

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

**"КЛАССИЧЕСКАЯ" САНХЬЯ ПО ТРАКТАТУ
МАДХАВЫ "САРВА-ДАРШАНА-САНГРАХА"**

Целью настоящей работы является анализ систематизации учения одной из самых важных философских школ древней и средневековой Индии в трактате Мадхавы "Сарва-даршана-санграха" - "Собрание [учений] всех систем" (далее - СДС)¹,

СДС принадлежит к жанру философских компендиумов, в задачу которых входило объективное изложение основных положений всех или наиболее значительных школ философии, что позволяло суммировать результаты, достигнутые самыми различными течениями индийской философской мысли. При этом авторы этих текстов ограничиваются, как правило, только изложением философских систем и не выступают с их критикой от своего лица. Составители же более подробных компендиумов, излагая положения одной школы, даже вступают в полемику с ее позиции с другими системами.

Для лучшего понимания приводимых ниже отрывков из СДС следует учесть некоторые особенности ее структуры.

Автор СДС, известный философ-ведантист школы адвайта Мадхава (Мадхавачарья), написал этот трактат приблизительно в 1380 г., в эпоху, когда уже давно сложились все системы индийской философии. Трактат Мадхавы является одним из последних значительных произведений этого жанра² и относится к периоду поздней схоластики.

СДС охватывает все значительные системы, сложившиеся ко времени ее создания, и является, кроме того, самым подробным из произведений своего жанра. Переходя от одной школы к другой (каждой посвящена глава), Мадхава излагает их в следующем порядке: настики, наиболее далекие от веданты, - локайтики, буддисты (четыре основных течения) и джайны; две ведантистские школы, открыто выступающие против адвайты, - системы Рамануджи и Мадхвы;

четыре шиваитские системы – накулима-папупата, шайва, пратьябхиджня и расешвара; астики, исследующие преимущественно вопросы эпистемологии, – вайшешика, нъяя, ми-манса и система грамматистов (Панини-даршана); астики, исследующие главным образом проблему "Я", – санкхья, йога и, наконец, вероятно, добавленная позднее³ адвайта как высший результат всей философии, с точки зрения Мадхавы⁴. Почти каждая глава начинается с критики какого-то (иногда самого важного) положения системы предыдущей главы.

Полемика не только связывает разные главы, но и часто композиционно организует внутри каждой главы ее содержание (см. главу о санкхье, § 2-3). Такой способ изложения известен по многим классическим комментариям, но здесь, кроме того, преследуется цель дать максимально сжатое сопоставление решений разными школами одних и тех же философских вопросов.

Если в задачу более ранних компендиумов, таких, как "Шад-даршана-самуччая" или "Сарва-даршана-сиддханта-санг-раха", входило только краткое перечисление основных "догматов" школ, то СДС подробно излагает их доктрины по их оригиналам.

Изложение представлено в единстве авторского и цитируемого текста (краткие отрывки из главных сочинений рассматриваемой системы и из литературы шрути и смрити в главах, посвященных "ортодоксальным" даршанам). Чаще всего цитата призвана подтвердить изложение автора (тогда она завершает его). Реже Мадхава выступает как обычный комментатор цитируемого отрывка (см. главу о санкхье, § 1-2).

Текстом санкхьи, учение которой излагается в СДС, является "Санкхья-карика" (далее – СК), которая вместе со своими комментариями и образует "классическую" санкхью⁵. СК, написанная Ишваракришной в IV-V вв., является самым ранним из полностью сохранившихся текстов даршаны и кратко – в 73 стихах (кариках) – обобщает основные ее доктрины.

В учение СК входят 60 традиционных топиков санкхьи,

которые, согласно Ишваракришне, содержались в предшествующем ему тексте ("Наититантра"), до нас не дошедшем. Комментатор СК Вачаспати Мишра делит их на 10 основных: 1 - существование пуруши и пракрити, 2 - единственность последней, 3 - существование ее как объекта познания, 4 - отличность ее от пуруши, 5 - подчиненность ее его интересам, 6 - множественность пуруши, 7 - разъединение его с пракрити, 8 - его соединение с нею, 9 - особый способ существования тела после "освобождения" (*vesavṛtti*), 10 - бездеятельность пуруши - и 50 дополнительных, в которые входят 5 видов заблуждения, 28 дефектов органов познания, чувств и действий, 9 состояний "удовлетворенности" (*tustī*) и 8 - "достижений" (*siddhi*)⁶.

На СК было составлено порядка десятка комментариев. Один из важнейших и самый известный - "Санкхья-таттва-каууди" ("Луный свет истины санкхьи") (далее - В) знаменитого философа Вачаспати Мишры, жившего в IX в. н.э., комментировавшего также тексты всех пяти классических даршан, за исключением вайшеники. В § I главы о санкхье Мадхава прямо ссылается на него.

В эту работу мы включили полный перевод главы, посвященной санкхье, и все отрывки из других глав, в которых представлены ее доктрины. Не включены цитата и комментарий ее из СК (стих 7) в главе о философии Мадхавы, так как в этом случае СК просто цитируется, а не используется как источник, выражающий определенное учение школы, и очень длительная и подробная полемика с санкхьей в главе об адвайте, представляющая интерес скорее для исследования философии Шанкары, чем самой санкхьи (см. примеч. 3).

Нами переводы из СДС основаны в первую очередь на издании этого текста В.Ш.Абхьянкаром, составившим на него первый санскритский комментарий и исправившим многие недочеты предшествующих изданий (*"Sarva-darśana-saṅgraha of Sāyana-Mādhava, ed. ... by the late V.Sh.Abhyankar". Poona, 1951*). Мы также пользовались изданием *"Śrīmadmādhavācāryapraṇītaḥ sarva-darśana-saṅgraha"* (Poona, 1966). Введенное нами деление текста главы о санкхье на параграфы

оправдано тем, что в каждом из них представлена законченная тема.

