачаспати Мишра, 1871, с. 4]. Цитируется стих и в истолковании Вачаспати Мишрой философии ньяи [Вачаспати Мишра. Татпарьятика, 1898, с. 220, 320].

<sup>10</sup> Нитишастра — дисциплина дидактического знания, посвященная стратегии оптимально результативного поведения и адресованная прежде всего царю. Основной текст этой «науки» — метрическая «Нити-сара» («Выжимки из [науки] правильного поведения») Камандаки, в значительной мере опирающаяся на «Артхашастру» (границы между артхашастрой и нитишаштрой вообще достаточ-

но подвижны). В связи с содержанием и датировкой памятника см.: [Винтерниц, 1985, т. 3, ч. 2, с. 634 — 637]. В данном пассаже АВ «Нитишастра» привлекается как источник информации по правильной «политике», которая должна устранить эффект страданий, причиняемых индивиду другими людьми (эти страдания включаются во второй вид страданий, так как люди тоже относятся к «живым существам»).

<sup>11</sup> В тексте daršana: Хотя объем понятия «даршана» шире объема понятия «философская система», ибо даршана включает наряду с философским и не собственно философский материал (экзегетический, духовно-практический и т. д.), в данном случае однозначная интерпретация представляется оправданной, поскольку Анируддха вступает в диалог с приверженцами альтернативных систем дискурсивного познания.

<sup>12</sup> Анируддха имеет в виду все даршаны за исключением, вероятно, материалистов-локаятиков, которые не признают «освобождение», поскольку не верят в трансмиграцию души, отрицая последнюю как нечто, отличное от тела.

<sup>13</sup> Приводимый стих не совсем соответствует смыслу того положения, которое он призван подтвердить.

<sup>14</sup> Ср.: Санкхья-карика 62:

Потому никто на деле не закабалется,  
Не освобождается и не перевоплощается —  
Перевоплощается, закабалется и освобождается  
Пракрिति в [своих] многоразличных «опорах».

Ср. «Аштасахасрика-праджняпарамита» (гл. I): «Так, о Субхути! Бодхисаттва, великое существо, ведет неисчислимые существа к освобождению. И все же нет никого, кто освобождается, и того, кто ведет его к освобождению». И для санкхьи, и для буддизма закономерно фундаментальное несовпадение сотериологических (духовно-практических) ценностей и соответствующих мировоззренческих основ. Начало и конец обоих учений составляет освобождение индивида от страданий, но в обоих случаях отсутствует субъект этого «освобождения».

<sup>15</sup> Анируддха апеллирует к авторитету шрути: закабаление не может относиться к природе Атмана потому, что имеются предписания авторитетных текстов, связанные с его преодолением. Это обращение за поддержкой к шрути при обосновании самых важных для системы тезисов наглядно демонстрирует имитацию менталитета веданты в «ренессансной санкхье». Согласно «Санкхья-карике» 6, к авторитетным текстам следует обращаться только в тех «остаточных» случаях, когда возможности логического выво-

да, рационального дискурса уже исчерпаны (преимущественно это связано с конкретной, частной информацией, типа «На небе апсары», «Индра — царь богов», «Имеется страна северных куру» и т. д.).

<sup>16</sup> Здесь, как и в дальнейшем, в подобных случаях употребляется выражение *Spraṣtam*. Как правило, комментатору совершенно «ясны» те сутры, которые как раз и нуждаются в истолковании (настоящий случай, правда, к ним не относится).

<sup>17</sup> Здесь и далее употребляется стандартная формула введения контртезиса оппонента: *Śaṅkate* (букв. «Выражается сомнение»).

<sup>18</sup> Приведенный пример с произрастанием семени, которое как бы временно подавляет его «семенную природу», трудно признать удачным: «семенная природа» как раз и заключается в возможности для семени произрастать.

<sup>19</sup> Анируддха, вероятно, хочет сказать, что связь «условий» (*avasthā*), закабаляющих якобы Атмана, с телом — лишь второстепенное объяснение того, почему Атман не может быть закабален, в сравнении с тем доводом, что он по природе неизменяем.

<sup>20</sup> Цитируется «Брихадараньяка-упанишада» IV. 3. 16.

<sup>21</sup> Здесь и далее употребляется стандартная полемическая формула: *atīprasakteḥ*, т. е. «слишком далеко идущая импликация», которой злоупотребляет оппонент. В данном случае смысл возражения сутракарина оппоненту в том, что действия (*кагма*) не могут закабалить Пурушу, так как они относятся к чужеродному по отношению к нему источнику бытия, а именно к Пракрити.

<sup>22</sup> Как правильно толкует этот пассаж Р. Гарбе, если свойства одной вещи могут «распространяться» на другую, то окажется под угрозой идентичность вещей (их самотождественность) и они как бы сольются друг с другом. См.: [Санкхья-сутры, 1892, с. 11].

<sup>23</sup> Анируддха подразумевает, что если чужеродные по отношению к Пуруше «действия» могут «распространяться» на него, то они могут «распространяться» как на закабаленного Пурушу, так и уже на освобожденного.

<sup>24</sup> Анируддха имеет в виду сутру I. 16, где уже опровергалась возможность «распространения» действий на Пурушу. См. примеч. 21.

<sup>25</sup> Чтение нашего издания: *Na nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvasya tadyogas tadyogādṛte* [Санкхья-сутры, 1888, с. 12]. То же чтение в издании: [Санкхья-сутры, 1964, с. 7].

<sup>26</sup> Смысл рассуждения Анируддхи в том, что у монистов адвайта-веданты (*advaitīnaḥ*) (буквально «недуалистов») именно вследствие их монизма реально может быть только одно начало — Абсолют, что исключает реальность Незнания, у дуалистов же санкхьи при допущении последнего следовало бы признать его неунич-

тожимость (в соответствии с учением санкхьяиков о причинности, согласно которому ничто не может ни возникнуть, ни прекратить своего существования в реальном смысле слова). На деле комментатор опровергает санкхью не в меньшей степени, чем веданту: поскольку незнание у санкхьяиков все-таки признается (хотя и не онтологизируется как в веданте) — это то, что должно быть «снято» различительным знанием — теоретическая опасность его «непрекращения» (см. выше) остается для них вполне актуальной. Если же признавать за незнанием только относительное бытие, то позиция санкхьи не будет отличаться от ведантской.

<sup>27</sup> В тексте ...anādirapi naśātprāgabdhāvaṅrā. Анируддха был бы значительно более точен, если бы употребил термин «последующее небытие» (например, *pradhvaṃsābhāva*): по классификации ньяя-вайшешики, которая здесь и подразумевается, это небытие горшка после его разрушения, тогда как предшествующее небытие — небытие горшка до его создания горшечником.

<sup>28</sup> Шесть категорий вайшешики — субстанция (дравья), качество (гуна), действие (карма), общее (саманья), особенное (вишеша) и присущность (самавайя) — изложены уже в «Вайшешика-сутрах». См. нормативный комментарий к «Вайшешика-сутрам» — «Упаскара» Шанкара Мишры I. 1. 4 — 7, I. 2. 3, I. 2. 6, VII. 2. 26. Эти категории были известны и доклассической вайшешике, как следует из материала Патанджали-грамматиста. См.: [Шохин, 1994, с. 194].

<sup>29</sup> Здесь и далее употребляется предложенный перевод общиндийского термина *vāsanā*.

<sup>30</sup> Буддист в данном пассаже употребляет выражение *ātmasaṃtāna*.

<sup>31</sup> Подразумевается, что любая мгновенная комбинация (а других буддисты не признают) не может быть действенной, ибо для этого требуется наличие хотя бы двух моментов: появления вещи и произведения ею какого-то действия. Данная аргументация постоянно применялась брахманистскими даршанами к буддистам, отстаивавшим свой основной «догмат» — учение о мгновенности всего сущего.

<sup>32</sup> Характерно, что буддисту приписывается явно небуддийская позиция — он вынужден признавать бытие Атмана, делая возражения уже конкретного характера и, таким образом, принимать «правила игры» брахманистов. Это объясняется, вероятно, и тем, что Анируддха опирается здесь не столько на собственно буддийские тексты, сколько на полемическую брахманистскую литературу.

<sup>33</sup> Смысл рассуждения в том, что воздействие «отпечатков» извне не может оказать влияние на возможность Атмана «освободиться» или соответственно «закабалиться», какую бы ни принять точ-

ку зрения на Атмана — ведантистскую или плюралистическую, так как это внешнее воздействие должно оказываться на него всегда.

<sup>34</sup> Употребляется стандартная, классическая буддийская формула: *sattvam arthakriyākāritvam*. Буддийская позиция, согласно которой быть — значит действовать, а действовать — значит быть мгновенным, удачно формулируется у Ф. И. Щербатского. «Понятие длящегося бытия или, что одно и то же, действующей субстанции... содержит в себе *contradictio in adjecto*. Если субстанция есть действительно субстанция, то она не может действовать, если она действует, то она не есть субстанция. Из этого выводится то заключение, что действующих субстанций нет, действительность принадлежит лишь одним моментам» [Щербатской, 1909, с. 207].

<sup>35</sup> Ответ буддиста заимствован из главы, посвященной буддизму в «Сарва-даршана-санграхе» Мадхавы, где излагаются четыре основоположения буддийской философии: доктрины мгновенности, страдания, «собственного бытия» (свалакшана) и пустоты (шунья). Пассаж Мадхавы открывается тезисом: «Среди этих [четырех основоположений] мгновенность выводится из [самого] бытия синего и прочих [мгновенных феноменов]: что есть сущее, то мгновенно как гряда облаков...» и завершается заключением: «И те [состояния] поэтапности и одновременности, очевидно «исключаемые» из перманентных [вещей], исключают [наличие в них] действительности и «утверждают», как установлено, бытие [как соответствующее] положению о мгновенности». См.: [Мадхава, 1858, с. 9].

<sup>36</sup> Анируддха хочет сказать, что сами буддисты на деле признают, узнавая вещи, учение об их хотя бы относительной длительности.

<sup>37</sup> Смысл аргументации санкхьяиков в том, что при отсутствии перманентного Атмана отсутствует сам субъект, который мог бы «вкушать» последствия действий, совершенных в предыдущих рожденьях. При «дискретной» интерпретации индивида у буддистов один индивид (точнее, одна «серия индивида») должен «вкушать» плоды действий, совершенных другим (точнее, предыдущими «сериями индивида»). Эта аргументация восходит еще к эпохе полемики древней санкхьи с ранним буддизмом, зафиксированной в «Махабхарате» (см.: [Махабхарата, 1954, с. 1169]).

<sup>38</sup> Речь идет о примере с совершением обрядовых действий для еще не рожденного сына, который приводится буддистом в сутре I. 32.

<sup>39</sup> Анируддха настаивает на том, что, поскольку буддисты исходят из учения о все-мгновенности сущего как своего изначального, априорного тезиса, они не могут привести какого-либо «неза-

висимого» примера, а именно такого рода пример мог бы быть доказательным. Санкхьяик дает скорее оценку буддийской аргументации, чем ее анализ, но не отметить здесь искусности его оценки нельзя.

<sup>40</sup> Причина в буддийском ее понимании характеризуется как *svalakṣaṇa*, следствие — как *arthakriyā*. Поскольку буддист заявил в сутре I. 34, что истинно сущее может рассматриваться либо как серия мгновенных состояний, либо как их одновременность, сутракарин пытается показать, что в обоих случаях причинно-следственные связи должны разрушиться. В данной сутре опровержение буддийского учения о причинности представлено в связи с «одновременностью», в следующей — в связи с «поэтапностью».

<sup>41</sup> Аргументация буддиста очень напоминает знаменитую критику категории причинности у Юма, который также отмечал, что в нашем сознании последовательность в восприятии феноменов «выдает себя» за причинность. Основной аргумент Юма в связи с причинностью представлен в «Трактате о человеческой природе» (кн. I, ч. 3, гл. 3): «Всякая достоверность возникает из сравнения идей и открытия таких отношений, которые пребывают неизменными, пока идеи остаются без изменения. Отношения эти таковы: сходство, количественные и числовые соотношения, степени качества и противоречие; но ни одно из них не заключается в положении: все, что имеет начало, имеет и причину своего существования (цит. по: [Юм, 1906, с. 77]).

<sup>42</sup> Вероятно, Анируддха хочет сказать, что доктрина мгновенности исключает саму возможность «влияния» предшествующего на последующее: чтобы «повлиять», предшествующее должно просуществовать по меньшей мере два момента, что невозможно согласно доктрине мгновенности.

<sup>43</sup> Смысл аргументации санкхьяиков, вероятно, в том, что если, по их учению, следствие должно существовать, по крайней мере, в двух состояниях: в «непроявленном» виде в самой причине и в «проявленном» при своей актуальной манифестации (т. е. ткань должна существовать и в виде ниток, и в виде самой ткани), то буддийская доктрина причинности исключает возможность этих двух состояний для одной и той же вещи (в соответствии с теорией мгновенности), а потому следствие «отсекается» от своей причины.

<sup>44</sup> Подразумевается, что если причина относится к другому бытийному потоку, чем следствие, то они совершенно гетерогенны, а потому необходимо согласиться с тем, что все может возникнуть из всего.

<sup>45</sup> Санкхьяик хочет сказать, что при доктрине мгновенности разрушается связь между следствием и причиной в любом слу-

чае — принадлежат ли они или не принадлежат одному «потoku бытия». Даже если они принадлежат «одному потоку», то, поскольку следствие не может появиться без уничтожения причины, мы фактически ничего не можем знать о последней, а потому перед нами ситуация, аналогичная той, при которой все возникает из всего.

<sup>46</sup> Санкхьяик доводит до абсурда основной тезис буддистов-виджнянавадинов, согласно которому только сознание в конечном счете обладает объективным (независимым) существованием. Согласно буддистам, основным и истинным компонентом любого перцептивного суждения, типа «Это есть горшок», «Это есть корова», «Это есть ткань» и т. д., является «Это есть» (тогда как сама предикация ложна, ибо мы имеем дело с комбинацией дхарм, а не с «субстанциальными» вещами). Санкхьяик же пытается показать, что как раз компонент «Это есть» замещается у буддийских идеалистов компонентом «Я есмь».

<sup>47</sup> Основные аргументы против атомистической теории, которую, как видно из этого пассажа, санкхьяики эпохи «ренессанса» уже частично начали признавать, были «отработаны» буддистами школы Дигнаги (а они также принадлежали традиции виджнянавадинов) в полемике с вайшешикой.

<sup>48</sup> Аргумент санкхьяика состоит в том, что если воспринимаемое не связано с реальным объектом, то всем можно было бы всегда воспринимать все. Нетрудно обнаружить здесь параллель с критикой буддийской теории причинности: если следствие не связано с причиной, то все может возникнуть из всего.

<sup>49</sup> Иными словами, согласно мадхьямикам, субъект и объект сознания должны в таком случае совпадать, а это будет нерелевантно.

<sup>50</sup> Санкхьяик отстаивает возможность не-бытия вещей, по крайней мере, соотносительного (типа отсутствия горшка в ткани и ткани в горшке) ради «спасения» их идентичности, так как если не-бытия нет ни в каком смысле, то вещи должны слиться друг с другом. Ср. примеч. 22. Частично мы имеем дело с определенной рецепцией позиции ньяя-вайшешики, которая не только признает не-бытие, но и различает его типы.

<sup>51</sup> Р. Гарбе полагал, что в данном случае оппонентом санкхьяика выступает какой-то «ортодоксальный философ» [Санкхья-сутры, 1892, с. 26], но предпочтительнее представляется позиция Нанда Лал Синхи, который видит в оппоненте шуньявадина [Философия санкхьи, 1915, с. 67] — хотя бы уже потому, что ведется диалог именно с буддистом (он продолжается и в следующей сутре). Интерпретация Гарбе связана, вероятно, с тем обстоятельством, что с фактическим отрицанием не-бытия выступает и адвайта-веданта, очень близкая, как хорошо известно, в некоторых своих



решающих философских установках к мадхьямике. Отрицание не-бытия сближает мадхьямиков не только с ведантистами, но и с первой монистической школой европейской философии — с элеатами. Параллелям мадхьямики и элеатов посвящено специальное и очень фундированное исследование [Топоров, 1972].

<sup>52</sup> Суть аргументации санкхьяика при всей ее казуистичности сводится к сравнительно простому реализму: если мы воспринимаем разницу между голой землей и землей, на которой стоит горшок, то эта разница и является гарантом того, что между наличием горшка на земле и его не-бытием там имеется реальное различие.

<sup>53</sup> Шуньявадин хочет сказать, что подобно тому как восприятие наличия какого-то объекта обусловлено контактом с ним органа чувств, восприятие его отсутствия должно быть обусловлено контактом того же органа чувств с его отсутствием, а такой контакт невозможен, ибо он может быть только между «положительными» вещами.

<sup>54</sup> Данный аргумент Анируддхи, в отличие от следующего, представляется нерелевантным, ибо его оппонент рассуждает не о причине и следствии, но о возможностях восприятия отсутствующего объекта.

<sup>55</sup> Санкхьяик отстаивает позицию «здорового реализма»: чувства нас не могут обманывать, следовательно, если мы воспринимаем разнородные вещи в их своеобразии и множественности, то учение о «пустоте» мира должно быть отвергнуто.

<sup>56</sup> В связи с этим аргументом нельзя не вспомнить об использовании в мадхьямике метода тетралеммы — применения к объекту четырех типов предикаций (чатушкотика), которые были заимствованы мадхьямиками еще из эпохи Будды, когда эту схему применяли современники основателя буддизма — «диссидентский учитель» Санджая Белатхипутта и многие другие философствующие «шраманы и брахманы» (в частности Паривраджаки). Согласно «Муля-мадхьямика-карике» Нагарджуны, «Все — истина, все — не-истина, все — истина и не-истина, все — не истина и не-не-истина» (XVIII. 8); ср. I. 6 — 8; XXV. 4 — 8, 10 — 18 и т. д. в связи с аналогичными характеристиками нирваны, причинности и прочих категорий. О тетралемме у Нагарджуны см.: [Мурти, 1955, с. 129 — 131], в связи с интерпретациями индийской тетралеммы в целом — [Шохин, 1994, с. 101 — 103].

<sup>57</sup> Цитируется знаменитое «Сказание о Савитри» из Лесной книги «Махабхараты» (Мбх. III. 281. 14 — 18).

<sup>58</sup> Здесь и далее мы предлагаем такой перевод важнейшего термина веданты, широко используемого и в СС и в АВ, — *upādhī*; он означает компоненты психофизического агрегата индивида,

которые отделяют его («дифференцируют») от других, — разумеется, иллюзорно, поскольку, с точки зрения конечной истины, существует лишь единый Атман. Ср. принцип индивидуации в философии А. Шопенгауэра.

<sup>59</sup> Вновь цитируется «Брихадараньяка-упанишада» IV. 3. 16.

<sup>60</sup> Нетрудно заметить, что джайн здесь выдвигает тот же аргумент, что и оппонент в сутре I. 16.

<sup>61</sup> Ср. формулировку сутракарина в сутре I. 16.

<sup>62</sup> См. примеч. 23.

<sup>63</sup> В тексте *Anvayaavyatirekābhyām...* классический пример индийской логики: «Где дым, там огонь — где нет огня, нет дыма». Многие исследователи справедливо сопоставляют его с пятью «канонами» индуктивной логики Дж. Ст. Милля. См.: [Фаддегон, 1969, с. 325 — 338].

<sup>64</sup> Это положение заимствуется санкхьяиками у ньяя-вайшешики, которая начиная с эпохи Чандраматри (V—VI вв.) вводит «небытие» (частным случаем коей и является темнота) в качестве седьмой категории (абхава).

<sup>65</sup> В тексте представлена классификация видов не-бытия согласно вайшешике. Всего вайшешики и найяики различали не менее 20 видов отсутствия и соответственно разновидностей не-бытия (см.: [Лысенко, 1986, с. 55]).

<sup>66</sup> Санкхьяик, таким образом, цитирует вайшешиков, которые вводят темноту в качестве десятой субстанции (девять классических субстанций вайшешики: земля, вода, огонь, ветер, физическое пространство, математическое пространство, время, ум-манас и Атман).

<sup>67</sup> Возможно, Анируддха уже забыл, что в комментарии к сутре I. 45 в полемике с мадхьямиком он отстаивал как раз объективность не-бытия.

<sup>68</sup> В тексте *kūṭashatva*. Определение Атмана как неизменного — «стоящего на вершине горы» восходит к первым философским моделям индийской культуры. Так, уже в «Брахмаджала-сутте» философы-этерналисты (те, кто допускал вечность субъекта и мира) обозначали Атмана в качестве *kūṭatīṭha* (там эта характеристика применяется и к миру). См.: [Дигханикая, 1890, с. 16].

<sup>69</sup> Оппонент хочет сказать, что если различительное знание не связано с Атманом, то даже тот, кто его имеет, не освободится, равно как и тот, кто не имеет его.

<sup>70</sup> Смысл в том, что заблудившемуся надо показать дорогу, а не просто словесно наставлять, как ему найти правильный путь.

<sup>71</sup> В тексте *Prakṛtyādinām sṛṣṭikramamāha...* Формулировка достаточно двусмысленная, так как Пракрити выступает здесь в качестве

первого из начал «миросозидания», которое является серией манифестаций самой же Пракрити.

