

С. Л. Бурмистров

ФИЛОСОФИЯ СУРЕНДРАНАТХА ДАСГУПТЫ

УДК 1
ББК 87.3(0) + 86.33
Б90

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. Е. Лукьянов* (Институт Дальнего Востока РАН), д-р филос. наук, проф. *Е. П. Островская* (Институт восточных рукописей РАН), д-р филос. наук, проф. *И. И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский Государственный Университет).

Печатается по решению Научного Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований философского факультета Санкт-Петербургского Государственного Университета

Б90

Бурмистров С. Л. Философия Сурендранатха Дасгупты. – СПб.: Геликон Плюс, 2010. – 255 с.
ISBN 978-5-93682-638-2

В книге анализируется философское учение крупнейшего современного историка индийской философии Сурендранатха Дасгупты: рассматривается основная часть его учения – оригинальная концепция историко-философского процесса, которая сопоставляется с аналогичными концепциями ряда индийских и западных авторов, исследуются связи его философии с учениями западных философов (Г. В. Ф. Гегеля, итальянских неогегельянцев Дж. Джентиле и Б. Кроче, американского прагматиста У. Джеймса, неореалистов С. Александра и К. Ллойд Моргана), анализируется понимание Дасгуптой связей искусства с философией и его интерпретация сущности культуры как проявления единой творящей силы Брахмана.

Для философов, культурологов, востоковедов и всех, кто интересуется историей мировой философской мысли.

ББК 87.3(0) + 86.33

© С. Л. Бурмистров, 2010
© Геликон Плюс, 2010

ISBN 978-5-93682-638-2

ВВЕДЕНИЕ

При всем разнообразии философской проблематики, которая разрабатывается в самых разных системах, принадлежащих к различным культурам, основной темой философии является в конечном счете *самопонимание*, попытка определить свое место в мире и в жизни по отношению к Другому, к сравнительно абстрактной фигуре «человека вообще», божества или к абстрактному понятию о ценности (нравственной, научной, эстетической), которая усвоена человеком в процессе социализации и интернализации культурных представлений. Другой предстает перед человеком как вызов его самопониманию, привычному для него представлению о себе, и от индивида требуется при этом либо отказаться от такого изменения и уйти из коммуникативной ситуации с Другим, либо принять вызов и «переступить через себя»¹.

Что исследует историк философии? На первый взгляд ответ очевиден: философские учения прошлого в их связи друг с другом, с социокультурной ситуацией, с историей взаимодействий между разными культурами, странами или в рамках одной культуры (между субкультурами). Однако важно учитывать, что только в естественных науках сам факт проведения научных исследований и результатов их публикации никак не влияет на поведение изучаемых объектов, в гуманитарных же науках – философии, социологии, теории искусства и т. п. – и сам исследователь, и научная среда, к которой он принадлежит, являются элементами изучаемой им целостности, так что сам факт проведения исследования до известной степени изменяет изучаемый предмет. В очень глубокой концепции общества немецкого социолога Н. Лумана социология имеет в качестве предмета все общество, которым она порождена и частью которого остается, поэтому в процессе социологического исследования она не может не тематизировать и себя самое как компонент того целого, к которому принадлежит².

Такая тематизация себя самой неизбежно происходит и в процессе философствования. Философы рано или поздно задаются вопросом о том, каково прошлое их деятельности как культурного феномена, как развивалась философия, каково ее ближайшее (и, возможно, более отдаленное) будущее и какими законами управляется процесс ее развития. Историко-философское исследование оказывается процессом самоописания философии в пределах данной культуры. Естественно, это самописание может осуществляться разными способами, при помощи разных моделей. Р. Рорти попытался уложить все возможные жанры историографии философии в список из четырех элементов: 1) доксография – простой пересказ мнений философов, основанный на предположении, что во всех культурах и во все исторические эпохи сущность философии оставалась неизменной; 2) рациональная реконструкция – «наведение мостов» между древней и современной философией, когда прошлое

¹ Марков Б. В., Сухачев В. Ю. Понятие Чужого в компаративистских исследованиях // Рабочие тетради по компаративистике. Вып. 3: Сравнительные исследования в гуманитарных и психологических науках / Под ред. Л. А. Вербицкой и др. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001, с. 21.

² Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007, с. 88.

изображается как «предвосхищение» или «приближение» к тому, что *сейчас* считается философией; 3) историческая реконструкция, суть которой – понять, почему на те или иные философские вопросы (считающиеся универсальными, неотъемлемо присущими всякому философствованию) те или иные философы давали именно такие, а не другие ответы, с признанием самостоятельной ценности этих ответов, которые уже не считаются «подступами» или «предвосхищением» современности; 4) *Geistesgeschichte*, «история духа» – попытка понять, по каким причинам именно такие, а не другие проблемы оказались важными для древних философов, попытка показать историчность не только ответов, но и самих вопросов¹.

Таким образом, на первый план в историческом исследовании выходит само понятие историчности. Как в исследовании, например, политической или экономической истории, так и при написании работы по истории философии исследователь имеет перед собой, как правило, разрозненные факты, которые на первый взгляд ничем не объединены (разве что хронологической или географической близостью). Задача историка – не просто уловить связи между ними и глубинные каузальные отношения, но прежде всего – построить некоторый связный (как по хронологическим отношениям, так и по причинно-следственным) нарратив, повествование, в котором эти факты превратятся в осмысленную историю и могут быть в таком виде переданы дальше, следующим поколениям, так обеспечивая преемственность культуры. Историк философии, следовательно, занимаясь своими исследованиями, вольно или невольно воссоздает не только тот образ древней культуры, древней философии, который характерен для его времени, но и – вместе с ним – самого себя как личность. Он воспроизводит не просто представления о древности, но именно те представления, которые свойственны его собственному времени, его социальному слою, то есть неизбежно преломляет данные о прошлом через собственные – осознаваемые, а чаще неосознанные – интересы, представления о мире и месте в нем человека, о должном и недолжном, – словом, все те интеллектуальные установки, которые служат фоном всякого гуманитарного исследования.