Пояснения к переводу главы "Система санкхьи"

§ 1. Комментирует СК стих 3 и использует для своего изложения стихи 3, 22, 24-27, в которых представлена онтология санкхьи как формально-логическое определение субстанций по их качествам, отличие практики (источника всего материального мира и любой интеллектуально-психической активности космоса) от пуруши (духа как чистого субъекта), т.е. топик 4 (см. выше).

Поскольку в санкхье макрокосмический уровень описания мира находится в очень последовательном соответствии с рассмотрением субъекта, то "космология" (учение о возникновении мировых субстанций) совпадает с "психологией" (учением об органах познания, чувств и действий).

Определение субстанций дается путем введения формальных признаков: верхней границей мира санкхьи является начало, которое только производит другие субстанции, не будучи само произведенным, а нижней границей - "непроизводящее и непроизведенное". При этом указывается принцип, исходя из которого можно судить о наличии в любой субстанции этого определяющего атрибута - быть *prakṛti* (см. примеч. 8): способность производить качественно отличное. Этот же принцип позволяет выявить отличие духа от всего, что связано с пракрити; для того чтобы подчеркнуть этот контраст, Мадхава говорит о "непроизводительности" пуруши, которая в отличие от "непроизводительности" рассматриваемых непосредственно перед ним других 16 субстанций связана с тем, что он вообще вне всякого действия (ср. определение как "стоящего на вершине").

Систематичность изложения Мадхавы (которое ведется в рамках комментирования СК 3) - "космология" комментирует "онтологию" - дополняется тем, что после классификации субстанций и объяснения ее указываются средства их познания - намечается будущее исследование Мадхавой природы описанных субстанций и их связи.

Интерпретация различных аспектов определения пракрити, а также принципа *prakṛti* и описание возникновения материальных первоэлементов из танматр заимствованы у В.

§ 2. Посвящен только одной карике, а именно 9-й, содержащей логическое обоснование паринама-вады (см. примеч. 7) – учения о "саткарья-ваде", заложенности следствия в причине в непроявленном виде.

Если в § 1 просто указывается порядок происхождения различных субстанций от пракрити, то здесь обнаруживается, что их общее происхождение объясняется тем, что они уже изначально были заложены и выступают, собственно, как многообразие ее форм, а не как самостоятельные элементы мира. Таким образом, можно говорить об одной пракрити в двух состояниях – проявленном и непроявленном, что и составляет сущность эволюции в философии санкхьи. Так § 2 объясняет смысл § 1.

Аргументы, обосновывающие саткарья-ваду, приводятся в следующем порядке: 1 – от причины к следствию – указывает, что инструментальная причина не может реализовать того, что в причине не было заложено; 2–4 – от следствия к причине – показывает, как требование связи следствия с конкретной причиной ведет к признанию его предшествующего существования; 5 – касается уже не механизма выявления изначально существующего следствия, а самого принципа понимания причины и следствия как разных состояний о д – н о й вещи.

§ 2 завершается (и в этом его смысл) тем, что вышеприведенное наличие следствия в причине, доказанное на примере конкретных вещей, сохраняет свою силу и для космической эволюции, изложенной в § 1, путем указанного в карике 4 "вывода", а именно вывода по аналогии "саманья-то-дриштам" (одна из трех форм вывода, принятая как в ньяйе, так и в санкхье, о его применении именно к этому случаю – СК 6).

Композиционно в § 2, как и у В, карика 9 комментируется полемически. При этом полемика не совпадает с изложением пунктов СК 9, так как аргументы, приводимые в

этом стихе, направлены только против найяиков, а точка зрения буддистов отвергается сразу как наиболее неприемлемая для санкхьяйиков.

Вся аргументация § 2, за исключением опровержения буддистов, является сокращением комментария В к СК 9.

§ 8. Охватывает по содержанию положения СК 10-16, содержащих важнейшую концепцию санкхьи, первые топикки — о существовании пракрити и ее единственности (см. выше). При этом вначале вводится новое определение вещей через их способность вызывать три вида отношения к ним, а затем впервые определяется пракрити как их причина — излагается знаменитая концепция трех гун.

Последнее положение § 2 утверждало, что, зная природу следствия, можно, основываясь на учении санкхьи о причинности, выявить причину. § 8 непосредственно развивает эту мысль, характеризуя причину трехгунных вещей как сами три гуны в определенном состоянии (ср. определение пракрити в § 1).

Если до этого были опровергнуты противники учения о пракрити как причины мира, отрицавшие возможность нахождения всех следствий в одном первоначале, то теперь на основании признания саткарья-вады ликвидируется последнее "препятствие" — теория адвайты о том, что вся совокупность следствий заключается в чистом сознании — брахмане — или, с точки зрения санкхьяйиков, что одно качество содержится в двух совершенно разных вещах (ср. об аргументе 5 в пояснении к § 2). В этой полемике с ведантистами используются все те средства доказательства, о которых говорилось в § 1: первый аргумент отражает простое наблюдение вещей (в какой-то мере соответствующее чувственному восприятию), следующий аргумент — развернутый силлогизм — соответствует выводу и, наконец, обращение к упанишаде — достоверному свидетельству.

Первый аргумент и силлогизм, а также пример с женщиной заимствованы у В, пример с горшком и объяснение слова *molā* представляются принадлежащими самому Мадхаве. Интерпретация приведенного отрывка из "Шветашватара упанишад" в духе теории гун является общепризнанной в санк-

хье, хотя и отвергается ведантистами (см. главу об адвайте в СДС).