<sup>72</sup> Вероятно, мы имеем здесь дело с «изобретением» самого Анируддхи, ибо неизвестны тексты санкхьи, где было бы подобное «применение» термина «Пракрити». В древней санкхье и классической множественное число *prakṛtayaḥ* употребляется в применении к семи началам и помимо Пракрити — к интеллекту, эгоизму и пяти материальным элементам, как в версии санкхьи по учению Арада Каламы или в «Махабхарате» (см. подробнее: [Джонстон, 1937, с. 25 — 29]), но к гунам атрибут «быть пракрити» не применяется. Возможно, комментатор хочет сказать, что гуны являются по санкхье конечными ноуменами, далее не делимыми основаниями бытия и потому в определенном смысле первичными по отношению к самой Пракрити (как и указано в настоящей сутре, где Пракрити характеризуется как их «равновесие»). Такая интерпретация была бы совершенно оправданной, но интерпретация — одно дело, а толкование терминов — несколько другое.

<sup>73</sup> Подразумевается, что при допущении агрегатности, структурности Атмана придется вводить новый Атман, ради которого существовал бы первый, затем третий Атман, ради которого существовал бы второй и т. д., тогда как, полагая уже первый Атман «простым», этот регресс с самого начала можно предотвратить.

<sup>74</sup> Сутракарин имеет в виду, что постулирование Пракрити необходимо для устранения регресса в бесконечность, дабы избежать допущения дальнейших причин мира, которые требуют, в свою очередь, последующих и т. д. (ср. примеч. 73), а как назвать эту первопричину — вопрос уже факультативный.

<sup>75</sup> Пример с женщиной, которая своими совершенствами обуславливает проявление у разных людей разных гун (у любящего ее мужа — саттвичную радость, у страдающих из-за этого других его жен — раджасичное страдание, у прислуживающих ей служанок — тамасичную апатию), восходит уже к первым комментариям к «Санкхья-карике» 12, где демонстрируется способность гун «порождать друг друга». См.: [Парамартха, 1904, с. 995; Санкхья-вритти, 1973, с. 21; Санкхья-сапгати-вритти, 1973, с. 25]. Анируддха же на примере одной женщины и одного мужчины пытается продемонстрировать, что все индивиды «пропитаны» потенциальными гунными состояниями, которые реализуются под воздействием внешних причин и которые, в свою очередь, якобы свидетельствуют о том, что и первопричина мира должна быть трехгунной.

<sup>76</sup> Понятие *adrṣṭa* означает «невидимую» силу, прежде всего кармические потенции действий (добрых и злых), которые должны «вызреть» в будущем. Очень частое обращение к этому понятию,

традиционному для философии вайшешики (ему принадлежит важное значение уже в «Вайшешика-сутрах» Канады), — одно из свидетельств синкретического мышления «ренессансной санкхьи».

<sup>77</sup> См. примеч. 63.

<sup>78</sup> Пример с раковиной, которую принимают по внешнему виду за серебро — классическая индийская иллюстрация ошибки.

<sup>79</sup> Цитируется завершающий пассаж «Чхандогья-упанишад» (VIII.15.1).

<sup>80</sup> Стихи заимствованы из комментария Вачаспати Мишры к «Санкхья-карике» 2 [Вачаспати Мишра, 1871, с. 8]. Сам же Вачаспати Мишра соединяет в один стих два полустихия из различных текстов (см. Маханараяна-уп. X. 5, Кайвалья-уп. 3, Тайттирия-араньяка X. 10. 3). Соединены эти стихи и в «Юктидипике», из которой Вачаспати Мишра их скорее всего и заимствовал [Юктидипика, 1967, с. 17]. Стихи цитируются также в ведантистском сочинении того же философа [Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 45].

<sup>81</sup> Здесь Анируддха демонстрирует достаточно изящное применение классификации различных типов не-бытия, разработанной в ньяя-вайшешике.

<sup>82</sup> Как сутракарин, так и комментатор акцентируют тот существенно важный момент, что источники знания являются в первую очередь способами получения нового знания о предмете, а их классификация дифференцирует различные типы контакта субъекта с объектом познания. В целом истинное знание (прамā) и источник знания (прамāṇa) рассматриваются как в санкхье, так и в других даршанах, в качестве соответственно результата и средства его достижения.

<sup>83</sup> Помимо трех основных источников знания, признаваемых в санкхье, мимансаки включают в число источников знания сравнение (наряду с найяиками), а также предположение (артхапатти), соответствие (самбхава), слухи (айтихья) и «отсутствие» (абхава), предлагая, таким образом (наряду с ведантистами), максимальный их набор в индийской философской традиции. Типичный пример сравнения: лицо, не знающее, что такое «лесная корова» (гавайя), но знающее, что это животное похоже на домашнюю корову, встречая его в лесу, идентифицирует его на основании знания о сходстве двух животных. Классические примеры предположения: зная, что Дэвадатта жив, и не находя его дома, приходят к заключению, что он находится вне дома, или, наблюдая, что он голодает днем, но полнеет, заключают, что он питается ночью. Примером соответствия является перевод одних единиц измерения в другие, типа 1 прастха = 4 кудавам (ср. 1 килограмм равен 1000 граммам). Под «слухами» подразумевается словесная информация о каком-то

предмете, менее достоверная, чем свидетельство шрути или какого-то бесспорного авторитета, например: «Говорят, что на этом баньяне живет якшини». Наконец, «отсутствие» — это результат невосприятия какого-либо объекта, типа невосприятия отсутствующего горшка на поверхности земли.

<sup>84</sup> Комментаторы «Санкхья-карики» 4 — 5 разработали различные способы включения вышеназванных средств познания в три основных источника знания, продемонстрировав, таким образом, что те не могут рассматриваться наряду с тремя, ибо представляют собой либо их подвиды, либо их комбинации, чем и отличаются от трех, которые являются «атомарными», не сводимыми далее к другим способам получения достоверной информации о предметах познания. Помимо указанных «источников знания» санкхьяики называют в качестве тех, которые предлагались другими даршанами, также «воображение» (пратибха), когда, например, после описания какой-то местности воображают, что она обладает такими-то и такими-то замечательными особенностями, и «жесты» (чешта) — способы невербальной характеристики вещей. С целью наглядно показать эту «работу» гносеологов классической санкхьи, результаты которой принимаются и сутракарином, и его комментатором, предлагаем следующую таблицу, позволяющую судить о том, какие именно из дополнительных «источников знания» в какие из трех включались основными комментаторами «Санкхья-карики».

Комментарий	Чувственное восприятие	Логический вывод	Слово авторитета
Парамартха			«слухи» сравнение предположение соответствие «отсутствие» «постижение»
«Санкхья-вритти»		предположение «отсутствие» «постижение» жесты соответствие	сравнение «слухи»
«Санкхья-сапгати-вритти»		предположение соответствие «отсутствие» «постижение» сравнение жесты	«слухи»

«Юктидипика»		предположение	сравнение
		соответствие	«слухи»
		жесты	
		«отсутствие»	
Гаудапада		предположение	соответствие
			«отсутствие»
			«постижение»
			«слухи»
			сравнение
«Джаямангала»	«постижение»	«постижение»	сравнение
	«отсутствие»	сравнение	«слухи»
		соответствие	
		предположение	
«Матхара- вритти»		предположение	
		соответствие	
		«отсутствие»	
		«постижение»	
		«слухи»	
		сравнение	
Вачаспати	сравнение	сравнение	
Мишра	«отсутствие»	предположение	
		соответствие	

Разумеется, в наши задачи не входит конкретный анализ правомерности включения дополнительных средств познания в основные источники знания, равно как и той аргументации, которую предлагали комментаторы «Санкхья-карики» в том или ином случае, но можно отметить их бесспорную правоту в попытке отделить основные способы получения информации об объектах (которых действительно три) от вторичных и невалидных (типа «слухов»). В этом вопросе, — а проблема источников знания является в индийской гносеологии основной, — санкхьяки оказались последовательнее не только мимансаков, но и найяиков.

С эпистемологией санкхьи в целом, в том числе с опытами редуцирования «дополнительных» источников знания до трех основных знакомят комментарии С. Сурьянараяна Шастри к «Санкхья-карике». См.: [Санкхья-карика, 1973, с. 13 – 22].

<sup>85</sup> Тонкое различие двух стадий чувственного восприятия, первая из которых означает простое отражение объекта в сознании без привнесения в перцептивный акт каких-либо предикаций (nirvikalpakam), а второе — восприятие предикативное (savikalpakam), типа: «Это — корова» или «Это — животное с рогами, подгрудком, хвостом и т. д.», следует рассматривать как результат общей

работы над определением источников знания брахманистских и буддийских гносеологов. По типично буддийскому примеру, который приводит Ф. И. Щербатской, субъект на первой стадии познает только само присутствие синего объекта, еще не идентифицируя его как синий, т. е. не сопоставляя его с другими, сама же его идентификация как отрицание по отношению к нему характеристик других объектов и выделение присущих ему родо-видовых характеристик, есть уже дело интеллекта в акте восприятия. См.: [Щербатской, 1932, с. 16 и др.]. На материале мимансы дифференциация двух стадий восприятия анализируется в статье: [Шмиттхаузен, 1963].

<sup>86</sup> Данное определение Дигнаги рассматривается уже в «Юкти-дипике». Различение двух стадий восприятия знает и комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна (IV–V вв.). В целом позиция буддистов в данном вопросе неоднозначна. С одной стороны, они признают, что уже в самом элементарном восприятии ребенка содержится «синтетическая деятельность» мышления, с другой — считают, что лишь на первой стадии субъект контактирует с «собственной характеристикой» (*svalakṣaṇa*) объекта и потому только непредикативное восприятие может считать настоящим восприятием. Отсюда и определение восприятия как чистого чувствования, в коем отсутствует рефлексия.

<sup>87</sup> Подразумевается соответствие между вещью, воспринимаемой ныне, и вещью, воспринятой в прошлом; именно после нее остается «отпечаток».

<sup>88</sup> Стихи частично приводятся в комментарии Вачаспати Мишры к «Санкхья-карикe» 27 [Вачаспати Мишра, 1871, с. 93]. Сам же Вачаспати Мишра заимствует концепцию двух стадий восприятия у крупнейшего мимансака Кумарила Бхатты (VII в.), которого он и цитирует (Шлока-варттика, I.4.112, 120). Дифференциация двух стадий восприятия формулируется Вачаспати Мишрой в его субкомментарии к сутрам ньяи [Вачаспати Мишра. Ньяя-варттика-татпарьятика, 1925 — 1926, с. 125].

<sup>89</sup> Этот известный в санкхье и весьма «обывательский» аргумент обращен к основным представителям индийского теизма — найяикам.

<sup>90</sup> Подразумевается, вероятно, что согласно найяикам и вайшешикам такие следствия, как «произведенные вещи», предполагают причину в виду разумного агента. Санкхьяикам этого рода рассуждение было чуждо, поскольку они не хотели дифференцировать различные типы причинности и для объяснения возникновения (которое для них не более, чем проявление в прошлом непроявленного) вещей довольствовались одной только материальной причиной.

<sup>91</sup> Смысл аргумента в том, что, поскольку нельзя привести другой пример существа, которое было бы освобождено при жизни, то умозаключение с Ишварой не получится (индийский силлогизм включает пример в качестве необходимого обоснования аргумента). Это рассуждение Анируддхи противоречит, однако, тому, что некоторые даршаны, в том числе и санкхья, как раз принимают концепцию «освобожденного при жизни» (ср. «Санкхья-карика» 67 и т. д.).

<sup>92</sup> Подразумевается комментарий к предыдущей сутре — I. 93.

<sup>93</sup> В связи со «сверхспособностями» см. выше комментарий к «Таттва-самасе» и «Крамадипике» — примеч. 4.

<sup>94</sup> Воспроизводится очень важная для санкхьи концепция взаимного отражения Пуруши и Пракрити друг в друге в познавательном акте. Анируддха опирается на комментаторов «Санкхья-карики», прежде всего на Вачаспати Мишру. Согласно последнему, «равным образом лишены сознания удовольствие и прочие [состояния — как] отдельные трансформации интеллекта. Сознание же — Пуруша, не привязанный к этим состояниям. Но он, посредством локализованных в интеллекте знания, удовольствия и т. д., становится отражающимся в них, когда на него падает тень [того интеллекта], и потому как бы обладающим [этими] знанием, удовольствием и т. д. — такая «услуга» оказывается сознанию [со стороны Пракрити]. См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 14 — 15].

<sup>95</sup> Бхагавадгита III. 27.

<sup>96</sup> Вачаспати Мишра, на которого Анируддха опирается и в данном случае, пишет: «Когда же тень способности мышления падает на лишенный сознания интеллект и на его [функционирование] — удостоверенность [в объектах, они], лишенные сознания, становятся как бы сознательными» [Вачаспати Мишра, 1871, с. 15].

<sup>97</sup> Нормативная формулировка основной индийской теории силлогизма — учение о вяпшти (букв. «проникновение»), которая соответствует в современной логике импликации, логической операции, выражаемой отношением «если... то...», — но фиксирует это отношение между свойствами (огненность — «проникающее» и дымность — «проникаемое»). Буквальный перевод термина *vyāpti* означал бы указание на «охват» большим термином (огненность) среднего термина (дымность) или инвариантное «распространение» первого на второе. Из брахманистских философов ближе всего к формулировке вяпшти пришел Прашастапада (V–VI вв.), который использовал термин *avinābhāva* (букв. «инвариантность») для характеристики устойчивой реляции между огнем и дымом. Однако каноническую формулировку концепция вяпшти получает благодаря Дигнаге. Подробнее см.: [EPh, т. 2, с. 200 — 206]. Обоснование



перевода *vyāpti* как «проникновения» дается, в частности, в: [Инголс, 1974, с. 31 — 32].

<sup>98</sup> Соответствующие термины для обозначения этих типов умозаключения: *anvayin*, *vyatirekin*, *anvayavyatirekin*, *pūrvavat*, *śeṣavat* и *sāmānyato dṛṣṭam*. «Положительным» типом вывода будет умозаключение: «Звук невечен, ибо все произведенное невечно, как горшок»: «отрицательный» тип вывода — «Звук невечен, ибо все вечное и не произведено, как Атман». Примером «положительно-отрицательного» будет знаменитый силлогизм с огнем и дымом, ибо в нем представлены оба типа примеров («Все дымящееся горит, как очаг», «Все не горящее не дымится, как озеро»). Определение «положительного» и «отрицательного» типов вывода содержится в «Ньяя-сутрах» I. 36 — 37. Три последних вида логического вывода соответствуют уже не модусам силлогизма, как три первых, но выявлению механизма умозаключения как такового, его «генезиса». Вывод из «предшествующего» соответствует выведению следствия из причины («Если нависли облака, то будет дождь») или общему способу выведения *A* из *B* на основании наблюдения их связи в прошлом (пример с огнем и дымом); вывод «остаточный» — выведению причины из следствия («Если река вздулась, то был дождь») или выяснению решения вопроса путем отвержения альтернативных решений («Звук — качество, так как не может быть субстанцией, движением, общим, особенным, присущностью»); вывод по аналогии — заключению о ненаблюдаемом по аналогии с наблюдаемым («Атман должен существовать как локус определенных качеств, таких как желание и т. д., ибо любые качества предполагают субстанцию»). Первые формулировки трех последних видов логического вывода содержались в тексте доклассической санкхьи «Шаштитантре» (которая цитируется у Дигнаги) и в «Ньяя-сутре» I. 1. 5. Примеры их представлены в комментарии Ватсьяны к «Ньяя-сутрам» [Ватсьяна, 1966, с. 22] и в комментариях к «Санкхья-карике» 5. Среди исследований можно выделить: [Дхрува, 1919; Шустер, 1972]. Перечисляя вместе три первых вида логического вывода и три последних, Анируддха обнаруживает, что он не различает формальных модусов умозаключения и его «материальных» механизмов.

<sup>99</sup> Подразумевается сутра V. 46.

<sup>100</sup> См. ниже сутра I. 140.

<sup>101</sup> Анируддха предлагает оппоненту различать два вида небытия: если предшествующее небытие горшка, будучи даже безначальным, завершается с его появлением, то последующее его небытие, обусловленное ударом по нему молотка, имея начало, конца иметь не будет. Поскольку активность Праkriti по отношению к

тому или иному Пуруше, которая «снимается» после достижения различительного знания, напоминает небытие второго типа, то прекращение этой активности и, следовательно, достижение «освобождения» представляются санкхьяикам окончательными.

<sup>102</sup> В тексте: Vyavahārasiddhāntamuktivā svasiddhāntamāha... Заимствование самого термина для «относительной истины», коей противостоит истина окончательная, у Шанкары представляется самоочевидным и служит очень важным свидетельством в пользу ведантизации санкхьи. Можно, вероятно, различать, согласно «ренессансным санкхьяикам», три уровня истины в связи с интерпретацией Атмана: согласно «нулевому» (который соответствует уровню ложного знания) Атман — деятель, согласно относительному — «вкуситель», согласно абсолютному — ни тот, ни другой.

<sup>103</sup> Анируддха хочет сказать, что умозаключение о Праkritи как причине мира основывается на строгой логической аргументации, которая представлена в последующих сутрах I. 113 — 118. Тезис силлогизма санкхьяиков: «Праkritи — причина мира», который будет обосновываться ниже, выражен фактически в сутре I. 110.

<sup>104</sup> Возражение санкхьяиков обращено к легитимности самого понятия «возникновение» в применении к следствию, которое в санкхье мыслится лишь как «проявление» того, что существовало всегда, но было «непроявленным».

<sup>105</sup> Возражение ньяя-вайшешики заимствовано из комментария Вачаспати Мишры к «Санкхья-карикe» [Вачаспати Мишра, 1871, с. 45 — 46]. Компактное изложение доктрины причинности в ньяя-вайшешике представлено в статье крупного индийского историка философии Б. Матилала. См.: [Матилал, 1975].

<sup>106</sup> Этот полемический стих заимствован у Вачаспати Мишры, который знал его из более ранних комментариев к «Санкхья-карикe». См.: [Юктидипика, 1967, с. 52].

<sup>107</sup> Здесь, как и в комментариях к «Санкхья-карикe» 9, цитируется «Бхагавадгита» (II. 16) в подтверждение учения санкхьяиков о предсуществовании следствия в причине.

<sup>108</sup> Оппонент санкхьи хочет сказать, что учение о предсуществовании следствия в причине тождественно утверждению вечности всех вещей, которое противоречит общечеловеческому опыту.

<sup>109</sup> Подразумеваются такие выражения, как «появится», «возникает» или «был разрушен», которые употребляет оппонент санкхьи. Смысл сутры, вероятно, в том, что эти выражения означают лишь определенные контексты бытия одного и того же предмета, скажем, горшка, который, с точки зрения «высшей истины», является вечно сущим, но обнаруживает разные модусы самопроявления,

среди них и такой, как тот, что на обыденном языке называется «разрушением». Причина «устойчивости вещей», по санкхьяикам, в том, что вещи уже изначально содержатся в изначальной и вечной Первоматерии. Проблема только в том, что они считают, будто их доктрина причинности является обоснованием учения о Пракрити как причине мира (см. примеч. 103), но на деле она как раз опирается на это учение, которое она призвана обосновать.

<sup>110</sup> Полемический выпад ньяя-вайшешики против понятия «проявление» и совершенно «симметричный» контрудар санкхьи в связи с понятием «возникновение» заимствованы из комментария Вачаспати Мишры к «Санкхья-карике» 9. См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 52 — 54].

<sup>111</sup> Вопрос о «потенциале» произведенного Пракрити дискутировался еще в доклассической санкхье. Так, философ Панчадхи-карана считал, что для осуществления своих функций пять индрий восприятия и пять индрий действия нуждаются постоянно в «поддержке» Первоматерии, а его современник Патанджали (не грамматист и не составитель «Йога-сутр») полагал, напротив, что интеллект, ум и те же десять индрий вполне способны на «самостоятельность» [Юктидипика, 1967, с. 124]. Очевидно, что Анируддха ближе к первой позиции, чем ко второй, равно как и то, что данная позиция больше соответствует общей космогонической концепции санкхьи: признание автономности эманатов Пракрити могло бы привести в принципе и к отказу от Первоматерии, и тогда они могли бы рассматриваться как «конечные» начала бытия, подобные буддийским дхармам.

<sup>112</sup> Судя по контексту, этот вопрос-возражение предлагается санкхьяиком (который здесь, как и во многих других пассажах, выступает учеником, обращающимся за наставлением к сутракарину), а не внешним оппонентом. Нам, однако, неизвестно, чтобы подобные сомнения когда-либо высказывались кем-то из санкхьяиков (статус Первоматерии как первоначала неизменен, если оставаться в рамках менталитета санкхьи, ибо это первый ее «догмат»). Потому рассматриваемый вопрос-возражение несет чисто «риторическую» нагрузку — обоснования актуальности следующей сутры.

<sup>113</sup> Цитируется «Санкхья-карика» 23, где дается определение интеллекта: *Adhyavasāyo buddhiḥ*.

<sup>114</sup> В тексте *Mūlakāryatve...* Поскольку в комментарии предлагается ответ оппоненту, то Анируддха исходит из того, что для оппонента Пракрити не является первопричиной мира и, значит, она должна быть следствием. Потому, обращаясь к этому оппоненту «на его языке», комментатор и констатирует дилемму: является ли Пракрити (для оппонента) просто следствием или следстви-

ем-корнем? Во втором случае «корневой» характер этого следствия вынуждает видеть его уже не следствием, но как раз первопричиной всех вещей.

<sup>115</sup> Единичность Атмана признается адвайта-ведантистами, множественность — всеми другими «ортодоксальными» даршанами, в том числе и иными ведантистами. Вездесущность Атмана признается всеми «ортодоксальными» даршанами и отрицается, с их точки зрения, джайнами, которые говорили о «соразмерности» души-дживы одушевляемому ею телу.