§ 4. Включает положения СК 56-58 и 60, в которых показано, что описанный выше эволюционный процесс осуществлялся пракрити "бескорыстно", ради цели пуруши (топик 5 - см. выше).

В связи с этим выясняется новое ее качество наряду с трехгунностью, которое обнаружилось только теперь, - бессознательность как неразличение своих и чужих целей. С другой стороны, именно поэтому она не нуждается в надзоре высшего начала, которое как раз благодаря необходимости осознания своих целей и отстраняется от творения. Поэтому она выступает как первоначало и единственный источник деятельности - так вновь обосновывается положение § 1 о ней как о первой субстанции. Здесь же заканчивается и тема вступления: устраняется последнее препятствие для признания паринама-вады - необходимость разумного агента творения.

Возражение противника и опровержение его заимствованы из комментария В к СК 57 в сокращенном виде.

§ 5. Включает положение СК 21, посвященное причине соединения пракрити и пуруши (топик 8), а также 59 и 61, в которых говорится об окончании деятельности пракрити, выполнившей свое предназначение (топик 7). Мадхава ограничивает этим свое изложение и не касается эсхатологии - описания состояния освобожденного пуруши, так как его интересует только деятельность пракрити и ее окончание.

Систематичность Мадхавы проявляется здесь в самой высокой степени: только после описания эволюции первой субстанции он объясняет причину этой эволюции (сознательно нарушая в своем изложении композицию СК) и одновременно завершения ее. Начало и конец деятельности пракрити связаны с пурушей как действующей и в то же время целевой причиной, выражаясь языком классической европейской философии. Телеологическое обоснование эволюции представляет собой новый уровень объяснения по сравнению с каузальным: ранее выяснялось, как она осуществлялась, а теперь - для чего.

§ 5 позволяет вернуться к "исходному положению" субстанций мира, описанным в § 1, и понять его не как исходное, но как результат определенного процесса – соединения двух первоначал; таким образом, круг изложения замыкается.

Необходимо иметь в виду, что указание начала и конца эволюции пракрити не означает ее конечность: пракрити безначальна и поэтому бесконечна. Об окончании ее деятельности можно говорить только в смысле ее взаимодействия с одним пурушей, а не со всеми вместе.

Сравнение двух первоначал со слепым и хромым заимствовано из комментария Гаудапады на СК, объяснение причины стремления пуруши к освобождению – из В.

Глава "Система санкхьи"

Вступление

"Но как почитать виварта-ваду после того, как санкхьянки, готовые представить ей возражения, провозгласили паринама-ваду⁷?! " – так они сами заявляют.

§ 1

Сжато их учение можно характеризовать как такое, в котором допускаются четыре вида вещей. Один из них – только производящее (*prakṛti*), другой – и производящее и произведенное, третий – только произведенное (*vikṛti*), четвертый – непроизводящее и непроизведенное.

При этом только производящее, означаемое словом "прадхана", есть корень-пракрити и не является произведенным из чего-либо⁸. "Пракрити" происходит по этимологии от глагола "производить" и означает состояние равновесия гун саттвы, раджаса и тамаса. Сказано ведь: "Корень-пракрити – непроизведенное" (СК 3); она и корень и производящее, поэтому "корень-пракрити". Она – корень

всей совокупности следствий, начиная с махата, и нет ничего, что было бы корнем по отношению к ней, — иначе будет бесконечный регресс. При этом не следует возражать: "В данном случае регресса нет, как его нет и в серии семя-росток", ибо такое возражение было бы необоснованным⁹.

И производящее и произведенное — махат, аханкара и "тонкие" элементы, ибо сказано: "Производящих-произведенных — семь, начиная с махата" (СК 3). Смысл этого: семь субстанций, начиная с махата, будучи производящими, являются, в свою очередь, и произведенными, т.е. производящими-произведенными. Так, субстанция махат, обозначаемая как "внутренний орган", — производитель аханкары и она же — произведенное корня-пракрити¹⁰. Также субстанция аханкара, по-другому именуемая "Примысливание себя"¹¹, — продукт махата и производитель пяти "тонких" элементов, когда в нем доминирует тамас. И тот же аханкара, когда в нем доминирует саттва, — производитель одиннадцати способностей, из которых способности чувств называются: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; способности действия — речь, манипуляции, ходьба, выделение и размножение, а орган, сопричастный природе обеих групп, — манас. Не "излишен" и раджас, являющийся причиной обеих групп, ибо обеспечивает само действие, необходимое для их порождения. Сказано ведь Ишваракришной: "Примысливание себя" — это аханкара, из него — двойное творение: группа одиннадцати способностей пяти "тонких" элементов. Из аханкары, называемого "превращающимся", возникает саттвичная группа одиннадцати, из него же, называемого "началом вещей"¹², — тамасичные "тонкие" элементы, оба творения — от раджаса. Способности чувств называются: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; речь, манипуляции, ходьба, выделение и размножение называются способностями действия; сопричастен к обеим группам из-за сходства манас, орган мышления" (СК 24–27). Подробнее об этом — в "Таттвакау-муди" учителя Вачаспати.

Только произведенное — пять "грубых" элементов (*mahā-bhūtāni*), начиная с "афира"¹³ и одиннадцати способностей.