<sup>116</sup> В тексте *Athavā dravakāṭhinatā samphatatvam*.

<sup>117</sup> Смысл рассуждения в том, что, если бы Атман был действительно «вкушающим» (как то полагает «обыденное сознание»), он должен был бы в этом качестве постоянно трансформироваться, а это противоречило бы его определению как неизменного (*kūṭastha*). В связи с последним термином см. примеч. 68.

<sup>118</sup> Анируддха хочет сказать, что «освобождение» Праkritи должно было бы означать «освобождение» ее от способности самопроявления в виде трансформаций, обеспечивающих многообразие состояний всех существ, что невозможно, а потому выражение «освобождение» нерелевантно в связи с Праkritи. Хотя само обсуждение этого вопроса кажется немотивированным, уже по причине бессознательности Праkritи, дело обстоит не так просто. Санкхья, как и все другие даршаны, выступает со своей программой «освобождения», но проблема субъекта этого «освобождения» весьма затрудняется тем, что Атман в этой системе не может «освободиться» в реальном смысле слова, ибо его «закабаление», как учат санкхьяики, только кажущееся, представляет собой иллюзию. Потому «освобождение» нерелевантно и в связи с ним, хотя и в другом смысле, чем в связи с Праkritи.

<sup>119</sup> В тексте *Lāghavāccātmaiva prakāśarūpo'stu*. Р. Гарбе предлагает интерпретировать «легкость» как «простоту», т. е. отсутствие структурности, «составности» [Санкхья-сутры, 1892, с. 78].

<sup>120</sup> Брихадараньяка-упанишада II. 4. 14.

<sup>121</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 3. 16.

<sup>122</sup> Во вступлении комментария Шанкары к «Шветашватара-упанишаде» данный стих рассматривается как цитата из «Линга-пураны» См.: [Шанкара. Шветашватара-упанишад-бхашья, 1966, с. 10].

<sup>123</sup> Возражения ведантистов против доктрины санкхьи о множественности Атмана были представлены уже Шанкарой в комментариях к «Веданта-сутрам» и другим текстам [Шанкара. Брахмасутра-бхашья, [1965], с. 848 — 851; Шанкара. Гаудападакарика-бхашья, 1927, с. 454 — 455 и т. д.] и развиваются далее у его последователей

(ср. «Брихадараньякопанишад-бхашья-варттика» Сурешвары и др.). Нужно отметить, что позиция веданты более последовательна в контексте тех аргументов, которые приводятся самими же санкхьяиками. Множественность Атмана выводится ими из того разнообразия в существовании индивидов (которые рождаются и умирают одновременно, обладают различными способностями и т. д.), что обуславливается вовсе не природой Атмана, а внешними по отношению к нему (по основному учению самой санкхьи) действиями закона кармы, связанными с психофизическим агрегатом индивида, являющимся «продуктом» Праkritи и вполне соответствующим дифференцирующим факторам (упадхи) в системе ведантистов. Эти факторы никак не противоречат единству Атмана и даже призваны объяснить его. Очевидно, что учение о множественности Атмана санкхьяики могли бы отстаивать только в том случае, если бы приняли его «реалистическую» интерпретацию — как познающего, «ощущающего» и действующего субъекта, т. е. были бы ближе к позиции ньяя-вайшешики, — но она несовместима с основами их философии.

<sup>124</sup> В тексте *Upādhirbhidyate. Na cānyanāśādanyatra nāśavyavahāro'tiprasaṅgāt*. И Р. Гарбе и Нанда Лал Синха понимают второе предложение как начало возражения санкхьяиков [Санкхья-сутры, 1892, с. 81; Философия санкхьи, 1915, с. 210]. Если следовать их интерпретации, то санкхьяик вменяет ведантисту в вину, что, согласно его концепции, гибель «дифференцирующих факторов» (в случае смерти индивида) должна обуславливать гибель и Атмана. Нам трудно себе представить, что санкхьяик мог бы предъявить ведантисту даже в полемике подобное обвинение, ибо суть позиции веданты как раз нечто противоположное. При нашей интерпретации данной сутры ведантист вполне логично развивает свой тезис.

<sup>125</sup> В данном случае контраргумент санкхьяика следует признать уместным (как, отметим, и предыдущее возражение ведантиста санкхье). С «реалистической» точки зрения учение о единстве Атмана действительно равнозначно приписыванию ему возможности быть «освобожденным» в случае с индивидом *А* и «закабаленным» в случае с индивидом *В*. Показательно, что обе философские системы правомерно критикуют друг друга с позиции «реализма» и обе же эту позицию отвергают.

<sup>126</sup> Чхандогья-упанишада VI. 2. 1; Катха-упанишада IV.11.

<sup>127</sup> Речь идет о том, что Атман един не нумерологически, но как родовое понятие, универсалия, класс, элементы которого — индивидуальные Атманы. Искусственность, однако, подобной интерпретации цитированных текстов упанишад представляется очевидной.

В данном случае особенно наглядно демонстрируется та свобода, с которой индийские философские системы «вчитывают» собственные рассуждения в священные, как они утверждают, для них тексты. Аналогичную работу проделывают и ведантисты с теми же текстами (например, с «Катха-упанишадой»), когда пытаются отрицать наличие достоверно присутствующих там понятий санкхьи. См. об этом, в частности: [Шохин, 1988, с. 200].

<sup>128</sup> Пураны, которые традиционно относятся к категории смрити («предание»), зачисляются в шрути, когда их авторитет призван подтвердить позицию санкхьяйиков.

<sup>129</sup> Это возражение было бы уместно от лица представителя ньяя-вайшешики, но общий контекст полемики с ведантой препятствует его однозначной идентификации.

<sup>130</sup> «Удвоением» последнего пассажа действительно завершается «Чхандогья-упанишада» [Упанишады, 1958, с. 173]. Сутракарин санкхьи снова выдает свой текст за «священное писание» — шрути.

## РАЗДЕЛ II

<sup>1</sup> Первоматерия выполняет задачу избавления Атмана от того «мнимого закабаления», которое является необходимым следствием осуществленного ею же создания мира. Поэтому мир создается с той целью, чтобы духовное начало могло в конечной перспективе от него избавиться. И именно поэтому мир с самого начала как бы не имеет никакой ценности, кроме «ценности отрицательной» — то, что должно быть «снято», преодолено. Для создания этого «бесценностного мира» нет и того оправдания, которое могло бы наметиться в том случае, если бы санкхья признавала нечто вроде концепции предсуществования душ, представленной у Платона или Оригена. Согласно этой концепции, души посылаются в мир ради их испытания и искупления ими тех мыслей и поступков, которые были связаны с их «домировым» существованием, тогда как по санкхье духовное начало независимо от мира находится в состоянии «вечного освобождения». Таким образом, Первоматерия выступает в качестве безначальной и по отношению к духовным точкам мира отнюдь не доброй силой, которая закабаляет их все, чтобы в течение неисчислимых мировых периодов освобождать от себя некоторых по собственному необъяснимому произволу (поскольку все они «одинаковы» как лишенные по определению каких-либо качеств и абсолютно пассивны, ибо любая активность принадлежит ей).

<sup>2</sup> Классификация четырех видов «неприятия» страдания как разновидностей устраненности (одна из восьми диспозиций созна-

ния интеллекта согласно «Санкхья-карике» 23) заимствована у Вачаспати Мишры. По его толкованию, «загрязнения», локализованные в менталитете, заставляют индрии работать с их объектами. Начинание, [осуществляемое] в целях устранения этих [“загрязнений” с мыслью:] “На это индрии не должны отвечать активностью по отношению к объектам” и будет усилием на стадии “подвижничества”. Когда же [эта] устраненность реализуется, иные “загрязнения” [уже] устранены, другие же [еще] только будут устраняться. При этом, ввиду того, что между ними корреляция предыдущего и последующего, отделение “загрязнений” [уже] устраненных от [только что] устраняемых будет стадией “различительной”. Когда индрии уже неспособны к действию и устраненные [“загрязнения”] остаются в уме только в виде предмета желаний, [имеет место] стадия “одной индрии”. Следующая же за теми тремя стадия “господства” наступает по устранении и этого желания по отношению к объектам видимым и “слышимым”, как то описал Патанджали (Йога-сутры I.5) [Вачаспати Мишра, 1871, с. 86 — 87].

<sup>3</sup> Йога-сутры II.16.

<sup>4</sup> Нельзя не отметить прямые параллели этой классификации в древних классификациях дхарм в буддизме. Подразумеваются аятаны, «базы» познания, среди коих различаются 6 «внутренних баз» (адхьятма-аятана), т. е. индрии, в которые включается и орган мышления — манас и 6 «внешних баз» (бахья-аятана), куда включаются их соответствующие сферы, в том числе «мыслимое», а также дхату, «элементы» познания: к перечисленным 12 компонентам опыта добавляются еще 6 в виде сознания видимого, сознания слышимого, сознания обоняемого, сознания вкушаемого, сознания осязаемого и сознания мыслимого. Об этих классификациях дхарм см.: [Щербатской, 1988, с. 117 — 120].

<sup>5</sup> Приведенный перечень «специальных» причин страдания позволяет частично, по крайней мере, понять оценку добродетели в мировоззрении санкхьи и то обстоятельство, что она никоим образом не рассматривается в системе этого мировоззрения как однозначно положительная величина.

<sup>6</sup> «Жажда» объектов (tṣṇā) как одна из трех причин сансары, наряду с незнанием и действием, рассматривается уже в древнейших редакциях санкхьи, см.: Ашвагхоша. Жизнь Будды XII.23 и т. д. В первой же, по традиции, проповеди Будды «Дхаммачаккапаваттана-сутта» (6) «жажда» объектов (taṇhā) прямо характеризуется как причина страдания (вторая «арийская истина»).

<sup>7</sup> Брихадараньяка-упанишада II. 4. 5; IV. 5. 6.

<sup>8</sup> Стих цитируется и во вступлении Виджнянабхикшу в его комментарии к СС. См.: [Виджнянабхикшу, 1977, с. 2].

<sup>9</sup> Чхандогья-упанишада VII. 1. 13.

<sup>10</sup> Майтри-упанишада VI. 22; ср. Мбх. XII. 224. 60, Маркандея-пурана II. 27.

<sup>11</sup> Анируддха вполне неожиданно предпринимает радикальную «ревизию» тех сутр СС, которые были посвящены отрицанию Божества-Ишвары (I. 92 — 99). Потребность санкхьяиков в Ишваре представляется закономерной, ибо «атеистическая» космология, согласно которой бессознательная по определению Прадхана осуществляет вполне «дизайнерские» задачи в этом мире, несмотря на все попытки оправдать ее различными примерами и аналогиями (см. ниже), все же до конца удовлетворить их не могла. О «теистических» возможностях и степени реализации этих возможностей в ранней санкхье см.: [Сенгупта, 1959, с. 126 — 137].

<sup>12</sup> Подразумеваются йогическая практика и ее результаты.

<sup>13</sup> Признание Ишвары как «автора» мира на основании временности последнего и его целесообразности (что следует из сравнения его с картиной) совершенно логично, частично опирается на аргументацию ньяя-вайшешики, но требует пересмотра основополагающих мировоззренческих основ индийской философии. Поскольку главная из них, несовместимая с креационизмом, заключается как раз в признании безначальности мира, то об «индийском теизме» можно говорить всегда только условно, как об «аналогах теистического мировоззрения».

<sup>14</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 4. 22.

<sup>15</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 4. 23.

<sup>16</sup> Анируддха забывает, что по учению санкхьи различительное знание может принадлежать только интеллекту (который является продуктом Пракрити), а не Пуруше. Именно поэтому «освобождение» последнего никак от него самого не зависит (как не зависит от него же и его «закабаление»). См. примеч. 1.

<sup>17</sup> В тексте *upāsanāmātram*.

<sup>18</sup> Курма-пурана II. 2. 12.

<sup>19</sup> Очевидно, что в данном умозаключении аргумент не соответствует доказываемому тезису в строгом смысле.

<sup>20</sup> Подразумевается, вероятно, сутра II. 1, но в комментарии к той сутре Анируддха как раз отрицал возможность того, что деятельность Пракрити осуществлялась ради нее самой (см. выше).

<sup>21</sup> Текст сутры: *Dikkālāvakāśādibhyaḥ*.

<sup>22</sup> Согласно толкованию Р. Гарбе, основывающегося на местной традиции, «эфир» зовется пространством, когда определяется «ограниченными» субстанциями и временем, когда определяется движением солнца и луны. См.: [Санкхья-сутры, 1892, с. 96].

<sup>23</sup> Передается определение интеллекта по «Санкхья-карике» 23.



<sup>24</sup> Пример явно противоречит законам природы.

<sup>25</sup> Сутра представляет собой прямую цитату из «Санкхья-карики» 26.

<sup>26</sup> Текст сутры: *Devatālayaśruternārambhakasya*.

<sup>27</sup> Брихадараньяка-упанишада III. 2. 13.

<sup>28</sup> Судя по следующей сутре и комментарию к ней, данный оппонент отстаивает взгляд, что способность индрий к восприятию соответствующих объектов (имеются в виду прежде всего индрии восприятия) неотличима от соответствующих телесных органов. Здесь явно используется двузначность самого термина *indriya*, означающего в текстах и то и другое.

<sup>29</sup> Понять логику Анируддхи в данном случае непросто, поскольку катаракта действительно препятствует зрению.

<sup>30</sup> Сутра представляет собой цитату из «Санкхья-карики» 27.

<sup>31</sup> В тексте *Guṇapariṇāmaḥedānnānatvam avasthāvat*. В комментариях к «Санкхья-карике» 27, которая цитируется (хотя и не буквально) в настоящей сутре, просто констатируется, что причина множественности индрий — различия в модификациях трех гун. Самое большее, что можно извлечь из этой информации — то, что разнообразие индрий обуславливается не внешней по отношению к индивиду причиной, но многообразием взаимоотношений гун в связи с соответствующими способностями восприятия и действия. Судя по карике 32, все индрии различаются по функциям «присвоения» (*āharaṇa*), «удержания» (*dhāraṇa*) и «освещения» соответствующих объектов (*prakāśa*). Очевидно, что согласно логике санкхья-иков в индриях восприятия преобладает гуна саттва, в индриях действия — раджас и тамас. Однако в каждой из них «взаимопропорции» трех гун могут варьировать. Вачаспати Мишра, на которого здесь и во многих других случаях опирается Анируддха, уточняет, что «различие дел [этих индрий] — от различия сопутствующих причин, то есть от невидимой [силы], определяющей [особенности] восприятия звуков и т. д.» [Вачаспати Мишра, 1871, с. 94]. Согласно этой трактовке, восходившей к философии ньяя-вайшешики и модифицируемой в санкхье, в данном случае подразумевается зависимость способности восприятия от добродетели и не-добродетели.

<sup>32</sup> Хотя «объекты» обеих групп индрий обозначаются одним термином — *viśaya*, речь идет о разном: в случае с индриями восприятия об объектах в буквальном смысле, в случае с индриями действия — об «объектах» как задачах, назначении.

<sup>33</sup> В тексте: *Trayāṇāṃ svālakṣaṇyam*. В сутре цитируется (не буквально) «Санкхья-карика» 29. В комментарии приводятся определения (*lakṣaṇa* означает и «характеристику» и «дефиницию») трех ментальных способностей по «Санкхья-карике» 23, 24, 27.

<sup>34</sup> В сутре точно цитируется «Санкхья-карика» 29.

<sup>35</sup> Смысл сравнения в том, что как кажущееся мгновенным пронизывание иголкой листьев лотоса также является не одновременным, но постепенным, хотя и очень быстрым, так и функции индрии восприятия и трех ментальных способностей при виде освещенного молнией тигра осуществляются одновременно, но все же не одновременно в реальном смысле. Сравнение нельзя не признать очень удачным.

<sup>36</sup> Сутра представляет собой буквальную цитату из «Йога-сутр» I. 5.

<sup>37</sup> В философии йоги «конструирование» (*vikalpa*) интерпретируется как «производство» ложных конструкций. Например, когда употребляются такие выражения, как «сознание Пуруши», то поскольку Пуруша не отличен от сознания, между ними невозможно отношение субъекта и предиката. См.: [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 13].

<sup>38</sup> В тексте *jarākusuma*, обычно передается как «китайская роза».

<sup>39</sup> Смысл тот, что ментальные, перцептивные и действенные способности могут функционировать теоретически всегда; реально функционируют те и тогда, какие и когда стимулируются для этого «невидимой» силой (адришта) добрых и злых дел, совершенных в прошлом.

<sup>40</sup> В сутре цитируется «Санкхья-карика» 32.

<sup>41</sup> Аналогия не совсем точна, так как хозяину в данном случае соответствует не ум-манас, но сам Пуруша (как это сравнение и интерпретируется в комментариях к «Санкхья-карике» 36 — 37), тогда как ум-манас может быть только «управляющим».

<sup>42</sup> Подразумевается, вероятно, что ум-манас не уклоняется (в тексте сутры *Avyabhicāgāt*) от выполнения своего предназначения в управлении прочими индриями.

<sup>43</sup> Анируддха, вероятно, хочет сказать, что «отпечатки» опыта остаются даже после того, как этот опыт давно уже стал достоянием прошлого.

### РАЗДЕЛ III

<sup>1</sup> Тема происхождения материальных элементов из танматр обозначена в «Санкхья-карике» 38.

<sup>2</sup> Подразумевается, что добродетель и не-добродетель, «накопленные» в предыдущем рождении индивида, могут рассматриваться как инструментальная причина нового тела, а материальные элементы — как материальная причина.

<sup>3</sup> В тексте *Gamāgamapariṣvaṅgī*. Комментатор имеет в виду, что Атман оставляет одно тело и «принимает» другое, т. е. состояние сансары.

<sup>4</sup> Возражающий хочет сказать, что освобождение должно зависеть от появления различительного знания и тех средств, которые ведут к его появлению, следовательно, оно также в каком-то смысле «обусловлено». Следующая сутра, однако, ни в коей мере не является ответом на это возражение.

<sup>5</sup> Тонкое тело характеризуется как «прежде возникшее» по отношению к обычным, физическим телам, и эта характеристика заимствована из «Санкхья-карики» 40. В комментариях к этой карике, однако, ставится акцент на том, что для «вкушения» необходимо как раз обычное тело, так как тонкое тело одно обеспечить его не может.

<sup>6</sup> В данном случае, в отличие от предыдущих, ум-манас не включается в число индрий, вероятно, потому, что он включается в другую группу — «внутреннего инструментария», наряду с интеллектом и эгоизмом.

<sup>7</sup> В классической санкхье было принято, что материальные элементы, из которых составлено физическое тело, производны от танматр, являющихся «субстратом» тонкого тела, но первое тело не «производилось» в целом от второго как от своей непосредственной причины.

<sup>8</sup> Текст сутры: *Vyaktibhedāḥ karmaviśeṣāt*. *Vyakti* означает 1) явление чего-то, проявление, манифестацию, 2) различие, отличие одного от другого, 3) вещь, отличную от других, «индивидуальное бытие», «индивидуальную вещь», 4) грамматический род [SW, 1886, т. VI, 2, с. 174]. Очевидно, что в нашем случае релевантно только третье значение. Под «индивидами» следует понимать многообразие существ, заполняющих мир.

<sup>9</sup> Сравнение с тенью и картиной заимствовано из «Санкхья-карики» 41, но там оно призвано было продемонстрировать, что тонкое тело не может существовать без «опоры» в виде физического тела. Если сопоставить настоящую сутру с предыдущей, то применение той же аналогии возможно и у сутракарина, но комментатор строит рассуждение таким образом, что речь идет о сравнении идеи «я» и Атмана с картиной и соответственно стеной.

<sup>10</sup> В тексте ...*mūrtatvānnādityasyātmavān*. Проблемы связаны с первым словом, которое означает становление чего-то оформленным, телесным, в пуранах же — непосредственно инкарнацию [SW, 1884, т. V, I, с. 95; SE, 1970, с. 824]. Смысл сутры в том, что тонкое тело обнаруживает сходство с Атманом, ибо оба так или иначе «воплощаются»: первое непосредственно в физическое тело, вто-

рой — как бы опосредованно, — «ассоциативно» (реально Атман перевоплощаться, по учению санкхьи, не может — «Санкхья-карика» 62). Однако существенное различие между ними связано со структурностью тонкого тела, коей противопоставляется совершенная «простота» Атмана. Дж. Ларсон в связи с солнцем рассуждает, что пример этот приведен в данном случае потому, что тонкое тело неотделимо от соответствующего физического, как солнце от своих лучей. Но такое толкование не соответствует непосредственно ни сутре, ни толкованию Анируддхи, хотя частично (но только частично) навечно мыслями Виджнянабхикшу. См.: [Виджнянабхикшу, 1977, с. 129].

<sup>11</sup> См. ниже V. 69 — 71.

<sup>12</sup> Подразумевается аргумент в подкрепление тезиса, что уманас — не Атман.

<sup>13</sup> Можно, вероятно, согласиться с Дж. Ларсоном в том, что в этой и следующей сутре подразумевается расхождение мнений среди самих санкхьяиков относительно того, из скольких материальных элементов составлено тело [EIPh, Т. 4, с. 653]. Последняя точка зрения, что тело состоит только из одного элемента — земли, была принята в ньяя-вайшешике (см. Вайшешика-сутры IV. 2. 2 — 3, Ньяя-сутры III. 28 — 32). В связи с аргументацией по поводу того, что тело «земляное», так как ему присущи качества земли, см.: [Ватсьяяна, 1966, с. 196].

<sup>14</sup> Суть аргументации Анируддхи в том, что если животные поодиночке обладают, по крайней мере, потенцией, чтобы справиться со слоном, и эта потенция реализуется в их «совместных действиях», то материальные элементы лишены даже потенции сознания, а потому и при их соединении, с точки зрения «сознательности», будет не больший результат, чем при сложении нулей.

<sup>15</sup> В тексте *Prapañcatvādyabhāvaśca*.

<sup>16</sup> Подразумевается, что в сутре III. 20 аргумент был отрицательным (*vyatirekin*), ибо доказывалось, почему тело не может быть сознательным, а в данной сутре аргумент является положительным (*anvayin*), ибо демонстрируется, при каких условиях тело могло бы быть сознательным (хотя эти условия и не реальны).

<sup>17</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 4. 2.

<sup>18</sup> Шветашватара-упанишада III. 8.

<sup>19</sup> «Ренессансная санкхья» подтверждает положение санкхьи древней и классической, что знание является единственным «средством» достижения освобождения, тогда как обрядовые действия в этом случае совершенно бесполезны. Позиция санкхьи в данном вопросе была еще более бескомпромиссной, чем ведантистская, согласно которой «путь действия» может быть как-то приемлем, в

качестве дополнительного средства, на начальной стадии освоения истины.

<sup>20</sup> Приводится пример совершенно нереальных конструкций, которым не соответствует никакой референт. Классические примеры — небесный цветок, рога зайца, сын бесплодной.

<sup>21</sup> Вероятно, комментатор имеет в виду, что во сне индивид как бы не теряет связи со своим Атманом, ибо после пробуждения он может себя идентифицировать: «Я видел сон».

<sup>22</sup> Согласно толкованию Р. Гарбе, те сверхспособности (на деле оккультные способности), которые достигает йогин, базируются на той самой «добродетели, рожденной от йоги», о которой речь в этом же пассаже [Санкхья-сутры, 1892, с. 124]. Но в тексте явно логически смысл комментария к данной сутре должен быть тот, что если обычные люди не могут производить объекты по своей воле, то йогины или «совершенные» могут это делать, а потому их «достижения» не призрачны [Философия санкхьи, 1915, с. 303]. Однако такому толкованию противоречит введение в эту сутру: «И не все, что достигают йогины, только по воле, без видимых причин. В связи с этим сказано...» Потому мы отдаем предпочтение интерпретации Дж. Ларсона — подобно тому как восприятия во сне основываются на опыте в состоянии бодрствования, йогический опыт также опирается на опыт обычный, который является, таким образом, базовым для высшего [EIPh, т. 4, с. 653].

<sup>23</sup> Заключение этого рассуждения не следует, как кажется, с логической принудительностью из его посылок.

<sup>24</sup> См. выше II. 33 и комментарий Анируддхи.

<sup>25</sup> Подразумевается способность «направить» ум в области пупа, носа, бровей и т. д. в целях фиксации его в одной точке и прекращения его «флюктуаций». Свастика — классическая поза йогина, сидящего с ногами, положенными на бедра.

<sup>26</sup> Подразумеваются ашрамы или стадии ученика, домохозяина, лесного отшельника и полного аскета, каждая из которых связана с выполнением особых предписаний, содержащихся в дхармашастрах. См., к примеру, соответствующие разделы «Законов Ману».

<sup>27</sup> В тексте *iti viṣayaṇa jñānamupalakṣitam*. Таким образом, заблуждение рассматривается как знание, хотя и ложное, так же имеющее свои объекты (в данном случае скорее функции), как и знание истинное.

<sup>28</sup> Все четыре списка состояний сознания заимствованы из «Санкхья-карики» 47 — 51.

<sup>29</sup> Хотя истолкование пяти видов заблуждения у Анируддхи соответствует интерпретации всех комментариев к «Санкхья-карике» 48, есть основания полагать, что он предпочитает и здесь тол-

кование Вачаспати Мишры. Об этом свидетельствует «подключение» к истолкованию сюжета о соперничестве богов и асуров. См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 118 — 120], ср.: [Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 62].

<sup>30</sup> Стих заимствован из комментариев к «Санкхья-карике» 49. См.: [Гаудапада, 1883, с. 32; Юктидипика, 1967, с. 129].

<sup>31</sup> Безличные высказывания, которые приводятся в качестве типов рассуждений, соответствующих разновидностям «внутренней» удовлетворенности, и их символические обозначения позволяют предположить, что в этом случае Анируддха также следует толкованию «Санкхья-карики» у Вачаспати Мишры. См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 122 — 128]. Сводная таблица этих символических обозначений начиная с «воды», позволяющая уловить тонкие вариации в комментариях Гаудапады, «Юктидипике», «Джаямангале», «Матхара-вритти» и у Вачаспати Мишры, приводится Дж. Ларсоном [EIPh, т. 4, с. 632].

<sup>32</sup> В тексте *Ūhastarko...* В «Ньяя-сутрах» тарка, которую мы предпочитаем переводить как «дискурс», означает рефлекссию над непознанным предметом путем отвержения альтернативных способов его понимания (I. 1. 40).

<sup>33</sup> Символические обозначения разновидностей достижений, приводимые у Анируддхи, *tāra*, *sutāra*, *tārātāra*, *raṁyaka*, *sadāmudita*, *pramoda*, *mudita*, *modamāna* — точно соответствуют номенклатуре Вачаспати Мишры, которая обнаруживает отличия (хотя и очень незначительные) от номенклатуры других комментаторов «Санкхья-карики». См.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 128 — 133].

<sup>34</sup> Таким образом, по мысли санкхьяйков, для достижения «освобождения» следует вначале преодолеть заблуждения, затем неспособности и, наконец, удовлетворенность, и только после этого возможна реализация «достижений».

<sup>35</sup> Типичный для индийского мирозерцания панпсихизм заставляет философов включать неодушевленные предметы в какие-то классы живых существ. Обычно в санкхье они включаются в животный мир (куда входят и растения, наиболее к ним близкие), но интерпретация их как обитателей ада — бесспорное «творчество» Анируддхи.

<sup>36</sup> Выражение заимствовано из «Санкхья-карики» 54.

<sup>37</sup> Подразумевается, что способ бытия Праkritи остается неизменным для тех, кто не достиг различительного знания, но изменяется в связи с теми, кто этого знания достиг. В этой связи нельзя не отметить некоторые аналогии с мышлением позднесредневековой мимансы, которая вводит понятие «причинноносной» потенции (апурва), позволяющей объяснить, каким образом то или иное

сущее, даже не оставляя «собственную природу», может не принести присущего ему результата. Так, из семени произрастает растение, если не встретит внешнего препятствия для своего роста. Таким же внешним препятствием для функционирования Праkritи по отношению к некоторым Пурушам служит появление различного знания.

<sup>38</sup> В сутрах 48 — 50 цитируется «Санкхья-карика» 54.

<sup>39</sup> Приведенное сравнение работает как раз против санкхьи, ибо слуга может «осуществлять разнообразную работу» для господина именно вследствие того, что он, в отличие от Праkritи, — сознательное существо.

<sup>40</sup> Если учесть разночтения в изданиях комментария Вачаспати Мишры, то приведенный стих читается идентичным образом в бенаресских и пунском изданиях его текста (в данном случае речь идет о комментарии к «Санкхья-карике» 44). См.: [Вачаспати Мишра, 1965, с. 130]. Те же стихи цитируются Вачаспати Мишрой в его субкомментариях к сутрам йоги и веданты [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 22; Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 599]. Хотя философ в субкомментарии к «Йога-сутрам» ссылается в данном случае на «Вайю-пурану», в памятнике эти стихи не обнаруживаются, потому не случайно, что в своем ведантистском сочинении он ссылается просто на смрити.

<sup>41</sup> Сравнение заимствовано из «Санкхья-карики» 57.

<sup>42</sup> Примеры, приводимые Анирудхой в связи с произрастанием бессознательных семян и плодоношением бессознательных деревьев, призваны «отвести» вполне справедливое возражение оппонента (с которым он выступит сразу после комментирования данной сутры), который не может не обратить внимание на то, что в сутрах I. 51 и III. 58 действия бессознательной Праkritи «иллюстрируют» наделенный сознанием человек и прирученное человеком животное.

<sup>43</sup> В тексте ...svabhāvādeva. Пример, однако, не дает выхода санкхьяикам из их затруднений, ибо любой слуга, будь то «природный» или приобретенный, является существом сознательным и чисто механически осуществлять свои «операции» не может. См. примеч. 39.

<sup>44</sup> Этот «ход» демонстрирует, как «ренессансная санкхья» пытается совместить прежний, нормативный способ объяснения мировых процессов в качестве результатов «механической» самореализации Первоматерии и концепцию объяснения мира через последствия благих и неблагих действий дхармы и адхармы в карме индивида, более органичную для мировоззрения ньяя-вайшешики и мимансы. Поздние санкхьяики объясняют возможность сочета-

ния этих двух подходов как взаимодополнение действий материальной и инструментальной причин мира, но очевидно, что их единство в данном случае не органическое, но синкретическое.

<sup>45</sup> В тексте *Na yathā kathamcidbodhamātrānmuktiḥ...*

<sup>46</sup> Вербка, которую принимают в темноте за змею, — классический пример ошибки в индийской философии, которую разные школы объясняют по-разному. Мимансистская школа Кумарилы считает, что в данном случае речь идет о неправильной предикации, и в высказывании «Это — змея» и «это» и «змея» реальны, но ошибочно их соединение. Школа Прабхакары видит здесь ошибку памяти (змея, увиденная в прошлом, вспоминается при виде веревки). Наконец, адвайта-веданта полагает, что змея в данном случае не является ни реальной (ибо иллюзия ее исчезает, когда видящий в темноте «прозреет»), ни нереальной (ибо она хоть на какой-то момент в виде «вспышки» отпечаталась в сознании субъекта и испугала его) и в этом качестве служит иллюстрацией силы Майи. В связи с концепциями ошибки в различных школах индийской философии, в том числе в санхье, см.: [Хириянна, 1957, с. 18 — 44]).

<sup>47</sup> Мундака-упанишада II.28.

<sup>48</sup> Пример с танцовщицей заимствован из «Санхья-карики» 59.

<sup>49</sup> Здесь, как и во многих других случаях, Праkritи выступает, несмотря на свою постулируемую бессознательность, как совершенно сознательное начало.

<sup>50</sup> Это изящное истолкование действий Праkritи заимствовано из комментария Вачаспати Мишры к «Санхья-карике» 61 [Вачаспати Мишра, 1871, с. 142].

<sup>51</sup> Так санхьяики рассуждают с позиций «абсолютного» знания, на уровне же «относительной истины» закабаление и освобождение Пуруши вполне реальны.

<sup>52</sup> По мнению Р. Гарбе, здесь подразумевается та же ситуация, что и с иллюзорным представлением о серебре, за которое принимают в заблуждении раковину. Она предполагает знакомство с реальным серебром у заблуждающегося [Санхья-сутры, 1892, с. 150].

<sup>53</sup> Аналогия неудачная: животное отлично от тех веревок, которыми оно связывается, а Праkritи не отлична от трех гун.

<sup>54</sup> Комментатор, видимо, не замечает, что здесь зато налицо другая ошибка — приписывание Праkritи «реальных» закабаления и освобождения, которые к ней так же не могут относиться, как и к Пуруше, хотя и по другой причине.

<sup>55</sup> Возражающий, вероятно, солидаризируется с позицией мимансы, которая, будучи системой реалистической, предполагает, что душа — начало действующее. Под «очевидными» плодами



здесь и ниже следует понимать освобождение и другие результаты правильного действия.

<sup>56</sup> Брихадараньяка-упанишада III. 9. 26.

<sup>57</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 4. 12.

<sup>58</sup> Сравнение заимствовано из «Санкхья-карики» 67.

<sup>59</sup> Стих звучит так:

Dikṣayāiva naro mucyettiṣṭhenmukto'pi vigrahe  
Kulālacakramadhyastho vicchinno'pi bhramadghataḥ

Под «посвящением» следует понимать посвящение в отшельничество, принятие на себя аскетических обетов. Во второй строке *vicchinna* в применении к горшку должно означать буквально «отрезанный», но это плохо передавало бы действительный смысл.

<sup>60</sup> В тексте: *Samskāraleśatatsiddhiḥ*.

## РАЗДЕЛ IV

<sup>1</sup> В тексте: *Evam mandānāmapī prabodhāyopadeśo deyaīti*. Понимаются не способные к достижению быстрых духовных результатов.

<sup>2</sup> Дж. Ларсон отмечает, что в одном из источников этой притчи *Piśāsa* обозначает не демона-людоеда, но имя собственное человека и называет в качестве этого источника комментарий Джнянотамы к ведангийскому трактату «Найшкармья-сиддхи» II. 3.

<sup>3</sup> М. Вингерниц находит параллели притчи о Пингале, заимствованной сутракарином из «Махабхараты» XII. 174 — 178 в «Тхеригатхе» буддийского канона (палийская версия притчи была рассмотрена О. Франке). См.: [Вингерниц, 1987, т. 3, ч. 2, с. 550; т. 1, с. 400].

<sup>4</sup> Это замечание вполне применимо к самому тексту СС, который восполняет «Санкхья-карику» специальными полемическими пассажами и целый раздел которой (пятый) посвящен полемике с другими даршанами.

<sup>5</sup> Сюжет о царевне-лягушке, представляющий тип волшебной сказки (№ 400, 402, 409 по индексу Аарне-Томпсона) и предлагающий предбрачное условие (запрет) и его последующее нарушение, заимствован из «Махабхараты» III. 190. 1 — 30. В эпосе царь Парикшит, лишившийся жены-лягушки, решает уничтожить всех лягушек из мести за свою потерю.

<sup>6</sup> Мораль притчи у Анируддхи никак не соответствует ее сюжету.

<sup>7</sup> Миф об ученичестве Индры и Вайрочаны у Брахмы заимствован из «Чхандогья-упанишады» III.

<sup>8</sup> В тексте *Kiṃ kāladeśāniyamānmuktiḥ? Tathā ca cīraksiṣṭrabhāvo na syāt*. Логика не совсем понятна, так как при допущении зависи-

мости «освобождения» от пространства и времени представления о его сравнительной быстроте или долготе должны быть релеванты.

<sup>9</sup> История о Вамадэве заимствована из «Брихадараньяка-упанишады» I.4.10 и «Айтарея-упанишады» II. 1. 5.

<sup>10</sup> Р. Гарбе довольствуется таким проблематичным объяснением, что жертва «непосредственно» приносится огню, но «опосредованно» передается богам; однако лучшее мы придумать затрудняемся.

<sup>11</sup> Текст весьма далек от простоты: *Atrāpi guruṇā yadadheastam gūratupadiṣṭam tatsadṛṣorāsanātparamparayeṇa tadrūpam*. Смысл фразы в том, вероятно, что учитель может предложить адепту любой «имидж» Атмана — в виде Брахмы, Вишну, Шивы и т. д. в качестве опоры в медитации на Атмана.

<sup>12</sup> Р. Гарбе сообщает, что один из пандитов предложил ему понимать в данном стихе «и т. п.» как «восприятие того, что находится в связи с вспоминаемой вещью» [Санкхья-сутры, 1892, с. 170].

<sup>13</sup> Чхандогья-упанишада VIII. 1. 6.

<sup>14</sup> Брихадараньяка-упанишада X. 10. 3.

<sup>15</sup> По верованиям индийцев гусь обладает уникальной способностью отделять в молоке собственно молоко от воды. Стихи, прославляющие эту невероятную мудрость гуся, цитируются в «Панчатантре» и других фольклорно-дидактических произведениях.

<sup>16</sup> Нетрудно обнаружить некоторое несоответствие между сутрой и комментарием к ней, ибо в сутре в качестве примера приводится Шукра, а в комментарии образцом страстности выступает Вьяса.

<sup>17</sup> В тексте подчеркивается: *śukaḥ pakṣi*, так как *śuka* является и названием попугая, и собственным именем «героя» предыдущей сутры.

<sup>18</sup> Слово *giṇa* означает и веревку, и гуны санкхьи, и эта амбивалентность неоднократно обыгрывается у санкхьяиков.

<sup>19</sup> Разумеется, здесь говорится об Атмане с точки зрения «относительной» истины, а не «абсолютной» (см. выше).

<sup>20</sup> В тексте *virasatva* (букв. «бес-соковость»).

<sup>21</sup> Подразумевается отражение Атмана в менталитете, который является продуктом Прадханы.

## РАЗДЕЛ V

<sup>1</sup> Речь идет о посвятителном стихе, с которого начинаются тексты не только философских систем, но и всех индийских дисциплин знания — шастр: в данной сутре посвящение называется *maṅgalācāraṇa*, другое обозначение — *maṅgalaśloka*. В комментарии

Анируддхи благословительному стиху, в котором или прославляются «вспомогательные» божества, или автор обращается к главному для него божеству за помощью (в буддийских и джайнских текстах ему соответствуют Будда и Махавира), соответствует вступительный стих:

Почтив Винаяку, Вишну, Сурью, Сарасвати,

Лакшми, Гангу и Махешану, приступаю к комментарию.

К каким скептикам, отрицающим значение общепризнанного и общепринятого благословительного вступления, обращается сутракарин, понять не совсем просто. О значении мангала-шлоки в философских текстах см.: [Аннамбхатта, 1989, с. 32 — 36].

<sup>2</sup> Нетрудно заметить, что данное положение Анируддхи, в коем отрицается сама возможность альтруистического действия как такового, плохо согласуется с предложенной им же дилеммой, согласно которой любая деятельность может быть мотивирована либо эгоизмом, либо альтруизмом.

<sup>3</sup> Вся аргументация в целом, направленная против теизма, заимствована у Вачаспати Мишры, который в комментарии к «Санкхья-карике» 57 пытается обосновать тезис о Прадхане — причине мира тем, что Ишваре не подобают обе интенции — действие для себя и действие для других [Вачаспати Мишра, 1871, с. 139 — 140]. О бессосновательности этой аргументации (суть ее в том, что если Ишвара действует ради себя, то он эгоист и к тому же в чем-то нуждается, а если ради других, то этому противоречат страдания живых существ) свидетельствует тот факт, что сам же Вачаспати Мишра старательно опровергает доводы «атеиста» в своем комментарии к ньяе. А именно, он здесь добросовестно защищает Бога от обвинения в том, что он заставляет людей страдать, как и от мудствований скептика-материалиста, сомневающегося в том, что автором мироздания может быть бестелесное существо. См.: [Вачаспати Мишра. Татпарьятика, 1925 — 1926, с. 595 — 596].

<sup>4</sup> Иными словами комментатор исходит из силлогизма:

- 1) любая деятельность связана с желанием;
- 2) имеет место деятельность Ишвары по созданию мира;
- 3) следовательно, деятельность Ишвары связана с желанием.

<sup>5</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 3. 16.

<sup>6</sup> Если Анируддха вполне серьезно полагает, что факт существования Ишвары может быть опровергнут на основании его простой невосприимчивости, то это подтверждает догадку Р. Гарбе, что по своим личным взглядам он, даже в целом объективно излагая учение санкхьи, был близок к чарвакам-локаятикам. Однако можно заметить, что и сутракарин соотносит отрицание бытия Ишвары с восприятием (см. I. 92 — 99).

<sup>7</sup> Очевидно, однако, что основанием «проникновения» может быть связь не только между наблюдаемыми явлениями, и сама санхья (в том числе и сутракарин) признает также вывод по аналогии (см. комментарий Анируддхи к I. 100). Согласно же этому выводу Зодчий мира выводится через свои функциональные сходства с любым обычным ремесленником, например, с горшечником.

<sup>8</sup> Типичный пример, когда санхьяики «вчитывают» в тексты шрути собственные доктрины.

<sup>9</sup> Без сомнения подразумевается адвайта-веданта Шанкары и его последователей.

<sup>10</sup> Ригведа X. 81. 3.

<sup>11</sup> Суть рассуждения, вероятно, в том, что поскольку мир имел начало во времени (а именно эта мысль подтверждается цитируемым стихом из «Ригведы»), то периодические этапы «мирового растворения» («космические ночи», перерывы в периодических мирозиданиях) являются как бы «свидетельствами», что мир имеет начало.

<sup>12</sup> Поскольку, согласно ведантистам, видимый мир — результат Незнания, то с прекращением последнего должен прекратить свое существование и первый.

<sup>13</sup> Этот контраргумент в адрес ведантистов нельзя признать очень удачным: из того, что у мира природа Незнания, еще не следует, что Незнание идентично миру, если предварительно не доказано, что мир и Незнание взаимоморфны. Другими словами, ведантисты могли бы возразить, что здесь ошибка, подобная той, как если бы кто-то, следуя примеру классического силлогизма, на основании того, что все дымящееся огненно, заключил бы и что все огненное дымится.

<sup>14</sup> В аргументации комментатора обнаруживается та прекрасно известная индийским философам логическая ошибка, когда аргументом служит позиция самой системы санхьи (вечность и единство Прадханы, предполагающие необходимость «диверсификации» извне), которая не может быть принята оппонентом (в данном случае локаятиком) как нечто само собой разумеющееся.

<sup>15</sup> Ни сутра, ни комментарий к ней никак не выражают ответа на возражение вайшешика по поводу того, что время и пространство являются также «причинностными» факторами. С общей трактовкой времени в санхье и йоге (которые мыслят его не в качестве субстанции, как в ньяя-вайшешике, а в качестве одного из проявлений Непроявленного) знакомит статья [Прасад, 1984].

<sup>16</sup> В тексте Arthātsiddhiścetsamānamubhayoh.