Сказано ведь: "Только произведенных – шестнадцать" (СК 3). Смысл этого: имеется группа, в которую выделены шестнадцать субстанций, они – произведенные, не являющиеся производящими. Хотя такие вещи, как земля, и производят такие, как коровы и горшки, последние, однако, не отличаются от них по своей сущности, поэтому первые не являются их "производителями". А здесь под словом "производящий" подразумевается то, что имеет способность производить сущностно от него отличное. Ввиду же сходства таких вещей, как земля, с такими, как коровы и горшки, по массовости и воспринимаемости органами чувств у них нет существенного различия. "Грубые" элементы, начиная с "эфира", обладающие соответственно одним, двумя, тремя, четырьмя и пятью качествами, порождены "тонкими" элементами: звуком, осязанием, формой, вкусом, запахом, когда последующие среди них соединяются с предыдущими¹⁴. О творении органов сказано выше. Сказано ведь: "Из пракрыти возник мауит, из него – аханкара, из того – группа шестнадцати, а из пяти, входящих в нее, – пять "грубых" элементов" (СК 22).

То, чем нельзя приписать ни одно из двух определений, – пуруша. Ибо сказано: "Не-производитель, не-производимый – пуруша" (СК 3). Смысл этого: пуруша, "стоящий на вершине"¹⁵, вечный, неизменяющийся, не является производителем или произведенным из чего-либо.

Для суждения об этих двадцати пяти субстанциях принимаются три средства познания. Ибо сказано: "Восприятие, вывод и достоверное свидетельство предпочитают как тройственное средство познания, так как они заключают в себе все, что содержится в остальных. Предмет же познания утверждается средством познания" (СК 4).

§ 2

По вопросу о связи следствия с причиной имеются четыре непримиримые точки зрения. Буддисты заявляют, что сущее возникает из не-сущего. Согласно найяикам и дру-

гим, из сущего возникает не-сущее. По учению ведантистов, совокупность следствий выступает как нечто призрачное по отношению к причине как сущему, а не реальное. Согласно же санкхьяикам, из сущего возникает сущее¹⁶.

При этом точка зрения, согласно которой сущее возникает из не-сущего, является безосновательной, ибо невозможно приписать свойства причинности тому, что лишено признаков, как заячьим рога, и утверждать тождество пустого и непустого.

Неверно также утверждение, что из сущего возникает не-сущее, ибо не могут возникнуть признаки, связанные с существованием у того, что не существовало до действия инструментальной причины, как заячьим рога. Ведь даже искуснейший не может превратить синее в желтое. Возражение же "Ну а если у кувшина допустить два качества - существование и несуществование?" - было бы некорректным ввиду необходимости существования самой вещи, ибо утверждение: "Имеется такое-то качество у несуществующей вещи" - противоречило бы самому словоупотреблению. Поэтому следствие должно существовать и до действия инструментальной причины¹⁷, ибо проявляется только то, что существовало, как масло в сезамовых зернах, когда их выжимают, или молоко у коровы, когда ее доят. О том же, что в своей причине не существовало, ничего подобного сказать нельзя.

Более того, причина как породитель следствия либо должна быть связана с ним, либо нет. В первом случае приходим к существованию в ней следствия. Ведь только между двумя существующими вещами может быть связь - таков закон. Во втором случае все следствия возникли бы из чего угодно, ибо если нет связи, то безразлично из чего. Так ведь сказал учитель санкхьяиков: "Если бы следствия не существовали [ранее], у них не было бы связи с причинами, которые могут относиться только к существующему. Желавший возникновения несвязного не найдет порядка"¹⁸.

Возражение же: "Причина, даже не связанная со следствием, породит именно то, возможность чего в нем заложена. А возможность выводится из наличия самого следствия" - не удовлетворит. Ибо нельзя будет выяснить, име-

ется ли в сезамовых зернах возможность появления сезамового масла, когда его нет, ибо снова встанет дилемма о связности.

Также из-за отсутствия различия между причиной и следствием следствие не существует отдельно от причины. Ведь ткань от ниток не отлична, так как она есть их качество. Нельзя сказать: это — одно, а это — другое, как корова и лошадь. Ведь ткань — их качество, поэтому она не есть другая вещь. Возражение: "Тогда пусть нитки сами по себе выполняют функцию одевания" — отвергается, ибо они осуществляют деятельность, направленную на выполнение функции одевания в проявленном состоянии — ткани, когда они выступают в другой форме. Как члены черепахи, уйдя внутрь, скрываются, а выйдя наружу, выявляются, так же выявляются и такие вещи, как ткани, причина которых — нитки, или, как говорят о них, возникают. Когда же они находятся в скрытом виде, о них говорят как о несуществующих. Но неверно, что несуществующее может возникнуть или существующее погибнуть. Как сказано в "Бхагавадгите": "Нет бытия у несуществующего и небытия у существующего" (II, 16).

Отсюда, исходя из следствия, можно путем вывода заключить о прадхане как о причине. Как сказано: "Ввиду невозможности произвести то, чего не было, наличия связи с причинами"¹⁹, невозможности возникновения всего из всего ввиду того, что вещь производит только то, на что она способна, и наличия природы причины в следствии выводится [предыдущее] существование следствия" (СК 9).

§ 3

Неверно также, что из сущего брахмана возникает мир как иллюзорный, ибо нет противоречия в противоположном взгляде, так же как невозможно приписать отношение "субъект-предикат" сознанию и бессознательному ввиду отсутствия у них сходства, как у золота и жемчуга.