<sup>17</sup> Подразумевается, вероятно, что возможно и противоположное определение, а именно, что несчастье — отсутствие счастья.

<sup>18</sup> Анируддха имеет в виду многократно приводимую уже им цитату из Брихадараньяка-упанишада IV.3.16.

<sup>19</sup> Оппонент хочет сказать, что, согласно учению санкхьи, процессы, совершающиеся во «внутреннем инструментарии», менталитете, который есть продукт Прадханы, незаконно переносятся на Пурушу, но именно вследствие незаконности этой процедуры в рамках строгого дуализма санкхьи ей следовало бы вообще отказаться от таких понятий, как добродетель и т. д., ибо они в этих рамках никому не принадлежат.

<sup>20</sup> Подразумевается комментарий к сутрам I. 25 — 26 и I. 125 — 126.

<sup>21</sup> В тексте *mānasapratyakṣa*. Деление восприятий на «внешние» и «внутренние» заимствовано из философии ньяя-вайшешики. См.: [Кешава Мишра, 1894, с. 28] и другие тексты. Если первые, «внешние», восприятия суть результаты контактов пяти «внешних» индрий (способности зрения, слуха, осязания, вкуса, обоняния) с внешними же объектами, то под «внутренними» или «умственным» подразумевается контакт ума-манаса с психическими состояниями индивида, благодаря которому он испытывает желание, отвлечение, стремление, удовольствие, страдание.

<sup>22</sup> Двучленное умозаключение наиболее характерно для буддийской школы Дигнаги и его последователей, которые различали «умозаключение-для-себя» (*свартханумана*) и «умозаключение-для-другого» (*парартханумана*); именно второе соответствует силлогизму в европейском смысле, тогда как первое — внутреннему рассуждению, для которого достаточно большой посылки и заключения: 1) холм горит, 2) ввиду того, что там дым, как на кухне, и т. д. По интерпретации Ф. И. Щербатского, большая посылка «складывается» методом индукции (в этом значение примеров), из которой, в свою очередь, дедуцируется доказываемый тезис. См.: [Щербатской, 1932, с. 277, 301 и др.]. Анируддха противопоставляет усеченному буддийскому умозаключению классический пятичленный силлогизм.

<sup>23</sup> Смысл этого остроумного примера в том, что если мы как-то заметим, что осел стоит рядом с костром, то из этого еще не следует, что «везде, где осел, там огонь и, где нет осла, нет огня».

<sup>24</sup> В тексте *Niyatadharmaśāhityamubhayorekatarasya vā vyāptiḥ*.

<sup>25</sup> Говоря языком послекантовской философии, суждение: «Все произведенное — невечно» будет аналитическим, а «Везде, где дым, там огонь» — синтетическим, так как в первом случае предикат уже заключен в субъекте суждения, а во втором обосновывается эмпирическим путем.

<sup>26</sup> Подразумевается инвариантность (avyabhicāra) связи среднего (дымного) и большего (огненной) терминов силлогизма.

<sup>27</sup> В этом возражении обнаруживается желание следовать тому «принципу бережливости» (в европейской традиции ему соответствует знаменитая «Оккамова бритва»), согласно которому не следует умножать сущности без крайней на то необходимости. В полемике с найяиками санхьяики более всего избегают допущения возможностей вводить новые категории (как не соответствующие их собственной категориальной сетке) и, кроме того, выступают против крайнего реализма (в средневековом смысле) своих оппонентов, искавших любые возможности для введения в мир универсалий, а возможность онтологизировать сам механизм умозаключения для ньяя-вайшешики, уделявшей специальное внимание логике, была весьма велика.

<sup>28</sup> Предполагая, что сила составляет существенную (на языке ньяя-вайшешики, ингерентную) природу борца, следовало бы считать, что определение борца в качестве сильного не менее тавтологично, чем характеристика воды в качестве водяной и масла в качестве масляного.

<sup>29</sup> Суть позиции сутракарина и его комментатора в том, что та «потенция», которая «ответственна» за инвариантность связи дыма с огнем, как бы двойственна: с одной стороны, она связана с реальным соотношением «дымности» и «огненности» объективно в природе, с другой — со способностью наблюдателя вывести ее индуктивным путем. Точка соприкосновения двух истолкований представлена уже в комментарии к V.31, где утверждается, что у дыма и огня есть некая общая, им вместе присущая природная потенция (piśaṣakti) и что она постигается посредством наблюдения того и другого.

<sup>30</sup> В тексте vyutpatti. В данном случае следует понимать связь слова с его референтом.

<sup>31</sup> Предписание о необходимости совершения какой-то церемонии совпадает с указанием на результаты ее совершения; ср. общая формула: «Кто желает неба, тот пусть жертвует».

<sup>32</sup> Если бы Анируддха заговорил языком современной философии, то он сказал бы, что прескриптивные высказывания сакральных текстов являются одновременно и дескриптивными.

<sup>33</sup> Анируддха подразумевает сутры I. 92 — 99 и V. 2 — 11.

<sup>34</sup> В тексте mlecchadeśe, подразумеваются иноземцы.

<sup>35</sup> Смысл рассуждения заключается в том, что если бы сам акт жертвоприношения обладал «природной потенцией» давать адекватные результаты, не было бы нужды в «освящающем» его авторитете Вед, а также в самих сложнейших ведийских предпи-

саниях в связи с совершением различных обрядовых действий.

<sup>36</sup> Комментатор имеет в виду, что высказывание «Сделанное — невечно» является аналитическим, а потому от «сделанности» Вед можно непосредственно заключить, что они не могут быть безначальными. Вероятно, именно положение мимансаков о безначальности Вед хочет опровергнуть и сутракарин, хотя буквально он говорит здесь о «невечности», т. е. что они должны иметь конец.

<sup>37</sup> Смысл в том, что буква «ka» каждый раз является не чем-то новым, но лишь одной из версий универсалии той же буквы.

<sup>38</sup> Анируддха вновь ссылается на сутры I.92 — 99 и V.2 — 11.

<sup>39</sup> Нельзя, по комментатору, утверждать необходимость связи между невечностью и произведенностью.

<sup>40</sup> В тексте ...na tvadhikaṃ guṇamapekṣate. Согласно найяикам, убежденность в истинности своего знания должна быть не непосредственной, но опосредованной, благодаря чему чувство бессомненности превращается в умозаключение типа: «У меня истинное знание по этому вопросу, ввиду того, что оно совпадает с практическими результатами и т. д.».

<sup>41</sup> Критерий самодостоверности истинного знания заключается, таким образом, и в том, что субъект познания приступает к деятельности непосредственно, т. е. тут же после осознания истинности своего знания о чем-либо, тогда как по найяикам между познанием и деятельностью должно пройти какое-то время, в течение которого субъект логическим путем удостоверится в истинности своего знания.

<sup>42</sup> Под «причинами знания» следует понимать деятельность органов чувств и механизм выводного знания.

<sup>43</sup> В главе, посвященной мимансе в «Сарва-даршана-санграхе», Мадхава следующим образом резюмирует учения различных школ о критериях истинного знания (здесь он цитирует уже предшествующий источник): «Санкхьяики придерживаются того, что истинность и ложность выявляются сами по себе; найяики — что и первое и второе выявляются с помощью чего-то другого; буддисты считают, что второе выявляется само по себе, а первое — через что-то другое; ведантисты — что первое само по себе, а второе — через что-то другое». Цит. по: [Шохин, 1983, с. 236]. При всей эффектной схематичности этой дистрибуции мнений (очень характерной для индийских классификаций) она реально отражает интересующие нас здесь расхождения сторонников непосредственной и опосредованной истины.

<sup>44</sup> Санкхьяик хочет сказать, что согласно критикуемой эпистемологической концепции ошибка является результатом неосозна-

ния различия между наличным объектом («это») и воспоминанием о схожем объекте, тогда как на самом деле заблуждающийся действует вследствие реального восприятия «неразличия» двух вещей. Иными словами, оппонент не может объяснить сам механизм деятельности, основанной на ошибочном знании — почему, собственно, видящий раковину пытается схватить ее, полагая, что это серебро.

<sup>45</sup> Дж. Ларсон полагает, что первоначально эта сутра была обращена против буддистов-виджнянавадинов, о чем свидетельствует «реалистический» мотив самого опровержения оппонента — обращение к авторитету реального восприятия внешних вещей, но впоследствии была как бы переосмыслена комментаторами СС начиная с Анируддхи, как обращенная против мимансистской школы Прабхакары. Отметим, что данная интерпретация противоречит другому предположению Ларсона, а именно, что автор АВ мог быть и составителем СС. См.: [EIPh, т. 4, с. 654].

<sup>46</sup> По мнению Р. Гарбе, ведантист хочет сказать, что иллюзорный объект не может быть ни реальным, ни нереальным (в абсолютном смысле), ни тем и другим одновременно, а поскольку четвертая возможность также исключается (по схеме классической индийской тетралеммы она выглядела бы как: «не реален и не нереален одновременно»), то иллюзорный объект не поддается никакой предикации вообще. См.: [Санхья-сутры, 1892, с. 211].

<sup>47</sup> Анируддха поясняет рассуждение сутракарина в связи с тем, что учение ньяи о манифестации одного объекта в виду другого как о причине ошибки противоречит собственной позиции найяиков, отрицающих, что нечто не-сущее может произвести воздействие на субъект (как то полагали буддисты); в интерпретации санхьяиков найяики допускают возможность, что не-сущая манифестация раковины в виде серебра является причиной ошибки.

<sup>48</sup> Санхьяики отвергают учение грамматистов, признанное также в системе йога, о спхоте как особом носителе сигнификативности слова, не сводимом к его буквам. По нашим выкладкам, начала этой важнейшей в истории индийской мысли лингвофилософской доктрины восходят еще к шраманскому периоду индийской культуры, т. е. к середине I тысячелетия до н. э., ибо среди предшественников Панини был уже учитель по прозвищу Спхотаяна (букв. «следующий пути спхоты»). См.: [Шохин, 1994, с. 78].

<sup>49</sup> В сутре V. 45 не вечность (точнее небезначальность) Веды обосновывалась противоречием этого тезиса мимансаков свидетельству текстов шрути, но не противоречием восприятию или здравому смыслу.



<sup>50</sup> Комментатор хочет сказать, что учение о вечности слова, которое лишь манифестируется в речи, имеет сходства с доктриной самой санкхьи, считающей, что следствие существует изначально и лишь манифестируется под воздействием дополнительных факторов.

<sup>51</sup> Вишну-пурана II. 16. 22.

<sup>52</sup> Доктрина множественности Пуруш была представлена в сутрах I. 154 — 159, но там как раз она обосновывалась, а здесь просто констатируется, подтверждается.

<sup>53</sup> Ведантист в трактовке санкхьяика слишком быстро сдает свои позиции, соглашаясь с доктриной множественности Атмана, а потому и его контрвозражение представляется весьма малоестественным: согласившись на допущение множественности даже «в пределах Атмана», значительно труднее отрицать ее за этими «пределами».

<sup>54</sup> Анируддха хочет сказать, что при допущении того, что Атман «состоит из блаженства» и ощущает блаженство, он становится объектом для самого себя, что противоречит основам рациональных представлений о познании.

<sup>55</sup> Анируддха уже чуть раньше, в комментарии к этой же сутре, высказал то же самое соображение: видимо, ему самому очень понравилась идея, что «надмирное» как уникальное не может обосновываться средствами логического вывода, ибо последний основан на индукции из наблюдаемых фактов и требует примеров, которые к тому, что «надмирно», не приложимы.

<sup>56</sup> Тайттирия-упанишада II. 4. 1.

<sup>57</sup> Подразумевается, что «блаженство» идентично отсутствию страданий и является как бы метафорой, не раскрывающей, но, наоборот, сокрывающей истинный смысл конечной цели человека.

<sup>58</sup> См. выше сутра III. 14.

<sup>59</sup> Воспроизводится аргументация, представленная в комментарии к сутре II. 32, где обосновывалась невозможность синхронного функционирования ментально-перцептивных способностей при восприятии вещи.

<sup>60</sup> По Р. Гарбе, подразумеваются такие «деления» как верхнее — нижнее, правое — левое, переднее — заднее [Санкхья-сутры, 1892, с. 223].

<sup>61</sup> В тексте: *Na kāraṇalābho bhāgino jagatkāraṇasya pradhānasya*. Выражение «не имеет причин» следует понимать как «не имеет частей». Санкхьяик как бы апеллирует к философскому менталитету самой ньяя-вайшешики, считающей, что части суть материальные причины целого.

<sup>62</sup> Здесь, как и во многих других случаях, санкхьяик вполне сознательно выдает за положения шрути тезисы самой санкхьи. В

данном случае воспроизводится трактовка Праkritи у Вачаспати Мишры в комментарии к «Санхья-карик» 3: «Она — корень всей совокупности следствий, у нее же нет другого корня» [Вачаспати Мишра, 1871, с. 10].

<sup>63</sup> Очевидно, что этот же аргумент может быть без труда обращен и против самой санхьи, ибо и она полагает, что «освобождение» когда-то «производится». Правда, санхьяики подчеркивают, что в рамках их учения нельзя говорить о «производстве» этого «освобождения», как в случае с «положительными» следствиями, но и для ведантистов «освобождение» мыслится тоже не как нечто «положительное», но как «узнавание» Атманом своей истинной природы.

<sup>64</sup> Сутракарин и комментатор подразумевают, что ньяя-вайшешика признает Атмана в качестве субстанции, которая, как и все прочие субстанции, наделена определенными качествами. Основными качествами Атмана, начиная еще с ранних текстов, таких как «Ньяя-сутры» (I. 1. 10), считались желание, неприязнь, усилие, радость, страдание и знание. См.: [Ватсьяяна, 1966, с. 27 — 28]. Философский менталитет ньяя-вайшешики в целом несовместим с менталитетом санхьи потому, что последняя (как и буддизм) вообще не признает субстанций, отделимых от их качеств, а потому отказывается говорить о качествах Пуруши как таковых. Эту позицию Анируддха постоянно отстаивает, ссылаясь на тексты шрути, согласно которым Атман ни с чем «не связан» (см. выше).

<sup>65</sup> По предположению Дж. Ларсона речь идет о буддистах-виджнянавадинах и потому «разрушение всего» (*sarvocchiti*) следует интерпретировать как «разрушение всего кроме сознания». См.: [EIPh, т. 4, с. 364].

<sup>66</sup> Ответ весьма рациональный, и он вполне сводит на нет аргументацию буддиста против существования Атмана. Следует, однако, заметить, что нечто подобное уже санхьяикам мог бы возразить найяик в ответ на возражение, что если признаются атрибуты Атмана как таковые, то «освобождение» невозможно (комментарий к V. 75).

<sup>67</sup> Аргумент сводится к тому, что если связывать «освобождение» с каким-то благоприятным для него временем, то по истечении этого времени прекратится и само «освобождение».

<sup>68</sup> Р. Гарбе не совсем прав, когда идентифицирует здесь оппонента санхьи как адвайта-ведантиста. Скорее подразумевается последователь вишишта-адвайты Рамануджи, ибо рассмотрение души-дживы как части Брахмана (выступающего тогда в качестве некоего мирового целого) характерно в большей мере для этой ведантистской школы.

<sup>69</sup> Санкхьяик в данном случае как бы принимает учение ведантистов о Брахмане как «простой сущности» и одновременно мировом абсолюте.

<sup>70</sup> В данном случае оппонента санкхьи идентифицировать сложно. Ближе всего его точка зрения, конечно, к йоге, но и йога не признает, что «атомарность» и прочие оккультные состояния идентичны «освобождению», хотя и относится к ним с большим почтением (см. третий раздел «Йога-сутр»).

<sup>71</sup> В первую очередь подразумеваются, конечно, шиваитские философские школы, ибо для них «освобождение» мыслится как «участие» в таких свойствах Шивы, как всезнание и т. д.

<sup>72</sup> Цитируется «Мундака-упанишада» II. 1. 3, однако там порождающим началом выступает Брахман, а вовсе не Эготизм, и санкхьяику это было, конечно, прекрасно известно.

<sup>73</sup> Категория присущности или ингеренции (самавайя) анализируется уже в «Вайшешика-сутрах» I. 1. 4 — 7, I. 2. 3. 6; VII. 2. 26.

<sup>74</sup> В весьма системной классификации типов диспута у сутракарина ньяи «пререкания» рассматриваются как деформированная «дискуссия», а «эристика» — как деформированные «пререкания».

<sup>75</sup> Примером псевдоответа, «основанного на сходстве», был бы ответ на силлогизм: «Звук — невечен, ввиду того что он следствие, подобно горшку» в виде, например, возражения: «Звук — вечен, поскольку он бестелесен, подобно небу». В самом деле, у звука есть сходство с небом в бестелесности, но сама необходимость для бестелесного быть вечным не доказана. Примером псевдоответа, «основанного на различии», было бы построение: «Звук — вечен ввиду того, что он бестелесный; все невечное не является и бестелесным, как, например, кувшин» [Ньяя-сутры, 1913, с. 141].

<sup>76</sup> Примером «потери тезиса» было бы выступление диспутанта, который начал бы доказывать невечность звука его воспринимаемостью, а затем, смущенный ловким ответом оппонента в том духе, что если универсалия «кувшинности» может быть вечной, будучи даже воспринимаемой (для таких крайних реалистов в вопросе об универсалиях, как наиники, подобная постановка вопроса была бы вполне нормальной), то и воспринимаемый звук также может быть вечным, заявил бы: «Все воспринимаемое вечно, подобно кувшину; звук воспринимаем, следовательно, он вечен», что означало бы полный отказ от его начальной точки зрения [Ньяя-сутры, 1913, с. 167 — 168].

<sup>77</sup> Подразумеваются материальные элементы огня, ветра, воды и земли. Пятая «стихия» — пространство-акаша исключает

ется из этого списка вследствие своей неатомарности (вездесущности).

<sup>78</sup> Очередной пример того, как санхьяики возводят собственные тезисы в ранг положений шрути.

<sup>79</sup> Аргументация санхьяиков в данном случае критики не выдерживает, так как основным и, по сути, единственным доводом против того, что атомы являются материальными причинами мира, оказывается то, что единственной причиной мира может быть Прадхана, а не собственные характеристики атомов по ньяя-вайшешике. Очевидно, что подобного рода «конфессиональная» аргументация могла быть убедительной только в рамках той философской «конфессии», которая ее выдвигала.

<sup>80</sup> В тексте *Alaukike sa samādhilalaje...* Возможности допущения санхьей подобного «внеэмпирического» типа восприятия вполне объяснимы исходя из многовековых связей санхьи с йогой. Но и при этом нельзя исключить влияние ньяя-вайшешики, которая уже со времен Прашастапады допускала нетривиальные типы восприятия. В позднесхоластической системе ньяя-вайшешики наряду с обычными типами восприятия (лаукика-пратьякша), в которые входят и «внешнее» и «умственное», признаются и необычные, «надмирные» его типы (алаукика-пратьякша). Среди последних различаются восприятие классов вещей (универсалий), восприятие необычного типа (например, зрительное ощущение аромата) и, наконец, способность йогов к интуитивному восприятию объектов прошедшего и будущего времени, а также скрытых и бесконечно малых (этот тип необычных восприятий, в отличие от первых двух, признается и ведантой). См.: [Чаттерджи, Датта, 1955, с. 156 – 158].

<sup>81</sup> Оппонент подвергает сомнению утверждение санхьяика, что нет ничего вечного, кроме Пракрити и Пуруши, высказанное в сутре V.72.

<sup>82</sup> Р. Гарбе приводит пандитское толкование этого пассажа, согласно которому универсалии занимают как бы промежуточное место между Пракрити и Пурушей — как вечными в абсолютном смысле — и обычными преходящими вещами: они «погибают» только в периоды мирового растворения (пралая), возрождаясь с очередным мирозиданием [Санхья-сутры, 1892, с. 239]. Уточнение «как [в случае] с огнем и т. д.» означает, вероятно, что речь идет о таких универсалиях, как огненность и т. п.

<sup>83</sup> Под оппонентом следует понимать, безусловно, буддистов, которые представляли крыло последовательного номинализма в общеиндийской дискуссии об универсалиях. В результате санхьяики придерживаются срединной позиции между крайним реализ-

мом найяиков и не менее крайним номинализмом буддийских логиков. Прекрасный обзор позиций индийских философских систем по этой проблеме представлен в работе: [Щербатской, 1932, с. 448 — 451].

<sup>84</sup> Идентификация оппонента санкхьяиков в данном вопросе не представляется однозначно простой. Р. Гарбе и Дж. Ларсон убеждены в том, что это найяик, и их точка зрения опирается, видимо, на то, что оппонент санкхьяиков не сомневается в существовании универсалий. Однако то обстоятельство, что понятия, соответствующие универсалиям, определяются не позитивно, но как отрицания в связи с данным понятием других понятий, соответствует знаменитой буддийской теории именованья как отрицания (апоха-вада), которая утвердилась еще со времени Дигнаги и подробно развивалась его комментаторами (см. Прамана-самуччая, V.10 — 11 и др.). Очень обстоятельный обзор исторического развития этой буддийской теории, находящей бесспорные параллели в диалектике Гегеля, стал предметом отдельной главы «Буддийской логики» Ф. И. Щербатского. См.: [Щербатской, 1932, с. 457 — 505].