Поэтому, если сущность мира выражается через отноше-

ния счастья, несчастья и безразличия, то они и образуют его причину. Имеет место силлогизм: вся совокупность бытия имеет причину, включающую в себя счастье-несчастье-безразличие, ввиду того что неотделима от них. Ведь что от чего неотделимо, то оно и имеет в качестве причины, как золотые ожерелья, неотделимые от золота, имеют его в качестве причины. Так и в этом случае. При этом то, что имеет природу счастья, соответствует саттве в причине мира, несчастья - раджасу, безразличия - тамасу, - так заключаем о трехгунной природе причины. Все воспринимается как связанное с тремя гунами. Например, Майтра, муж Сатьявати, испытывает к ней более чем к другим женам радость, так как по отношению к нему у нее обнаруживается гуна саттва; ее сожжены - страдание, так как по отношению к ним у нее обнаруживается гуна раджас. А Чайтра, женой которого она не является, испытывает к ней безразличие, так как по отношению к нему у нее обнаруживается гуна тамас. Равным образом полученный кувшин приносит радость, отнятый - огорчает, а для того, кому не нужен, он посторонний предмет²⁰. Отношение же к предмету как к постороннему называется безразличием, ибо слово "безразличие" (*moha*) образуется от глагола, имеющего смысл "быть оцепеневшим в состоянии обморока", так как в состоянии безразличия деятельность ума не возникает. Поэтому вся совокупность бытия, имеющая природу счастья-несчастья-безразличия, определяется как имеющая трехгунную прадхану своей причиной²¹. Так говорится в "Шветашватара-упанишаде": "Один нерожденный наслаждается с нерожденной, красно-бело-черной, порождающей многочисленное себе подобное потомство, возлежа с ней рядом, другой оставляет ее, вкусившую наслаждение" (Шв.уп. IV,5). Здесь слова "красная", "белая", "черная", сходные по значению со словами "окрашивание", "проявление" и "сокрытие", служат объяснением трех гун: раджаса, саттвы и тамаса.

§ 4

Возражение: "Но ведь прадхана, бессознательная и сознанием не управляемая, не может участвовать в порождении следствий, начиная с махата²², поэтому у нее должен быть какой-нибудь разумный руководитель, и в качестве такого надо принять всезнающего Верховного владыку (*parameśvara*)" — неудовлетворительно. Ибо прадхана, даже бессознательная, осуществляет деятельность в силу стоящей перед ней задачи. Ведь известны примеры, когда что-то бессознательное и сознанием не управляемое действует ради человеческих целей. Как молоко ради выращивания ребенка или как бессознательная вода для нужд людей, так и бессознательная пракрити может действовать ради освобождения пुरुши. Так ведь сказано: "Как рост теленка — мотив деятельности бессознательного молока, так освобождение пुरुши — мотив деятельности прадханы" (СК 57).

Громкое же заявление тех, кто учит о существовании Верховного владыки: "Верховный владыка действует из сострадания" — совершенно сводится на нет дилеммой: действует в таком случае Верховный владыка до творения или после него? В первом случае желание избавить души от страдания не может возникнуть, ибо они не могут испытывать его из-за отсутствия у них тел и прочего. Во втором случае порочный круг: творение обуславливается состраданием, а сострадание — творением.

Отсюда следует, что эволюция даже бессознательной и сознанием не управляемой прадханы в виде махата и других начал направлена для осуществления целей пुरुши и имеет причиной соединение с ним.

§ 5

Как вблизи даже неподвижного магнита железо начинает двигаться, так с близостью бездеятельного пुरुши связана активность пракрити. Связь прадханы с пुरुшей вызвана взаимной нуждой, как у слепого с хромым. Практи, как

то, что вос-принимается, нуждается в пуруше для того, чтобы быть воспринятой²³. Пуруша же, не постигая различия между собой и махатом, когда тень последнего падает на него, хочет устранить три страдания, пребывающие в нем, и поэтому нуждается в освобождении²⁴. Но это осуществляется осознанием отличия пуруши от прадханы²⁵ и без последней невозможно — так пуруша нуждается в прадхане для своего освобождения. Допустим, слепой и хромой ушли в дорогу с караваном, но волею судьбы, отбившись от него из-за наводнения, туда-сюда бродят и, преисполненные страха, случайно встречаются. При этом слепой сажает себе на плечи хромого и благодаря тому, что хромой видит дорогу, попадает в желанное место, так же как и хромой, сидящий у него на плечах. Так и мировое творение осуществляется взаимной нуждой прадханы и пуруши. Как сказано: "Ради того, чтобы прадхана была вос-принята, а пуруша освобожден, осуществляется соединение обоих, подобно союзу слепого с хромым. Творение мира осуществляется этим соединением" (СК 21).

Допустим, цель пуруши есть причина деятельности прадханы. Но как эта деятельность прекращается? Об этом говорится так: как неверная жена уже не вернется к мужу после того, как обнаружены ее грехи, или как танцовщица удаляется после того, как она выполнила свое предназначение, так и пракрити. Как сказано: "Как танцовщица, показав себя публике, прекращает свой танец, так и пракрити, показав себя пуруше, оставляет его" (СК 59).

Так изложено учение приверженцев основателя "атеистической" (*nirīśvara*) санкхьи Капилы.

Из главы "Система майва"²⁶

И неверно, что она (душа) бездейственна, как считают санкхьяики. Ибо, согласно шрути, после того как она вырвана из уз, у нее обнаруживается природа Шивы как сознания, имеющего форму вечного, непрезойденного видения-действия. Так сказано превосходным Мригендрой²⁷:

"Согласно шрути, после уз – состояние Шивы.

Это есть сознание, имеющее природу видения-действия, всегда в себе пребывающее. Поэтому, после того как наступает освобождение, наступает, согласно шрути, все-видение (обращенность во все стороны)".