<sup>85</sup> И в данном случае идентификация оппонента вызывает проблемы. Если Р. Гарбе видит в нем буддиста, поскольку этот оппонент явно хочет заменить универсалии обычным сходством отдельных вещей (что соответствует позиции последовательного номинализма), то Дж. Ларсон считает, что перед нами мимансак школы Прабхакары и как бы во вторую очередь уже буддист. См.: [Санкхья-сутры, 1892, с. 241; EIPh, т. 4, с. 366]. Вторая интерпретация представляется более предпочтительной, но не противоречит первой, так как влияние буддизма на школу Прабхакары — факт общепризнанный.

<sup>86</sup> Анируддха имеет в виду, что связь имени и референта выясняется не только через «сходство», но также с помощью прямых источников информации, типа лексиконов и т. д.

<sup>87</sup> Сложное слово: «связь обозначающего с обозначаемым» — *saṃjñāsaṃjñīsaṃbandha*. По интерпретации Р. Гарбе, который основывается на пандитской традиции, смысл фразы в том, что это сложное слово следует рассматривать не как татпурушу в значении *saṃjñā-saṃjñīnoḥ saṃbandha* (что имеет место у Виджнянабхикшу), но как бухаврихи в значении *saṃjñā-saṃjñīṇau paśaspaṇam*, вследствие чего субъектом выступает здесь само познание связи слова и референта. См.: [Санкхья-сутры, 1892, с. 243].

<sup>88</sup> В данном случае санкхьяик опирается на «Вайшешика-сутры» (VII. 2. 9) и комментарии к ним.

<sup>89</sup> Этот весьма эффективный довод против категории «присущ-

ность» (ингеренция) вайшешиков заимствован из комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» (П. 2. 13), где демонстрируется несостоятельность атомистической картины мира на том основании, что диада (почти молекула) должна быть связана с двумя атомами (ану) посредством присущности, но тогда и присущность, также отличная от тех вещей, коим она присуща, должна быть соединена с ними новой присущностью и т. д. См.: [Шанкара. Брахма-сутра-бхашья, [1965], с. 663].

<sup>90</sup> Иными словами, кувшин, например, должен быть общим субстратом и самого кувшина, и его цвета.

<sup>91</sup> Санкхьяик хочет сказать, что соединяться и разъединяться могут только два объекта (подобно тому как не может быть хлопка одной ладони), а потому и дерево должно участвовать в тех же соединительно-разъединительных процессах, что и человек, который карабкается на него. Эта полемическая стрела санкхьяика явно попадает в цель.

<sup>92</sup> Дрожание руки не будет с точки зрения вайшешика движением, поскольку здесь трудно обнаружить соединение и разъединение. Согласно Р. Гарба, суть аргумента санкхьяика в том, что в темноте дрожание руки не видно, а потому вайшешик должен отрицать его [Санкхья-сутры, 1892, с. 247], но подобный довод был бы, на наш взгляд, неуместен, ибо вайшешик как раз не считает прямое восприятие критерием истинности движения, которое именно логически выводимо.

<sup>93</sup> Смысл этого последнего довода понять трудно. Исходя из общего контекста дискуссии, санкхьяик должен был бы приводить примеры того, как движение может наблюдаться непосредственно (ибо вайшешик настаивает на его чисто «выводном» характере), но здесь приводит как раз пример невосприимчивости движения, которое должно быть выведено через умозаключение по аналогии. Применение вывода по аналогии к движению небесных тел известно уже у комментаторов «Санкхья-карики» 5. Так, согласно Гаудападе, из того обстоятельства, что луна и звезды меняют место, делается заключение, что они движутся, ибо изменение местопребывания является основанием для заключения о движении Чайтры [Гаудапада, 1883, с. 5].

<sup>94</sup> Это полустипше заимствовано из знаменитого эпического «Сказания о Савитри», где бог смерти Яма уносит жизнь славного героя Сатьявата (Мбх. III. 281. 14 — 18). Представление о душе как человечке величиной с палец, который обитает в сердце, заимствовано из упанишад [Кит, 1925, с. 404].

<sup>95</sup> В тексте Puri sthūlaśārīre śeta iti puruṣaḥ sūkṣmadehaḥ. Начиная еще с «Нирукты» Яски эта народная этимология привлекалась

для объяснения слова «пуруша»; в данном случае происходит переинтерпретация традиционного толкования.

<sup>96</sup> Обращение к «составным частям» пламени традиционно для санкхьяйков. Все комментаторы «Санкхья-карики» 13, где взаимоотношения гуны осуществляют общее дело для Пуруши как компоненты светильника, указывают, что эти гуны подобны маслу, фитилю и самому пламени. См.: [Парамартха, 1904, с. 997].

<sup>97</sup> Смысл этой, на наш взгляд, очень натянутой аналогии может заключаться в том, что подобно тому как имеются места, где смерть от укуса скорпиона более вероятна, чем в других, должны быть космические регионы, где происхождение индрий от материальных элементов более вероятно, чем их происхождение от Эгоизма. Надуманность аналогии связана с надуманностью в данном случае позиции абстрактного оппонента, который нужен Анирудхе лишь для того, чтобы «оправдать» следующую сутру.

<sup>98</sup> Древнейшая из известных нам классификаций живых существ по способу их рождения предполагает их деления на рожденные из яйца, «рожденные от живых», или млекопитающие, и рожденные из ростка (Чхандогья-уп. VI. 3. 1). Начиная уже с «Айтарея-упанишады» к ним добавляется четвертый вид — рожденные из пота (III. 3) и четырехчастная классификация закрепляется в поздних упанишадах (см., к примеру, Майтри-уп. III. 3). О «каноничности» этой классификации, по крайней мере, в эпоху Шанкары свидетельствует то обстоятельство, что он вводит четвертый вид в трехчастную классификацию.

<sup>99</sup> См. выше, сутра V. 110.

<sup>100</sup> Имеются в виду такие, вероятно, пассажи, как:

Боги дышат в соответствии с дыханием,  
[Также] люди и животные,  
Ибо дыхание — жизнь существ;  
Поэтому его зовут всеобщей жизнью.  
Полного [срока] жизни достигают те,  
Которые почитают дыхание как Брахмана,  
Ибо дыхание — жизнь существ;  
Поэтому его зовут всеобщей жизнью (Тайттирия-уп. II. 3).

Стихи цитируются в переводе А. Я. Сыркина: [Упанишады, 1967, с. 85].

<sup>101</sup> В тексте *piṅḍa* (букв. «изыскание»). В «Ньяя-сутрах» так обозначается одна из шестнадцати категорий ньяи — исследование проблемы через рассмотрение доводов двух оппонентов (*prakṣa* и *pratiprakṣa*) — I.1.41.

<sup>102</sup> Смысл в том, что тело без «надзора» со стороны Атмана ни одного мгновения как тело живого существа продержаться не может.

<sup>103</sup> В тексте *Jaḍe bhṛtye'valambinī sarvatra svasthitiryathā tathā jaḍasya pradhānasyādhiṣṭhānānna pūtibhāvavirodhaḥ*.

<sup>104</sup> Это достаточно странное возражение можно интерпретировать, вероятно, в том смысле, что если осуществление целей человеческой жизни связано с преодолением функций менталитета (которое имеет место в «конечном сосредоточении» и «глубоком сне», хотя во втором случае речь идет скорее не о преодолении, но о временной паузе в функционировании менталитета до очередного пробуждения), то в освобождении функции менталитета не преодолеваются, так как они уже преодолены.

<sup>105</sup> Эта очень непростая для понимания сутра выглядит так: *Vāsanayānarthaḥkhyāraṇaṃ doṣayoge'pi na nimittasya pradhānabādhakatvam*. Значительная двузначность связана с интерпретацией *pradhānabadhaka*, ибо здесь можно говорить и о двух причинах закабаления: о «пороках» и «отпечатках», которые как бы вступают в трение друг с другом, и о том, что «отпечатки» как продукт Прадханы препятствуют осуществлению ее же целей (т. е. задаче освобождения Пуруши). Как представляется, эта двузначность намеренно допускается самим сутракарином, поскольку вводимое им слово *pradhāna* означает и Прадхану, и «основной фактор». Не случайно истолкование этой сутры у Виджнянабхикшу не совпадает с интерпретацией Анируддхи. См.: [Виджнянабхикшу, 1977, с. 212–214].

<sup>106</sup> Трактую сложный и многозначный термин *vegā* в качестве «инерции», следуем терминологическому анализу В. Г. Лысенко, которая отвергает альтернативную возможность трактовки санскриты как импетуса [Лысенко, 1986, с. 133 – 134]. В данном случае, как и в ряде других, санскхьяик мыслит рациональнее, «экономнее», чем его оппонент, предполагая, что целесообразнее допустить одну инерцию и ее модификации в виде замедления и т. д., нежели множество инерций.

<sup>107</sup> Буддисты считают, следуя своей главной доктрине — учению о мгновенности бытия (кшаника-вада), что в любом перцептивном суждении: «Это — раковина», «Это — серебро» и т. д. — правильно только указание на субъект («Это...»), тогда как любая предикация ложна, ибо различие между истинным суждением («Это — раковина») и ложным («Это — серебро») актуально только на уровне относительного знания. На уровне же конечной истины можно говорить лишь об атомарно-динамических ноуменах в виде дхарм, тогда как любые их феноменализации в виде раковин, серебра и



любой иной «вещи» будут лишь видимостью. Ф. И. Щербатской сравнивал позицию буддийских логиков-виджнянавадинов в этом вопросе с попыткой уже известного нам Г. Риккерта дифференцировать два элемента в суждении восприятия: «Это есть...» и «элемент представления». См.: [Риккерт, 1904].

<sup>108</sup> Законы Ману XII.9.

<sup>109</sup> В этом изящном пассаже нельзя не видеть классического отражения индуистского «кастового расизма» — представители низших каст уже по биологическим причинам ограничены в возможности быть добродетельными.

<sup>110</sup> Комментатор ссылается на словарь омонимов «Анэкартхасамуччая» (букв. «Собрание [слов], имеющих не одно значение») Шашваты, который Л. Рену датировал VI в. н. э. [Рену, Филлиоза, 1953, с. 101]. Лексикон построен по формалистическому принципу: вначале даются слова, требующие для своего истолкования целого стиха, затем — полустиха и, наконец, — четверть стиха. Рассматриваемый здесь термин относится ко второму классу.

<sup>111</sup> Поскольку мертвое тело также является агрегатом телесных частей.

<sup>112</sup> См. выше сутра III. 20.

## РАЗДЕЛ VI

<sup>1</sup> См. выше сутра I. 138. С утверждением Анируддхи можно согласиться, если игнорировать материалистов и буддистов, отрицавших «существование Атмана как такового».

<sup>2</sup> В тексте: *viśeṣanirūpaṇa* (букв. «изыскание [на предмет] особенностей»).

<sup>3</sup> Шветашватара-уп. III. 19.

<sup>4</sup> Материалист хочет сказать, что хотя в данном случае и употребляется родительный падеж, между «телом» и «статуей» нет отношения обладателя и собственности, так как «тело статуи» и есть статуя (используя индийское же сравнение, здесь тот же случай, что и с выражением «Голова Раху», ибо демон Раху не имеет ничего, кроме головы).

<sup>5</sup> См. выше сутра III. 84.

<sup>6</sup> Смысл тот, что по размышлении выяснится, что никто нигде счастлив не бывает.

<sup>7</sup> См. выше сутра V. 75.

<sup>8</sup> Рассуждение комментатора достаточно изящно, но вполне софистично, ибо основывается на применении типов небытия, разработанных ньяя-вайшешикой, к проблемам сотериологии,

которые не могут решаться чисто формально. Так, наличие «освобождения» выводится из простого отсутствия «неразличения», но в таком случае любое растение или даже неодушевленный предмет были бы «освобождены», поскольку у них не может быть «неразличения».

<sup>9</sup> Приведенная цитата из шрути складывается из контаминации «Брихаданьяка-упанишады» II. 4. 5 и «Чхандогья-упанишады» VIII. 15 с добавлением вполне «конфессионального» пояснения санкхьяиков, согласно которому познать Атмана — значит отличить его от Пракрити.

<sup>10</sup> Йога-сутры I. 30.

<sup>11</sup> См. выше сутры I. 70 и III. 76.

<sup>12</sup> Брихадарньяка-уп. II. 4. 5; IV. 5. 6.

<sup>13</sup> См. примеч. к комментарию к сутре III. 32.

<sup>14</sup> См. выше сутра III. 33.

<sup>15</sup> См. выше сутра V. 117.

<sup>16</sup> См. выше сутра II. 35.

<sup>17</sup> См. выше сутры III. 3, 32, 36.

<sup>18</sup> См. выше сутра I. 75.

<sup>19</sup> См. выше сутры I. 76 и V. 87.

<sup>20</sup> Аргумент, что не должно быть ограничений в принятии определенного набора категорий, уже был использован применительно к вайшешике и ньяе. См. сутры V. 85 — 86.

<sup>21</sup> Подразумевается сутра III. 58.

<sup>22</sup> См. выше сутра I. 61.

<sup>23</sup> Сравнение альтруистически бескорыстной деятельности Пракрити ради «освобождения» Пуруши с эгоистической деятельностью обычного человека ради собственного блага (для Пракрити «альтруизм» столь же естествен, как для человека своекорыстие) заимствовано из «Санкхья-карики» 58.

<sup>24</sup> Р. Гарбе обнаружил, что стих заимствован из знаменитой драмы «Прабодхачандродая» Кришнамишры (XI — XII вв.), «героями» которой были религиозно-философские понятия.

<sup>25</sup> См. выше сутра I. 149.

<sup>26</sup> Шветашватара-уп. IV. 5. Этот эзотерико-эротический стих, в котором трехцветная «нерожденная» символизирует трехгунную Пракрити, а возлежащие с ней «нерожденные» — Пуруши, всегда рассматривался санкхьяиками как подтверждение причастности их учения текстам шрути. Цитируемый стих был использован, в частности, Вачаспати Мишрой в качестве эпиграфа (мангала-шлока) в его комментарии к «Санкхья-карике».

<sup>27</sup> Учение веданты о «дифференцирующих факторах» уже обсуждалось в сутрах I. 150 — 151.

<sup>28</sup> Сутракарин хочет сказать, что очень важное для ведантиста положение о «самоосвещаемости» Атмана ведет к противоречию: Атман одновременно становится субъектом и объектом своего познания.

<sup>29</sup> Цитируется знаменитое «негативное определение» Абсолюта в Брихадараньяка-упанишаде III. 6. 26. Ср.: Мандукья-карика III. 26.

<sup>30</sup> «Надмирное» (alaukika) по определению уникально, «беспрецедентно», а потому отсутствуют те примеры в связи с касающимся его умозаключением, на которых держится классический индийский силлогизм.

<sup>31</sup> Цитируется версифицированный трактат по поэтике Дандина (VII в.) «Кавья-дарша» (I. 102).

<sup>32</sup> Последний пассаж комментария к данной сутре и позволил Р. Гарбе предположить, что Анируддха по своим личным взглядам был локайтиком, хотя в целом комментировал СС как вполне «нормальный» санкхьяик. Очевидно, что отстаиваемый им здесь тезис о способности материальных элементов (без освещения со стороны духовного начала) быть носителями сознания в «агрегатах» живых существ противоречит его же опровержению той же самой материалистической доктрины в комментариях к сутрам III. 20, 22 и V. 130.

<sup>33</sup> Ведантист намекает на такие пассажи, как Брихадараньяка-упанишада III. 9. 28.

<sup>34</sup> См. выше сутры V. 67 — 68.

<sup>35</sup> См. выше сутра I. 79.

<sup>36</sup> См. выше сутры I. 114 — 118.

<sup>37</sup> Р. Гарбе полагает, что приведенный пример подтверждает ту мысль, что движение принадлежит дереву, но не интеллекту [Санкхья-сутры, 1892, с. 296]. Однако о дереве здесь говорится только то, что оно стоит (а вовсе не то, что оно движется, т. е. действует), потому пример можно считать вполне бессмысленным.

<sup>38</sup> См. выше сутры I. 104 и II. 46.

<sup>39</sup> Бхагавадгита IV. 37.

<sup>40</sup> См. выше сутры III. 52 — 53.

<sup>41</sup> Подразумеваются сутры I. 70 и VI. 22.

<sup>42</sup> Нетрудно заметить, что Анируддха перечисляет все восемь ступеней классической йоги. См. Йога-сутры II. 29.

<sup>43</sup> «Слушание», поскольку оно есть начальная ступень тренинга санкхьяика, является начальной причиной «освобождения», которое завершает эти ступени продвижения адепта.

<sup>44</sup> См. комментарий к сутре I. 51.

<sup>45</sup> В тексте jīvātman.

<sup>46</sup> Если в комментарии к VI. 50 Анируддха закончил свои истолкования как локаяттик, полемизирующий с ведантой, то теперь он принимает чисто ведантистскую трактовку последней цели человеческого существования.

<sup>47</sup> См. выше сутра V. 144.

<sup>48</sup> «Особым» Атманом (*viśiṣṭa*) называется то подавляющее большинство духовных начал (хотя говорить о большинстве там, где предполагается их неисчислимость, затруднительно), которые находятся в состоянии сансары, как принимающие на себя все, что связано с психофизическим агрегатом индивида.

<sup>49</sup> Бхагавадгита XVIII. 61.

<sup>50</sup> Под «знанием» подразумевается Ишвара как воплощенное всеведение.

<sup>51</sup> Мир, по санкхьяйку, столь же мало нуждается в сознательном авторе, как и сила «невидимого» (адришта).

<sup>52</sup> См. выше сутра V. 15. Здесь же, возможно, подразумевается, что если сансара как состояние того или иного индивида и может иметь начало (правда, с точки зрения санкхьяйков не совсем понятно как), то сансара в целом безначальна, а потому и не нуждается в сознательном авторе.

<sup>53</sup> Начало Великий не может быть следствием своего же следствия — Эготизма. Вопрос к сутракарину не совсем понятен, так как никто из санкхьяйков и никто из их оппонентов не сомневался в том, что Великий первичен по отношению к Эготизму.



## СЛОВАРЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН, ТОПОНИМОВ И РЕАЛИЙ

### ИМЕНА

Агни («огонь») — в ведийской мифологии одна из центральных фигур, бог огня, очага и жертвенного костра, посредник между людьми и богами, часто идентичный самому огню; в индуистской мифологии один из основных хранителей мира, «ответственный» за запад или восток.

Аджа («нерожденный») — царь, пятнадцатый потомок основателя Солнечной династии Икшваку, отец добродетельного царя Дашаратхи и дед героя Рамы.

Адитья — сын богини Адити («несвязанность», «безграничность»), солярный бог, идентичный фактически Сурье, золотоцветный и обладатель золота, синоним самого солнца.

Арджуна («белый», «светлый») — герой «Махабхараты», третий из братьев Пандавов, доблестный воин («индийский Ахиллес»), друг и адепт Кришны, которому тот возвещает свое «откровение» в Гите.

Брахма — персонификация абстрактного абсолюта Брахмана, «преемник» мифологических функций Праджапати, один из трех первоверховных богов индуистского пантеона тримурти (наряду с Вишну и Шивой), ответственный за периодические созидания мира (как его «компаньоны» — за хранение и разрушение мира). «Яйцо Брахмы» (брахманда) — изначальный эмбрион вселенной, плававший в первозданных водах, в котором Брахма провел год в виде золотого зародыша (Хираньягарбха) и из которого вышел, положив начало организации космоса. «Мир Брахмы» (брахмалока) — седьмое небо, рай индуистской космографии, который помещается на золотой горе Меру или над ней и куда попадают праведники, удостоивающиеся вечного блаженства.

Бхарата («воспитанный») — царь, сын Душьянты и прекрасной Шакунталы, отказавшийся от трона ради отшельнической жиз-

ни; однажды он спас детеныша антилопы, посвятил ему всю оставшуюся жизнь, «возродился» после смерти антилопой, но потом смог угодить Вишну.

Вайю («ветер», «воздух») — в ведийской мифологии бог ветра, тысячеглазый, быстрый как мысль и неотделимый от самого ветра; в индуистской мифологии становится более антропоморфным, сопровождает Индру в битвах, отец обезьяньего царя Ханумана — друга героя Рамы.

Вамадэва — один из великих риши, считавшийся автором нескольких гимнов «Ригведы» и исключительно мудрым несмотря на свое низкое происхождение, крайнюю бедность и ущемленность.

Варуна — в ведийской мифологии одно из главных божеств, связанное с космическими водами, охранитель истины и справедливости, безжалостно строгий к нарушителям мирового закона (рита), но благосклонный к ведийским певцам-риши; в индуистской мифологии его образ заметно снижается, хотя он и является одним из четырех хранителей мира.

Васиштха («самый богатый») — один из семи великих риши, адепт Варуны (см.), олицетворение добродетелей брахманства; всю жизнь воевал с доблестным кшатрием Вишвамित्रой.

Винайка («разгонитель») — эпитет популярного божества Ганеши, изображаемого в виде плотного человечка с головой слона и считавшегося сыном Шивы и Парвати и устранителем препятствий, а потому покровителем писателей, обращавшихся к нему в начале своих книг.

Вирочана — демон-асура, отец знаменитого демона Бали, врага Вишну; согласно упанишадам пришел учиться познанию Атмана с Индрой к Праджапати, но удовлетворился «материалистическим» истолкованием Атмана как отражения тела в воде и не познал поэтому истины.

Вишну — один из трех верховных богов индуизма, наряду с Брахмой и Шивой (тримурти), ответственный за периодические усилия по сохранению мироздания. Значительный персонаж ведийской мифологии, где он тремя шагами «измеряет» космические сферы, Вишну позднее становится важнейшим божеством всего пантеона, участвует в жизни мира посредством своих воплощений-аватар (главные из которых Рама и Кришна — всего их в общей сложности насчитывали до тридцати); является объектом интенсивной эмоциональной привязанности (бхакти) и культа многочисленных «сект» (бхагаваты, панчаратрики и т. д.).

Вьяса («разделитель») — древний риши, почитавшийся составителем всех Вед, «Махабхараты» и пуран; по наиболее известной версии сын риши Парашары и дочери царя рыбаков Сатьявати,

- родившийся на острове, отец царей Панду и Дхритараштры и дед главных героев индийского эпоса.
- Ганга — персонификация реки Ганг, дочь царя гор Химавата (Гималаи) и сестра супруги Шивы — Парвати, небесная река, излившаяся с неба на голову Шивы, который таким образом смог предотвратить разрушение ее потоками земли.
- Гаруда — царь птиц, ездовое животное Вишну, сын риши Капьяпы и дочери Дакши (божество класса адитьев) по имени Вина-та; ассоциируется с соляными богами, непримиримый враг змей.
- Индра — глава богов ведийского пантеона, бог грома и молнии, предводитель воинства богов-дэвов в их безначальной войне с демонами-асурами, победитель грозного асура Вритры (основной индийский вариант мирового космогонического мифа), первый сластолюбец и соблазнитель («индийский Зевс»). В качестве воителя богов сохраняет важные позиции и в индуистском пантеоне, но оттесняется тремя верховными богами, удерживая, правда, статус одного из хранителей мира (отвечал за восток).
- Канва — риши, почитавшийся автором нескольких гимнов «Ригведы», а также воспитателем прекрасной Шакунталы и жрецом царя Бхараты (см.).
- Лакшми («знак», «красота») — богиня счастья, красоты, процветания, супруга Вишну, иногда и Брахмы; сближается часто с богиней Сарасвати.
- Махешана («великий владыка») — устойчивый эпитет Шивы, обозначающий его царскую власть над миром.
- Махешвара («великий владыка») — эпитет прежде всего Шивы (одна из шиваитских «сект» называется махешварами), также Кришны и четырех главных хранителей мира (Индры, Агни, Ямы, Варуны).
- Митра («друг») — ведийский бог дружбы, милосердия и договора, «правовое» божество, регулирующее состояние неба и движение солнца, а также взаимоотношения богов и людей; образует «пару» с Варуной (Митра-Варуна).
- Праджапати («господин потомства») — в поздневедийской мифологии первобожество, создающее в результате аскетического подвига из своего тела все существа, «золотой зародыш» мира, олицетворение мировой порождающей силы (воспылал страстью к собственной дочери — богине утренней зари Ушас); постепенно передал свои атрибуты Брахме.
- Пуруша («человек») — Первочеловек, Антропос, из тела которого, при его расчленении в мировом жертвоприношении, возникли

элементы космоса; позднее «эволюционирует» до некоего рода Мировой души, идентичной Брахману и Атману, благодаря чему его имя утилизируется санскхей для обозначения духовного начала.

**Рудра («ревун»)** — в ведийской мифологии персонификация грозы, яростного нрава и гнева и одновременно сил плодородия, один из компонентов многослойного образа Шивы, который и именуется Рудра-Шива; его знаменитый подвиг в аспекте Рудры — разрушение жертвоприношения Дакши, божества класса адитьев.

**Савитар («порождающий»)** — в ведийской мифологии солярное божество, очень тесно связанное с Сурьей, характеризуется как золотой и одетый в золото, в индуистской — «снижается» до божественного героя.

**Санандана («радостный»)** — один из сыновей Брахмы, считавшийся по некоторым легендам предшественником основателя санскхы Капилы.

**Сарасвати («относящаяся к воде»)** — первоначально олицетворение одноименной реки в Северо-Западной Индии, позднее отождествляется с богиней Вач (Речь), становится супругой Брахмы, богиней красноречия и мудрости; как и Лакшми, почитается изобретательницей санскрита и алфавита дэванагари, покровительницей наук и искусств.

**Саубхари («потомок Субхари»)** — один из риши, женатый на пятидесяти дочерях царя Мандхатри и отец ста пятидесяти сыновей.

**Сурья («солнце»)** — ведийское солярное божество, тесно связанное с небесными богами-адитьями Митрой и Варуной, чьим всевидящим оком оно и является; позднее включается в круг Вишну и вытесняет частично другие солнечные божества.

**Чандрамас («луна»)** — божество луны, практически идентичное ей.

**Шеша («остаток»)** — тысячеглазый царь нагов-змей, поддерживающий землю и служащий своим кольцом ложем для Вишну, спящего на нем в промежутках между очередными мирозданиями; в конце каждого мирового периода извергает ядовитый огонь, уничтожающий обитаемый мир.

**Шука («сверкающий»)** — один из сыновей Вьясы, который пересказал «Бхагавата-пурану» Парикшиту — царю Хастинапуры, внуку Арджуны, в ответ на его вопрос, как лучше подготовиться к смерти на берегу Ганга.

**Шукла («белый»)** — один из эпитетов Шивы, иногда и Вишну.

**Яма («узда»)** — бог смерти и царь умерших, считавшийся первым из умерших людей, сыном Вивасвата (солнечное божество, позднее слившееся с Сурьей), один из четырех главных хранителей мира, «ответственный» за юг.



- Бхадрашва** — одна из девяти основных стран главного мирового материка Джамбудвипы (см.), расположенная чуть к северо-востоку от «точки отсчета» индуистской космографии — золотой горы Меру.
- Бхарата** — «страна бхаратов» (Бхаратаварша), самая южная и главная из девяти стран Джамбудвипы, населенная потомками царя Бхараты (см.) и идентичная собственно Индии, которая в этой связи рассматривается как страна героев «Махабхараты».
- Випула** — «обширная» гора к востоку от Меру; иногда, впрочем, ее название является эпитетом Меру или Химавата (Гималаи).
- Гандхамадана** — «опьяняющая ароматом» горная цепь к западу от Меру, расположенная между странами Бхадрашва (см.) и Кетумала, край, где обитают небожители (соответствует хребту в Уттар-Прадеш).
- Джамбу** — материк «яблоневого дерева», первый и главный из семи материков индуистской космографии, образующий центр концентрического мироздания, в срединной части которого, в свою очередь, расположена золотая гора Меру; разделяется горными хребтами на девять основных стран, главная и самая южная из которых — Бхарата; название материка производится от яблоневого дерева, растущего на южном склоне Меру.
- Илаврита** — одна из стран материка Джамбу, занимающая его срединную часть и ближе всех остальных примыкающая к горе Меру, а потому и считающаяся наиболее «священной».
- Кетумала** — одна из стран материка Джамбу, расположенная к западу от горы Меру и «перерезаемая» горной цепью Гандхамадана (см.).
- Кимпуруша** — одна из стран материка Джамбу, название которой означает вопрос: «Что за люди?», населенная одноименным народом — полулюдьми-полуживотными («индийские кентавры»), образующими свиту бога сокровищ и царя якшей Куберы.
- Краунча** — один из материков индуистской космографии, в центре которого расположена одноименная гора, орошаемый тысячей потоков; локализуется к северу или к западу от горы Меру.
- Куру** — самая северная из стран материка Джамбу (другое название Уттара-Куру), населенная сиддхами и другими «блаженными» и соответствующая индуистскому парадизу (мифологизация одноименной исторической области северной Индии).

Куша — один из материков индуистской космографии, «знак» которого — трава куша; изобилует минералами и драгоценными камнями, но орошается реками только в сезон дождей; его жители охраняются Индрой, но более всех почитают Агни.

Локалока — горный пояс, означающий «мир и не-мир», окружающий последний, седьмой из мировых океанов, и отделяющий видимый мир от мира тьмы.

Мальяван — горная цепь к востоку от Меру, расположенная между странами Илаврита и Бхадрашва (см.).

Мандара — гора, помещаемая к востоку от Гандхамаданы (см.) и являющаяся «резиденцией» Индры и Куберы; во время пахтанья мирового океана богами и асурами была использована ими в качестве мутовки, повешенной на змея Шешу (см.); с ее помощью были извлечены из вод напиток бессмертия и прочие сокровища, исчезнувшие во время мирового потопа.

Меру — сказочная золотая гора, составляющая центр не только материка Джамбу, но и всей вселенной, от которого отсчитываются все географические точки пуранической космографии; изображается в виде перевернутого конуса или чашечки лотоса; на ее вершину с неба падает река Ганга и растекается по земле; все четыре ее склона из золота и драгоценных камней населены богами «индийского Олимпа». Меру является «резиденцией» Брахмы и местом встречи богов, риши и гандхарвов, где они принимают наиболее «ответственные» решения.

Нила — «синяя» гора, помещаемая к северу от страны Илаврита — центрального региона материка Джамбу.

Нишадха — горный хребет, расположенный к югу от Илавриты и к северу от Химавата; центральный его пик — украшенная золотом резиденция Вишну и его свиты, а пик «внутренний» — город змей и демонов Улангха (возможно, мифологизация Виндхийских гор).

Плакша — один из материков индуистской космографии, названный по одноименному дереву (соответствует ивовому или фиговому); по версии большинства пуран — ближайший к Джамбу, по другой версии его приоритет принадлежит матерiku Шака.

Пушкара — «лотосовый» материк индуистской космографии, название которого связано с находящимся здесь лотосовым озером; разделяется горным хребтом на «внутреннюю» и «внешнюю» части; по некоторым пуранам — место ужасов, по другим — сущий рай.

Рамьяка — «радующая» страна материка Джамбу, расположенная к северу от горы Меру.

- Супаршва — «чьи склоны прекрасны», горный хребет, расположенный к востоку от Меру.
- Хариварша — одна из стран материка Джамбу, расположенная в его южной части, за Нишадхой (см.) и по названию связанная с Вишну.
- Хемакута — «золотовершинный» горный хребет, центральный пик которого — гора Кайласа, «резиденция» Шивы, его супруги Парвати и близкого к ним бога горных сокровищ Куберы (вероятно, мифологизация одного из хребтов Гималаев).
- Хираньяка — одна из стран материка Джамбу, характеризующаяся как «золотоцветная» и помещаемая на его севере.
- Шака — один из семи материков индуистской космографии, отличительные знаки коего — дерево тик, обильные дожди и почитание Вишну в виде солнца.
- Шалмали — один из семи материков индуистской космографии, именуемый по одноименному шелковому дереву; там нет ни лета, ни зимы, атмосфера напоминает плотный смог, а люди обеспечиваются любыми яствами без малейших усилий с их стороны.
- Швета — «белый», т. е. покрытый снегом горный хребет, разделяющий северные страны материка Джамбу — Хираньяка и Рамьяка (см.).
- Шрингин — горный хребет на севере материка Джамбу, разделяющий страны Куру и Швета-варша.

## РЕАЛИИ

- Бхувар — второй из семи верхних регионов мира по классической индуистской космологии, соответствующий атмосфере или пространству между землей и солнцем, населенный муни, сиддхами и прочими «совершенными», но также и демонизированными душами усопших.
- Бхур — первый из семи верхних регионов мира, соответствующий земле и населенный людьми.
- Виталата — один из нижних регионов мира, по классической индуистской космологии, населенный обитателями ада.
- Гандхарвы — полубожественные существа, живущие на небе и охраняющие сомю; управляемые Варуной, они и сами, в свою очередь, регулируют движение астеризмов; супруги небесных нимф апсар, они преследуют и земных женщин. Известны более всего как небесные музыканты, составляющие «оркестры» на пирах богов; их «вождь» именуется Читрататха — «владелец разноцветной колесницы».

- Джанар — пятый из верхних регионов мира, в котором царствуют Санаткумара («вечно юный») и другие сыновья Брахмы.
- Махар — четвертый из верхних регионов мира, располагаемый выше Полярной звезды, где живут риши Бхригу и существа из «рода» Праджапати, выживающие после периодических разрушений первых трех миров.
- Махатала — «великая бездна», один из нижних регионов мира, расположенный под землей и населенный нагами.
- Наги — полубожества со змеиным туловищем и одной или несколькими человеческими головами, потомки риши Капьяны и дочери божества Дакша по имени Кадру — родственники и извечные враги царя птиц Гаруды; обитают под землей и в водах, стерегут сокровища; их женщины (нагини) иногда становятся женами земных царей и героев, их «вожди» — Шеша и Васуки — царствуют в подземном мире Патала.
- Патала — последний из семи нижних регионов мира (иногда обозначение всех семи), где живут дайты, данавы и прочие полубожественные существа, но главным образом наги; управляется царем Васуки из столицы подземного мира — выложенного золотом города Бхогавати.
- Пищачи — один из разрядов демонов золотистого цвета, которые отличаются особой хищностью, «специализируются» в пожирании трупов и считаются людоедами.
- Ракшасы — демоны трех разрядов: полубожественные существа, преимущественно благосклонные к людям и близкие якшам; гиганты (ср. титаны греческой мифологии), враждебные богам и соперничающие с ними; существа, враждебные людям — ночные бесы, посещающие кладбища, разрушающие жертвоприношения и промышленные людоедством. Их общая «метрополия» — остров Ланка, «вождь» — Равана, похититель Ситы, супруги героя Рамы, побежденный последним.
- Расатала — «влажная бездна», один из нижних регионов мира, иногда обобщенное обозначение всех обитателей ада.
- Сатья — седьмой и высший из верхних регионов мира, идентичный миру Брахмы, где обитают погруженные в медитацию праведники, избавленные от дальнейших перевоплощений.
- Свар — третий из верхних регионов мира, соответствующий небу, более конкретно — небу Индры, располагаемому между Солнцем и Полярной звездой.
- Сутала — «великая глубина», один из нижних регионов мира, расположенный между виталаталой и расаталой (см.).
- Талатала — «бездна и не-бездна», один из нижних регионов мира, расположенный между расаталой и махаталой (см.).

Тапар — шестой из семи верхних регионов мира, где обитают Вираджд — гермафродитное божественное начало, составляющее половину тела Брахмы, а также вайрагины — «отрекшиеся».

Якши — разряд полубожественных существ, стражей царя сокровищ Куберы, преимущественно благосклонные к людям, но иногда сближаемые и с демонами, составляющими свиту Шивы; их женщины якшини сопровождают Парвати и не чуждаются связей со смертными.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИФЕ — Историко-философский ежегодник. М.  
ППВ — Памятники письменности Востока. М.  
EIPh — Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K. H. Potter. Delhi a. o., Princeton. Vol. 2. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāyavaiśeṣika up to Gaṅgeśa, 1977. Vol. 3. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils, 1981. Vol. 4. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, 1987. Vol. 7. Abhidharma Buddhism to 150 A. D., 1996.
- JA — Journal Asiatique. P.  
JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.  
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.  
NKGWG — Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der George-Augusts-Universität zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
- PEW — Philosophy East and West. Honolulu.  
PAIOC — Proceedings of the All-India Oriental Conference. Poona.
- SE — A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special References to Cognate Indo-European Languages by Sir M. Monier Williams. Oxf., 1970.
- SW — Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung bearb. von O. Bohtlingk. Th. 1 — 7. St. Petersburg, 1879 — 1889.
- WZKSOA — Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud- und Oasiens.
- ZDMG — Zeitschrift für Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz.; Wiesbaden.



## ЛИТЕРАТУРА

### СУТРЫ САНКХЬИ И КОММЕНТАРИИ К НИМ

- Санкхья-сутры, 1888 — The Sāṃkhya Sūtra Vṛtti or Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras. Ed. with Indices by R. Garbe. Calcutta, 1888.
- Санкхья-сутры, 1892 — Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras. Transl. with an Introd. on the Age of the Sāṃkhya System by R. Garbe. Calcutta, 1892.
- Санкхья-сутры, 1964 — Aniruddhavṛttisametam Sāṃkhyasūtram. Sampādaḥ kāpilamaṭhācāryalabdhasāṃkhyayogavidyaḥ Rāmaśaṃkara Bhattācāryaḥ. Vārāṇasī, 1964.
- Санкхья-сутры, 1977 — Sāṃkhyasūtram vijñānabhikṣukṛtabhāṣyasametam. Praṇetā Rāmaśaṃkara Bhattācārya. Vārāṇasī, 1977.
- Собрание текстов санкхьи, 1969 — Sāṃkhyasaṅgraha. A Collection of Nine Works on the Sāṃkhya Philosophy. Ed. by M. M. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedī with an Introduction by Śrī S. Vangīya. Varanasi, 1969.
- Таттва-самаса, 1850 — A Lecture on the Samkhya Philosophy Embracing the Text of the Tatva Samasa. Mirzapore, 1850.
- Философия санкхьи, 1915 — The Samkhya Philosophy Containing 1) Sāṃkhya-Pravachana Sūtram, with the Vṛtti of Aniruddha, and the Bhāṣya of Vijñāna Bhikṣu and Extracts from the Vṛtti-Sāra of Mahādeva Vedāntin; 2) Tatva Samāsa; 3) Sāṃkhya Kārika; 4) Pan-chaśikhā Sūtram. Transl. by Nandalal Sinha. Allahabad, 1915.

### ДРУГИЕ ТЕКСТЫ САНКХЬИ

- Вачаспати Мишра, 1871 — Sankhyatatva Koumudi, by Bachaspati Misra. Ed. with a Commentary by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1871.

- Вачаспати Мишра, 1892 — Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit, Vācaspatimiśras Sāṃkhya-tattva-kaumudī in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṃkhya-Philosophie. Von R. Garbe. München, 1892.
- Вачаспати Мишра, 1932 — The Sāṃkhya Kārikā. By the great sage Īśvara Krishna. With a comment. Called Sāṃkhya Tatvakaumudī. By Śrī Vachaspati Miśra. Ed. by Pandit Sri Hariram Śukla. Benares, 1932.
- Вачаспати Мишра, 1965 — The Tattva-kaumudī. Vācaspati Miśra's Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā. Transl. into English by M. G. Jha. Revised and edited by M. M. Patkar. Poona, 1965.
- Виджнянабхикшу, 1977 — Sāṃkhyasūtram vijñānabhikṣukṛtabhāṣya-sametam. Praṇetā Rāmaśaṃkara Bhaṭṭācharya. Varanasi, 1977.
- Гаудапада, 1937 — The Sāṃkhyakārikā or Memorial Verses on the Sāṃkhya Philosophy, by Iswara Krishna. Transl. from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhasya or Commentary of Gaudapada transl. and illustr. by H. H. Wilson. Oxf., 1937.
- Гаудапада, 1883 — The Sāṃkhyakārikā, with an Exposition Called Chandrikā by Nārāyaṇa Tīrtha, and Gaudapādācharya's Commentary. Ed. by Pandit Becharama Tripathi. Benares, 1883.
- Гаудапада, 1964 — The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gaudapāda. Transl. into English and with Notes. T. G. Mainkar. Poona, 1964.
- Джаямангала, 1926 — Śrī Śaṃkarācāryaviracitā jayamaṅgalā nāma sāṃkhyasaptatīkā. Ed. by H. Śarma. Benares, 1926.
- Лунный свет санкхьи, 1995 — Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати, Мишра. Изд. подгот. В. К. Шохин. М., 1995.
- Матхаравритти, 1922 — Sāṃkhya Kārikā by Iswara Krishna. With a Commentary of Māṭharācharya. Ed. by P. Vishnu Prasad Sarma. Benares, 1922.
- Парамартха, 1904 — La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II). Par M. J. Takakusu. // Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 1904.
- Санкхья-вритти, 1973 — Sāṃkhya-Vṛtti(V<sub>2</sub>). Ed. by E. A. Solomon. Ahmedabad, 1973.
- Санкхья-карика, 1973 — The Sāṃkhyakārikā of Īśvara Kṛṣṇa. Ed. and Transl. by S. S. Suryanarayana Sastri. Madras, 1973.
- Санкхья-септати-вритти, 1971 — Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti(V<sub>1</sub>). Ed. by E. A. Solomon. Ahmedabad, 1973.
- Санкхья-сапа, 1862 — Sāṃkhya-Sāra; a Treatise of Sāṃkhya Philosophy, by Vijnāna Bhikshu. Ed. by F. -E. Hall. Calcutta, 1862.



## ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

- Аннамбхатта, 1989 — Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. Е. П. Островской. М., 1989 (ППВ, XXXV).
- Ашвагхоша, 1936 — The Buddhacarita of Aśvaghōṣa. Pt. 1. Sanskrit Text. Ed. by E. H. Johnston. Calcutta, 1936.
- Васубандху, 1990 — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) I. Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В. И. Рудого. М., 1990 (ППВ XXXVI).
- Ватсьяна, 1966 — Vātsyāyanabhāṣyasamvalitaṁ gautamīyaṁ nyāyadarśanam hindībhāṣānuvādasampannam. Sampādakaḥ anuvādakaśca Svāmī Dvārikādāsaśāstrī. Vārāṇasī, 1966.
- Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880 — Vāchaspati Miśra. Bhāmātī, a gloss on Śāṅkara Āchārya's Commentary on the Brahma Sūtras, by Vāchaspati Miśra. Ed. by Bāla Śāstrī. Benares, 1880.
- Вачаспати Мишра. Татпарьятика, 1898 — The Nyāyavārttikatātparyāṭikā of Vāchaspati Miśra. Ed. by G. Sh. Tailanga. Benares, 1898.
- Вачаспати Мишра. Татпарьятика, 1925 — 1926 — Nyāyavartik-Tatparya Tika by Sri Vachaspati Mishra. Ed. by Nyayacarya Pandit R. S. Dravid. Vol. 1, 2. Benares, 1925 — 1926.
- Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963 — Pātañjala-yogadarśanam Tattvavaiśaradīsamvalita-vyāśabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapātañjaliyogadarśanakāralabdhayogavidyaḥ. Vārāṇasī, 1963.
- Вьяса, 1963 — Pātañjala-yogadarśanam Tattvavaiśaradīsamvalita-vyāśabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapatañjalayogadarśanakāralabdhayogavidyaḥ. Vārāṇasī, 1963.
- Гаудападачарья, 1910 — Mitakshara. Gloss on Sri Gaudapada Acharya's Mandukya Karikas by Swayam Prakasananda Saraswati Swami and Mandukyopanishad Dipika of Sankaranand. Ed. by Pandit R. G. Bhatta. Benares, 1910.
- Гунартна, 1905 — Shaḍḍarśana-Samuccaya, by Haribhadra with Guṇaratna's Commentary Tarkarahasya-dīpikā. Ed. by L. Suali. Calcutta, 1905.
- Декарт, 1950 — Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
- Дигха-никая, 1890 — The Dīgha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. L., 1890.
- Камасутра, 1993 — Ватсьяна Маланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1993.
- Кант, 1965 — Кант И. Собрание сочинений. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- Кешава Мишра, 1894 — The Tarkabhāṣā of Keśavamīśra, with the Commentary of Govardhana. Ed. with an Introd. and Notes, Criti-

- cal and Explanatory, by Shivaram Mahadeo Paranjape. Poona, 1894.
- Мадхава, 1858 — Sarvadarśana Saṅgraha; or An Epitome of the Different Systems of Indian Philosophy. By Mādhavāchārya. Ed. by Īśvarachandra Vidyāsāgara. Calcutta, 1858.
- Мандана Мишра, 1937 — Brahmasiddhi by Ācārya Mandanamiśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍi. Ed. with Introd., Appendices and Indexes by M. Vidyāvācaspati Prof. S. Kuppaswami Sastri. Madras, 1937.
- Махабхарата, 1954 — The Mahābhārata For The First Time Critically Edited by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar. Vol. 15 (Mokṣadharma, A). Poona, 1954.
- Нильсен, 1971 — *Nielsen K.* Reason and Practice. N. Y., 1971.
- Ньяя-сутры, 1913 — The Nyāya Sūtras of Gotama. Transl. by M. S. Ch. Vidyābhūṣana. Allahabad, 1913.
- Раджашекхара, 1931 — The Kāvya-mīmāṃsā of Rajaśekhara. Ed. with His own The Kāvya-mīmāṃsā Chandrikā Commentary by Sāhityāchārya Pandit Sri Nārāyaṇa Sāstri Khiste. P. 1. Benares, 1931.
- Ригведа, 1989 — Ригведа. Мандалы I — IV. Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Риккерт, 1904 — *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental Philosophie. Tübingen; Leipzig, 1904.
- Сурешвара, 1889 — Śrī Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārtika by Śrīmat Sureśvarāchārya. Publ. by M. Ch. Apte. Poona, 1889.
- Удаяна, 1890 — 1895 — The Nyaya-Kusumanjali Prakaranam by Udayānāchārya. Ed. by M. Candrakānta Tarkālankar. Pt. 1 — 2. Calcutta, 1890 — 1895.
- Упанишады, 1958 — Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. 1. Upaniṣadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes. Ed. by Acharya V. P. Limaye, R. D. Vadekar. Poona, 1958.
- Упанишады, 1967 — Упанишады. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967 (ППВ XVI).
- Шанкара. Брахма-сутра-бхашья — Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam Ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭīkā-trayaśametam. Vārāṇasī, [1965].
- Шанкара. Брахмасутрабхашья, 1904 — The Brahmasūtra-shāṅkarabhāṣyam with the commentaries Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirṇaya of Śhrīgovindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri. Ed. by R. Sh. Dhupakar and M. Sh. Barke. Bombay, 1904.
- Шанкара. Гаудапада-карика-бхашья, 1927 — Works of Shankaracharya In Original Sanskrit. Vol. 2. Pt. 1. Ed. by H. R. Bhagavat. Poona, 1927.

- Шанкара. Шветашватаропанишад-бхашья, 1966 — *Śāṅkara-bhāṣyopetā Kṛṣṇayajurvediśvetāśvataropaniṣat. Ānandāśrama-saṃskṛtagranthāvaliḥ Granthāṅkaḥ* 17, 1966.
- Шантаракшиита, 1968 — *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita. With the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla. Critically ed. by Swami Dwarikadas Shastri. Vol. 1. Varanasi-1, 1968.*
- Юм, 1904 — *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. I. Об уме. Пер. с английского С. Церетели. Юрьев, 1906.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

- Бехерт, 1993 — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории, 1993, № 1.
- Бродский, 1973 — *Бродский И. Н.* Отрицательные высказывания. Л., 1973.
- Вайман, 1962 — *Wayman A.* Buddhist Dependent Origination and the Sāṃkhya guṇas // *Ethnos*, 1962.
- Васильев, 1857 — *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.
- Вецлер, 1974 — *Wezler A.* Some Observations on the Yuktidīpikā // *Deutscher Orientalistentag*, 1974. Bd. XVIII.
- Вецлер, 1985 — *Wezler A.* A Note on Vārṣaganya and the Yogācārabhūmi // *Journal of the Asiatic Society*. 1985. Vol. 27. № 2.
- Винтерниц, 1983 — 1987 — *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. 1 — 3. Transl. from German into English by S. Jha. Delhi a. o., 1983 — 1987.
- Гарбе, 1888 — *Garbe R.* Die Theorie der indischen Rationalisten von der Erkenntnis-mitteln. — *Berichte der königl. sachs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B.*, 1888.
- Гарбе, 1894 — *Garbe R.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Lpz., 1894.
- Гарбе, 1917 — *Garbe R.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Lpz., 1917.
- Гринцер, 1965 — *Гринцер П. А.* Древнеиндийская проза. М., 1965.
- Гудвин, 1954 — *Goodwin W. F.* Ethics and value in Indian philosophy. // *PEW*. 1954. Vol. 4.
- Гупта, 1975 — *Gupta S. N.* The Indian Concept of Values. Manohar, 1975.
- Дасгупта, 1922 — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922.
- Датировка Будды, 1991 — The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historischen Buddhas. Ed. H. Bechert. Göttingen, 1991.

- Джонстон, 1937 — *Johnston E. H.* Early Sāṃkhya. An Essay on Its Historical Development According to the Texts. L., 1937.
- Джоши, 1948 — 1949 — *Joshi H. C.* Udayana's Criticism of the Sāṃkhya // *Journal of Oriental Research (Madras)*. 1948 — 1949. Vol. 18.
- Дойссен, 1908 — *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Bd. 1. Abt. 3. Lpz., 1908.
- Дхрува, 1919 — *Dhruva A. B.* 'Trividham anumānam' or A Study in Nyāyasūtra I. 1. 5 // *PAIOC*. 1919. Vol. 2.
- Инголлс, 1974 — *Инголлс Д. Г.* Введение в индийскую логику навья-ньяя, М., 1974.
- Исаева, 1991 — *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- Кит, 1925 — *Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge; Mass., 1925.
- Кит, 1949 — *Keith A. B.* The Sāṃkhya System. Calcutta, 1949.
- Кольбрук, 1873 — *Colebrooke H. T.* Miscellaneous Essays. Vol. 3. L., 1873.
- Ларсон, 1975 — *Larson G. J.* The Notion of Satkārya in Sāṃkhya: Toward a Philosophical Reconstruction // *PEW*. 1975. Vol. 25. № 1.
- Ларсон, 1969 — *Larson G. J.* Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. Delhi, 1969.
- Ларсон, 1969(1) — *Larson G. J.* Classical Sāṃkhya and the Phenomenological Ontology of Jean Paul Sartre // *PEW*, 1969. Vol. 19. № 1.
- Ларсон, 1979 — *Larson G. J.* Classical Sāṃkhya. Second Revised Edition. Delhi, 1979.
- Ларсон, 1983 — *Larson G. J.* An Eccentric Ghost in the Machine: Formal and Quantitative Aspects of the Sāṃkhya-Yoga dualism // *PEW*. 1983. Vol. 33. № 3.
- Липсиус, 1928 — *Lipsius F.* Die Sāṃkhya Philosophie als Verläuferin des Buddhismus. Heidelberg, 1928.
- Лысенко, 1986 — *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Макс Мюллер, 1899 — *Max Müller F.* The Six Systems of Indian Philosophy. Oxf., 1899.
- Маламуд, 1981 — *Malamoud Ch.* On the Rhetoric and Semantics of puruṣārtha // *Contributions to Indian Sociology, New Series*, 1981. Vol. 15. № 1 — 2.
- Матилал, 1968 — *Matilal B. K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. Camdridge; Mass., 1968.
- Матилал, 1975 — *Matilal B. K.* Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika School // *JIPh*. 1975. Vol. 25. № 1.
- Махадэван, 1953 — *Mahadevan T. M. P.* Indian Philosophy of Values // *Vedanta Kesari*, 1953 — 1954.

- Мурти, 1955 — *Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1955.*
- Мурти, 1973 — *Murti T. R. V. Saṃvṛiti and Paramārtha in Mādhyamaka and Advaita Vedānta // The Problem of the Two Truth in Buddhism and Vedānta. Ed. by M. Sprung. Dordrecht; Boston, 1973.*
- Оберхаммер, 1963 — *Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSOA. 1961. Bd. 7.*
- Оберхаммер, 1991 — *Oberhammer G. Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Bd. 1. Wien, 1991.*
- Ольденберг, 1917 — *Oldenberg H. Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie // NKGWG. 1917.*
- Ольтрамар, 1906 — *Oltramare P. L'Histoire des Idées Theosophiques dans l'Inde. T. 1. P., 1906.*
- Патхак, 1980 — *Pathak V. S. History of Śaiva Cults in Northern India. From Inscriptions (700 A. D. to 1200A). Allahabad, 1980.*
- Поллок, 1985 — *Pollock S. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // JAOS. 1985. Vol. 105. № 3.*
- Прасад, 1984 — *Prasad H. S. Time and Change in Sāṃkhya-Yoga // JPh. 1984. Vol. 12. № 1.*
- Радхакришнан, 1923 — *Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. 1. L., 1923.*
- Рену, 1963 — *Renou L. Sur le genre du sūtra dans littérature sanskrite // JA. 1963. T. 251.*
- Рену, Филлиоза, 1953 — *Renou L., Filliozat J. L'Inde classique. Manuel des études indiennes. T. 2. Hanoi, 1953.*
- Рудой, 1983 — *Рудой В. И. К реконструкции матрикс (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.*
- Рюэгг, 1962 — *Ruegg D. S. Note on Vārṣaganya and the Yogācārabhūmi // Indo-Iranian Journal. 1962. Vol. 6.*
- Сен Гупта, 1959 — *Sen Gupta A. The Evolution of the Sāṃkhya School of Thought. Lucknow, 1959.*
- Сен Илер, 1852 — *Saint-Hilaire B. Premier Mémoire sur la Sāṃkhya // Memoires de l'Académie des sciences morales et politiques. T. 8. P., 1852.*
- Соломон, 1974 — *Solomon E. A. The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā // A Study. Ahmedabad, 1974.*
- Сталь, 1982 — *Staal F. What is Happening in Classical Indology? — A Review Article // Journal of Asian Studies. 1982. Vol. 16. № 2.*
- Сыркин, 1971 — *Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.*
- Такакусу, 1905 — *Takakusu M. J. A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu, and the Date of Vasubandhu // JRAS. 1905.*

- Топоров, 1972 — *Топоров В. Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Тэтинен, 1968 — *Tähtinen U.* Indian Philosophy of Value. Turku, 1968.
- Фаддегон, 1969 — *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System. Wiesbaden, 1969.
- Фрауваальнер, 1958 — *Frauwallner E.* Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems // WZRSOA. 1958. Bd. 2.
- Фрауваальнер, 1973 — *Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. Transl. from Original German into English by V. M. Bedekar. Vol. 1. Delhi, a. o., 1973.
- Хальбфасс, 1981 — *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel; Stuttgart, 1981.
- Хальбфасс, 1994 — *Halbfass W.* Menschen und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas // Hermeneutics of Encounter. Ed. by F. X. D'Sa and R. Mesquita. Vienna, 1994.
- Хириянна, 1938 — 1939 — *Hiriyanna M.* The Indian Conception of Values // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 1938 — 1939. Vol. 19.
- Хириянна, 1952 — *Hiriyanna M.* Popular Essays in Indian Philosophy. Mysore, 1952.
- Хириянна, 1952(1) — *Hiriyanna M.* The Quest After Perfection. Mysore, 1952.
- Хириянна, 1957 — *Hiriyanna M.* Indian Philosophical Studies 1. Mysore, 1957.
- Чакраварти, 1951 — *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta, 1951.
- Чаттерджи, Датта, 1955 — *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
- Шастри, 1930 — *Shastri U. V.* Antiquity of the Sāṃkhya Sūtras // Fifth Indian Oriental Conference: Proceedings and Transactions. Vol. 1 — 2. L., 1930.
- Шмиттхаузен, 1963 — *Schmitthausen L.* Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha // WZKSOA. 1963. Bd. 7.
- Шохин, 1983 — *Шохин В. К.* Классическая санхья по трактату Мадхавы «Сарвадаршанасанграха» // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Шохин, 1985 — *Шохин В. К.* Некоторые аспекты формирования классической санхьи. Тексты и доктрины // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 172 — 194.
- Шохин, 1986 — *Shokhin V.* Classical Sāṃkhya about the Ultimate Elements of the Material World // Sanskrit and World Culture: Proc. of the 4th World Sanskrit Conf. of the Intern. Assoc. of Sanskrit Studies. Weimar, May 23 — 30, 1979. Ed. by Morgenroth W. B., 1986.

- Шохин, 1987 — *Шохин В. К.* Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы). Ашвагхоша. Буддачарита (Перевод и комментарии) // ИФЕ. 1987.
- Шохин, 1987(І) — *Шохин В. К.* Санкхья и буддизм // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции (Москва, ноябрь 1987). М., 1987.
- Шохин, 1988 — *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
- Шохин, 1994 — *Шохин В. К.* Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
- Шохин, 1994(І) — *Шохин В. К.* Паурика, Панчадхикарана, Патанджали, некоторые другие и немного компаративистики // ИФЕ'93, 1994.
- Шохин, 1994(ІІ) — *Шохин В. К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7 — 8.
- Шохин, 1995 — *Шохин В. К.* Концепция страдания (*duḥkha*) в «Санкхья-карике» // Стхапакашраддха. Сб. статей памяти Г. А. Зографа. Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб., 1995.
- Штраусс, 1925 — *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925.
- Шустер, 1972 — *Schuster N.* Inference in the *Vaiśeṣikasūtras* // JIPh. 1972. Vol. 1. № 4.
- Щербатской, 1909 — *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Учение о восприятии и умозаключении. СПб., 1909.
- Щербатской, 1932 — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1. L., 1932.
- Щербатской, 1934 — *Stcherbatsky Th.* The «Dharmas» of the Buddhists and the «Gunas» of the *Sāṃkhya*s // Indian Historical Quarterly. 1934. Vol. 10.
- Щербатской, 1988 — *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. Коммент. и ред. переводов В. Н. Топорова. М., 1988.
- Юлен, 1978 — *Hulin M.* *Sāṃkhya Literature*. Wiesbaden, 1978.
- Якоби, 1896 — *Jacobi H.* Der Ursprung des Buddhismus aus dem *Sāṃkhya-Yoga* // NKGWG. 1896.
- Якоби, 1898 — *Jacobi H.* Über des Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu *Sāṃkhya-Yoga* und die Bedeutung der *Nidānas* // ZDMG. 1898. Bd. 45.
- Якоби, 1927 — *Jacobi H.* *Vīta und Avīta* // Aus Indiens Kultur, Festgabe Richard Garbe. Erlangen, 1927.
- Якоби, 1970 — *Jacobi H.* Kleine Schriften. Th. 2. Wiesbaden, 1970.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	5
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ	
Санкхья на пути к сутрам .....	13
Сутры и комментарии .....	48
Примечания .....	113
ТАТТВА-САМАСА и КРАМА-ДИПИКА	
(ТАТТВА-САМАСА-СУТРА-ВРИТТИ) .....	131
САНКХЬЯ-СУТРЫ и САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ .....	150
Комментарий к текстам .....	288
Словарь мифологических имен, топонимов и реалий .....	345
Список сокращений .....	354
Литература .....	355



**Сутры философии санкхьи.** Изд. подгот. В. К. Шохин. — М.: Ладомир, 1997. — 364 с. (Серия «Ex Oriente Lux»)

ISBN 5-86218-318-3

Сутры санкхьи, представленные в книге, явили собой новую редакцию древнего наследия этой философской традиции. И предельно лаконичные «Таттва-самаса-сутры» (всего 23 кратких положения), и очень подробные «Санкхья-сутры» (всего 527 афоризмов) входят в индийскую философию одновременно — в XIV — XV вв. под именем знаменитого древнего риши Капилы. Второй из этих памятников содержит шесть глав. Первая посвящена проблеме «закабаления» индивида и его «освобождения», учению о причинности, теории познания; вторая — космическим эволютам Первоматерии, пространству и времени, способностям восприятия, действия и мышления индивида; третья — учению о физическом и тонком теле, сопровождающих дух (пуруша) в его странствовании по мирам сансары, познанию йогинов, четырем состояниям сознания, достижению «освобождения» и существованию того, кто уже «освободился при жизни» (дживанмукти). Глава четвертая содержит образы, опорные для медитации по методу санкхьяиков, пятая — контраргументы санкхьяиков, направленные в адрес их соперников (буддисты, ньяявайшешика, веданта и другие), шестая — заключительные тезисы о духе и его «освобождении». Оба собрания сутр вызвали к жизни богатую комментаторскую литературу. Среди комментариев к «Таттва-самаса-сутре» начальным и наиболее авторитетным является «Шритаттвасамаса-сутра-вритти», среди истолкований «Санкхья-сутр» — «Санкхья-сутра-вритти» Анируддхи (оба текста датируются XV в.). Все названные памятники включены в русском переводе (впервые сделанном с оригинала) в настоящее издание. Переводы предваряются исследованием истории санкхьи эпохи ее средневекового «ренессанса». Завершается издание подробным текстологическим и философским комментарием, словарем мифологических имен и реалий и подробной библиографией.

*Научное издание*

## **СУТРЫ ФИЛОСОФИИ САНКХЬИ**

*Редактор*

**Л. С. ФРИДМАН**

*Художественный редактор*

**Е. В. ГАВРИЛИН**

*Технический редактор*

**М. А. СТРАШНОВА**

*Корректор*

**О. Г. НАРЕНКОВА**

*Компьютерная верстка*

**О. Н. БОЙКО**

ЛР № 063160 от 14.12.93.

Сдано в набор 28.07.97. Подписано в печать 11.09.97.

Формат 84x108<sup>1/32</sup>. Бумага офсетная № 1.

Гарнитура «Баскервиль». Печать офсетная.

Печ. л. 11,50. Усл.-печ. л. 19,32. Тираж 2000 экз.

Научно-издательский центр «Ладомир»

при содействии ТОО «ВРС»

103617, Москва, К-617, кор. 1435

Отпечатано с оригинал-макета

Московская типография № 2 ВО «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6

Зак. 2896



## **«ЛАДОМИР» ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:**

### **КОРАН**

Второе, исправленное и существенно дополненное, издание нового смыслового перевода Корана, осуществленного известным востоковедом, профессором М.-Н. О. Османовым на основе глубокого изучения Священного писания мусульман с привлечением наиболее авторитетных мусульманских комментариев и других источников.

Перевод публикуется параллельно с оригинальным арабским текстом. В приложениях приводятся обстоятельные комментарии и не издававшиеся ранее на русском языке причины ниспосланий аятов, без которых смысл многих из них остается неясным.

Во втором издании (первое — 1995 г.) учтены критические замечания и пожелания, высказанные представителями крупнейших мусульманских общин России, теологами и научными работниками.

Перевод М.-Н. О. Османова считается на сегодняшний день наиболее удачным.

Издание выполнено как высокохудожественное, адресовано как верующим, так и всем, кто хочет ознакомиться с подлинным текстом и понять истинный смысл главной книги ислама.

### **А. Н. ИГНАТОВИЧ**

#### ***Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы: исследование и перевод***

Перевод одной из самых известных и авторитетнейших буддийских сутр (библии дальневосточного буддизма). Комментарий составлен на основе пяти наиболее известных экзегетических сочинений.



## **«ЛАДОМИР» ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:**

**В. К. ШОХИН**

### *Первые философы Индии*

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

В книге впервые предпринята попытка представить историю индийской философии как историю творческих философских индивидуальностей. Опираясь преимущественно на памятники палийского канона буддистов и канонические тексты джайнов, автор реконструирует философские биографии и учения более двадцати основных персонажей реальной истории индийской мысли шраманской эпохи — эпохи первой переоценки всех ценностей и первой интеллектуальной революции Индии, датируемой VI — V вв. до н. э. Персоналия шраманской эпохи завершается философской биографией Будды, в котором автор видит своего рода итоговую фигуру первого периода всей индийской философии. Заключает книгу сравнительный анализ достижений первых индийских и греческих философов, а в качестве приложения представлен перевод одного из фундаментальных памятников палийского канона “Брахмаджала-сутты” и фрагмент о полемике из трактата “Чарака-самхита”. Учебное пособие рассчитано на будущих историков философии и всех интересующихся восточной мыслью.



Любые книги «Ладомира» можно заказать  
наложенным платежом по адресу:

103617, Москва, Зеленоград, корп. 1435, НИЦ «Ладомир»

Для получения бесплатного перспективного плана издательства  
и бланка заказа вышлите по этому же адресу  
маркированный конверт