Из главы "Система ньяя"

В учении, именуемом санхьей, освобождение также означает уничтожение страдания²⁸, но как установление пуруши в своем (истинном) положении после прекращения деятельности пракрити, когда достигнуто знание об их различии. Остается выяснить, где обнаруживается это знание – в пуруше или в пракрити. Оно не может быть в пуруше, ибо это противоречит его определению как "стоящего на вершине"²⁹, но и не в пракрити ввиду ее бессознательности. Кроме того, спрашивается, изначально ли активна пракрити? В первом случае освобождения не будет, ибо она по своей природе остановиться не может. Во втором случае весь мир однажды разрушится³⁰.

Из главы "Система миманса"

(Речь идет о возможности доказательства безусловной авторитетности Вед.)

Сказано ведь: "Санхьяики 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"³¹.

Ознакомление с изложением учения "классической" санхьи в трактате Мадхавы позволяет сделать некоторые общие выводы, существенные для понимания этой философской системы и значения ее отражения в СДС.

1. СДС является адекватным изложением СК, строго опирающимся на ее текст. О том, насколько Мадхава пытается адаптироваться к традициям санхьи, свидетельствует, что глава о санхье включает шесть из десяти главных топиков ее учения: существование пуруши и пракрити, единственность последней, подчиненность ее целям пуруши, их отличие один от другого, соединение и разъединение. В ней следующим образом представлено содержание СК: подробно комментируются карики 3 и 9, цитируются - 4, 21, 24-27, 57 и 59, охватываются по содержанию - 10-16, 56, 58, 60-61. Более того, изложение опирается на комментарий В, которому оно следует часто буквально.

2. Самостоятельное же значение изложения Мадхавы заключается в его чрезвычайно удачной попытке раскрыть логику развития концепции пракрити, чему и посвящена вся глава о санхье и что было бы невозможно в рамках обычного комментария к тексту.

Для этого Мадхава вначале описывает пракрити с точки зрения одного формального признака как первую субстанцию, порождающую другие (§ 1); далее он выявляет механизм ее эволюции и позволяет понять, что речь шла не о множестве начал, а только об одном в его "проявленном" виде (§ 2); если обратиться к тому, как функционируют все вещи (одушевленные и неодушевленные) - пракрити - их источник определяется как единство трех гуи (§ 3); поскольку выяснен механизм ее эволюции и определен ее характер как источника и агента определенного действия, возникает необходимость выявить мотив ее деятельности - выясняется ее подчиненная, "бескорыстная" природа (§ 4); только теперь можно узнать конкретно поставленную перед ней цель, которая оказывается для нее и движущей причиной и осуществление которой означает конец ее деятельности (§ 5). Такому содержанию главы полностью соответствует форма изложения - последующие параграфы комментируют определенные положения и общий смысл § 1, а заключительная часть изложения позволяет вернуться к его началу.

3. Глава о санхье дает в некотором роде и систематизацию познания пракрити в философии санхьи. С одной

стороны, указываются средства ее познания — главная роль здесь отводится "абстрактному" выводу по аналогии, в то время как восприятие и свидетельство шрути играют подчиненную роль. С другой стороны, показано, как знание о шракрити достигается путем отрицания всех противоречащих санкхье теорий (каузальных и темстической, § 2-4), поэтому, начиная со вступления и кончая завершением § 3, проводится опровержение ведантистской концепции вивартавады, при котором полемика с другими системами философии играет подчиненную роль.

4. Главы о других системах указывают весьма важные и сложные для понимания философии "классической" санкхьи проблемы, вызывавшие постоянную критику ее противников, прежде всего вопросы о природе пуруши и локализации "различительного знания". С целью сопоставления философских учений Мадхава демонстрирует как одно и то же положение школы выглядит с точки зрения ее адептов и ее противников.

5. Анализ данных СДС об учении санкхьи позволяет полнее и точнее очертить основные проблемы, выдвигавшиеся этой философской системой, сыгравшей огромную роль в общем развитии философской мысли древней и раннесредневековой Индии. Изучение структуры текстов санкхьи дает возможность уяснить место ее в ряду других древнеиндийских философских течений, ее связь и радикальные расхождения с ними и позволяет более четко разграничить различные течения в эволюции этой системы.

Примечания

¹ СДС известна еще индологам начала XIX в. Полный перевод текста был осуществлен в 70-е годы прошлого века Коуэллом и Гау — *The Sarva-darśana-samgraha or review of the different systems of hindu philosophy by Mādhava Āchārya. Transl. by E.B.Cowell and A.E.Cough. Varanasi-I, 1969 (6th ed.)*. Кроме того, первые девять глав (до вайшешики) перевел П.Дойссен в третьей части первого тома "Всеобщей истории философии"; имеются и переводы отдельных глав, выполненные индологами разных стран. На русский язык Н.П.Аникиевым переведена глава о локаятиках ("Антология мировой философии". Т. I. Ч. I. М., 1969).

² Самым ранним из известных нам компендиумов является краткий стихотворный трактат джайнского философа Харибхадры (УП в.) "Над-даршана-самуччая" (перевод на русский язык сделан Н.П.Аникеевым в том же издании), на который много позже был составлен известный комментарий "Таттва-рахасья-дипика" Гунаратны. Джайнское сочинение (анонимное) "Сарва-сиддханта-праवेशа", как, вероятно, и недостоверно приписываемый Нанкаре стихотворный трактат "Сарва-даршана-сиддханта-санграха", были написаны до XI-XII вв. Время составления анонимной (вероятно, ведантистской) "Сарва-мата-санграхи", посвященной в основном теории познания различных школ и "Над-даршана-сиддханта-санграхи" джайна Рамабхадры, неизвестно. Небольшой трактат джайнского философа Радханекхари, единовременный компендиуму Харибхадры, относится к XIV в. Единственный относительно известный компендиум, относящийся к более позднему времени, - "Прастхана-бхеда", крайне краткое изложение ведантиста Мадхусуданы Сарасвати, жившего, вероятно, в XVII в. (перевод в первой части первого тома "Всеобщей истории философии" П.Дейссена). Подробнее о компендиумах см.: *M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Lpz., 1902-1922, Bd 3, c. 419-421*; а также С.Р а д х а к р и н а Н. Индийская философия. Т. I. М., 1956, с. 45.

³ Глава о Нанкаре, самая объемная, включается только в издания СДС начиная с 1906 г. Так, в рукописи, с которой был сделан полный перевод, после изложения Йоги говорится: "Система Нанкары, жемчужина в венце всех систем, следующая здесь по порядку, изложена нами в другом месте и здесь не рассматривается (см.: *The Sarva-darśana-saṅgraha...*, transl. by E.B.Cowell and A.E. Gough, c. 273). Кроме того, глава начинается с критики не непосредственно предшествующей ей Йоги, а санкхьи, чем нарушается структура текста. Эта полемика ведется буквально с каждым положением из главы о санкхье, начиная с § 3, что также нехарактерно для других глав.

⁴ Такой же порядок изложения в ведантистской "Сарва-даршана-сиддханта-санграхе": локаята, джайнизм, буддизм (четыре школы), вайшешика, нъяя, миманса (две школы), санкхья, йога, философия "Махабхараты" и веданта. Ближе к этому расположено и в "Сарва-мата-санграхе".

⁵ Под "ранней санкхьей" подразумевается учение санкхьи главным образом в упанишадах и "Махабхарате", под поздней - развитие школы после СК, в основном в "Санкхья-сутрах" и в комментариях на них Виджняна Бхикшу.

⁶ Вачаспати Мишра приводит это перечисление предметов учения санкхьи как цитату из трактата "Уадха-варттика", о времени и авторстве которого имеются самые противоречивые мнения, как и о самом характере сочинения. Имеется и другая классификация 60 стихов, но она менее авторитетна.

⁷ Паринама-вада - учение о трансформации пракрити в феномен "проявленного" мира - одно из важнейших учений санкхьи, которому и посвящено все изложение Мадхавы. Виварта-вада - учение адвайты об иллюзорном превращении единственной и единичной реальности, брахмана, в многообразие внешнего мира. Полемическое обращение санкхьяйиков относится к представителям школы грамматистов (рассматриваемой в предыдущей главе), выразивших взгляд виварта-вады.

⁸ Игра слов; *prakṛti* означает и производительную силу вообще, порождающую новые субстанции, и самую первую субстанцию.

⁹ Согласно комментарию Абхьянकारа, здесь имеется в виду, что данный регресс не то же самое, что серия "семя-росток", поскольку во втором случае оба члена прогрессии являются попеременно как причинами, так и следствиями, а здесь выясняется причина всех вещей ("*Sarva-darśana-saṅgraha of Śaṅkara-Mādhava ...*", с. 316-317). Действительно, в данном случае каждый следующий член прогрессии должен был бы как причина включать в себя предшествующие, и поэтому допущение бесконечного регресса подрывает веру в единство и порядок, который воплощает в себе пракрити. Эта необходимость остановиться на чем-то последнем, важнейший принцип метафизики санкхьи, напоминает положение Аристотеля о невозможности беспредельных начал мира и бесконечной эволюции. Очень сходным с обоснованием пракрити как "корня всей совокупности следствий" представляется его рассуждение о том, что причина какого-то качества в других вещах (как огонь - тепла) не может само иметь что-то в качестве своей причины (А р и с' т о - т е л ь. Метафизика, 993в20 - 994в5).

¹⁰ Все три указанные здесь субстанции - буддхи (махат), аханкара и манас, - включающие в себя всю волевою и интеллектуальную деятельность, образуют, по СК, "внутренний орган", а не только первая из них, как пишет Мадхав.

¹¹ Мы даем буквальный перевод термина *abhi-māna*, который и в СК выступает как синоним *ahaṅkāra*. Каждый из трех "внутренних органов" познания выполняет определенную функцию. Манас превращает неопределенную информацию о предмете, получаемую от органов чувств, в точный образ. Буддхи (махат) воплощает всю

собственно интеллектуальную деятельность субъекта, а также его способность принимать решение, исходя из полученной информации. Но эта способность невозможна без того, чтобы субъект как-то не связывал себя с объектом, не включал себя в определенную ситуацию, что и осуществляется благодаря наличию способности аханкара.

12 В оригинале: *Sāttvika ekādeśakakāṣṭha pravartate vāikṛtād ahaṃkāraḥ Bhūtādes tāmatrah sa tāmasas tājasaśc ubhayaṃ*.

13 В оригинале *viśvā* - букв. "пространство". Имеется в виду *ākāśa*, приблизительно соответствующий *quinta essentia* античной философии.

14 Под "тонкими" элементами, или танматрами, как коррелятами пяти "грубых" элементов понимаются те качества, которые воспринимаются в последних - в эфире, воздухе, огне, воде и земле. При этом каждый "грубый" элемент, по Вачаспати Мишре, включает в себя указанные качества в строгой последовательности. Так, эфиру присущ только звук, воздуху - звук и осязание, огню - эти качества плюс форма и т.д. Особенность танматр заключается в том, что они, являясь причиной восприятия в вещах их качеств, сами в обычном порядке не воспринимаются.

15 Мы даем буквальный перевод слова *kuta-stha* - "стоящий на вершине", в значении "твердый, неизменный" - устойчивый в философской литературе эпитет пуруши (см., например, отрывок из главы о ньяйе). Это же слово встречается дважды в "Бхагавадгите": в качестве одного из определений йога, достигшего совершенства (VI, 8), и "непреходящего" как скрытого начала мира (XII, 8). Вечность пуруши выражается в его неизменности и замкнутости в себе. В противоположность этому вечность пракрити заключается в безначальности и неиссякаемости ее энергии, направленной на изменение себя через порождение новых вещей.

16 В определении позиции буддистов отразилось то, что они отвергают причинность в обычном, реалистическом смысле, отрицая само наличие вещей, обладающих длительностью, в течение которой они могут производить другие вещи. Они рассматривают механизм причинности как последовательность мгновенных состояний, которые существуют только как условия порождения следующих, отличных от них (см.: *Th. Tscherbatsky. Buddhist Logic. Vol. I. Ch. 1-2. N.Y., 1962, с. 109, 122-123*). Для санхьянинов, считающих, что существует только вечное, такая позиция равносильна признанию возникновения чего-то из ничего. Сторонники ньяйи и вайшешики считали, в противоположность санхье, что если следствие

не является новой, а значит, другой вещью по отношению к причине, то даже при наличии между ними связи мы имеем дело не с двумя вещами, а только с одной, что сводит на нет саму причинно-следственную связь. Для санхьяников их позиция означает допущение появления того, чего раньше не было, что также противоречит их философии. О позиции ведантистов см. примеч. 7.

17 В обоих случаях мы так переводим термин *karaka-vyapara*, так как он точно соответствует этому понятию европейской философии. Коузал переводит его неточно — как "действие причины" и "действие порождающей причины" (*"The Sarva-darśana-saṅgraha..."*, с. 224).

18 Считается, что автор этого афоризма — древний философ Панчиникха.

19 Большинство комментаторов интерпретируют *upādāna-grahaṇāt* — "виду подборки материальных причин" в том смысле, что рис, например, получается только из рисовых зерен, а не от сезама. Мадхав следует интерпретации В, который дает более абстрактное значение: связь между следствием и причиной вообще.

20 В данном отрывке мы имеем полное развертывание смысла: доказываемое положение — *pratiṣṭhā* (вещи имеют причинной частью-несчастье-безразличие), аргумент — *hetu* (их неотделимость от этих состояний), пример — *udāhāraṇa* (как ожерелья неотделимы от золота), применение к данному случаю — *upalauḥa* ("так и в этом случае"). Заключение вывода — *nigamaṇa* ("так заключаем о трехгунной природе причины") осуществляется путем "перевода" трех указанных состояний в три гуны: счастье соответствует саттве и т.д. Само же наличие этих состояний в вещах доказывается примерами женщины и горшка.

21 Согласно санхье, любая вещь определяется тем, как она действует (ср. определение субстанций в § I). Указанная в примере женщина характеризуется тем, что она является причиной трех вышеуказанных состояний для других людей, которые, в свою очередь, оказывают такое же воздействие на следующих, и т.д. Последним звеном в этой цепочке является то начало живых существ, которое, по видимости испытывая эти состояния (глава о санхье, см. § 5), не является уже причиной их возникновения ни в чем другом, а именно пурума.

22 Возражение полемически заостряется тем, что уже первое порождение "бессознательной" пракрити — махат (буддхи) — обобщает в себе всю интеллектуально-волевою активность мира.

23 Под "вос-приятием", "потреблением" (корень: *bhuj*) подразумевается не только интеллектуальное постижение, но и пользование всеми результатами деятельности пракрити пурушей как чистым сознанием. Именно в значении объекта для "Я" пракрити выступает как бессознательное.

24 Три страдания: по внутренним причинам (*adhyātmika*), от живых существ вообще (*adhibhāutika*), от сверхъестественных существ (*adhidaivika*).

25 Ср. в отрывке из главы о ньяйе критику санхьи по вопросу о том, кто является субъектом понимания этого различия.

26 Найва — одна из самых значительных даршан шиваизма — является как философская система некоторым синтезом идей санхьи (поскольку она признает ее эволюционную схему и три гуны, хотя и с некоторыми отклонениями) и теистической веданты. Однако учение санхьи о пуруше ею отвергается. В трактате этой школы "Таттвасанграха" Садйоджйоти положение санхьи о бездеятельном пуруше (СК 19; 20) отвергается уже не ссылкой на авторитет, а логическим рассуждением, которое сводится прежде всего к тому, что неизвестен случай, чтобы тот, кто вкушает плоды действий, сам не действовал (стихи 15–17). См.: E. F. R a u w a l l - n e r. *Die philosophischen Systeme der Śaiva*. — "Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften. Heft 78". В., 1962, с. 8–20.

27 Имеется в виду текст "Мригендра-агама".

28 Имеется в виду, что санхьяники, как и сами найяники, считают освобождение не блаженством, а избавлением от страданий. И здесь, и в главе о найве санхьяники критикуются наряду с другими даршанами.

29 О качествах пуруши как "стоящего на вершине" см. примеч. 15.

30 В полемике найяников с санхьей, представленной в этом отрывке, содержатся некоторые передержки. Так, нет противоречия в том, что пракрити изначально активна и прекращает свою деятельность, ибо она ее прекращает не вообще, но только в отношении одного из пуруш, поэтому мир сразу разрушиться не может (см. пояснение к § 5).

31 Имеется в виду, что санхьяники считают самодостоверность критерием истины и отсутствие таковой — ложности в отличие, например, от найяников, согласно которым истинность и ошибочность чего-то могут быть установлены только опосредованным путем, через вывод.