История – это память, сеть воспоминаний, соединенных друг с другом различными отношениями. В концепции М. Хальбвакса «воспоминания делятся на два разряда: одни, социально санкционированные, интересующие не только данного индивида, но и все общество, затверживаются и передаются от одного члена общества к другому, а уже на основе этого социально-мемориального каркаса каждый индивид “припоминает или реконструирует” (т.е. строит по модели, заданной не прошлым, а нынешним обществом) все прочие свои воспоминания»². Сходным образом рассуждает и историк П. Хаттон: «Мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации»³. В общем, эти позиции достаточно близки друг

¹ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. – <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/rorty/r4.html>, 03.09.2008. Также см.: Юлиана Н. С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999, с. 234 – 237.

² Зенкин С. Н. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с франц. и вступ. статья С. Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007, с. 11.

³ Хаттон П. История как искусство памяти / Пер. с англ. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2003, с. 23. Курсив наш. – С. Б.

другу. В обоих случаях оправдывается известный афоризм: «История – это политика, опрокинутая в прошлое». Однако между этими позициями есть и принципиальное различие, которое я подчеркнул курсивом. П. Хаттон полагает, что в историческом исследовании ученый осознанно приспосабливается к нуждам современности, что он преднамеренно (хотя бы в какой-то степени) выбирает, как выстроить исследование, как именно понять прошлое, какую интерпретацию древности выбрать. У Хальбвакса же нет акцента на именно сознательный выбор: историк вполне может руководствоваться предпосылками, которые им самим не осознаются, и заниматься исследованиями, не рефлектируя по поводу их концептуальных оснований.

В связи с этим изучение *историко-философских* концепций представляет особый интерес: при этом появляется возможность выявить неотрефлексированные интеллектуальные предпосылки, глубинные психологические установки, которые побуждают, например, историка-марксиста видеть в истории общества классовую борьбу, а историка религиозно ориентированного – поиск человеком бога. Изучение этого предмета позволяет понять, как интерпретировались разными историками философии сами понятия философии, истории как процесса, философской рациональности, какие цели полагали эти мыслители существенными для философского исследования, какие движущие силы находили в историко-философском процессе, а главное – почему именно так понимались история, философия и пр. Иными словами, если вспомнить концепцию Рорти, это исследование поможет понять, почему разные историки выбирают именно тот, а не иной жанр историографии философии и что влияет на их выбор.

Однако недостаточно только уяснить себе особенности понимания историко-философского процесса в рамках одной цивилизации (хотя и это, бесспорно, важно). Можно гораздо лучше и полнее понять собственные неосознаваемые интеллектуальные предпосылки и даже предрассудки и, возможно, попытаться при необходимости их изменить, если мы поймем, каков неосознаваемый мировоззренческий субстрат других цивилизаций. Индия в этом плане представляет особенный интерес. Философский процесс в индийской цивилизации, как и, например, на Дальнем Востоке, очень долгое время развивался без сколько-нибудь заметного влияния философии стран Запада и имеет благодаря этому ряд особенностей, которые делают индийскую философию самобытной и позволяют увидеть те грани человеческой рациональности, которые, возможно, в западной цивилизации не раскрылись или раскрылись не полностью. Человек, принадлежащий к иной культуре, рассматривает ее историю иначе, чем мы, для него важны другие ее особенности, он склонен искать там не то, что увидит представитель цивилизации Запада, а то, что побуждает его видеть его собственная цивилизация в том ее состоянии, к которому она пришла в результате длительного своего развития. Индеец – историк индийской культуры является в той же мере порождением самой этой культуры, в какой мере европеец – порождение Запада, и его воззрения на историю индийской философии будут подчиняться тем же законам, что и сама эта философия как развивающаяся часть общей индийской культуры. По историко-философской концепции,

созданной представителем индийской цивилизации, можно увидеть принципиальные различия в мировоззрениях Запада и Индии и, опираясь на это знание, более осмысленно строить диалог между разными цивилизациями, лучше при этом понимая и свою собственную.

Представление о диалоге культур необходимо связано с самыми основными принципами философской компаративистики. Когда мы изучаем иную культуру, пытаясь приложить к ее явлениям категориальную сетку, выработанную в нашей, мы почти неизбежно искажаем самую суть другой культуры, что исключает понимание Другого, а значит, и диалог, без которого современный мир давно уже немислим. «Проблема диалога в философской компаративистике выступает как актуальнейший вопрос о возможности и условиях настоящего диалога-встречи различных философских культур, традиций, мыслителей разных цивилизаций, людей различных взглядов, ментальности, психологии и полов. Для компаративистской философии важно понимание диалога как формы адогматического, неметафизического мышления, философствования, близкого к жизни, как пути к постижению истины»¹. При этом, в отличие от чистого языкознания или исторической науки в узком смысле слова, философская компаративистика сосредоточивает свое внимание на экзистенциальных проблемах бытия человека². Для компаративиста важно, какие именно проблемы выступают в иной культуре как экзистенциальные, почему это происходит и как принято в данной культуре их решать. А отсюда уже – как окончательный результат компаративистского исследования – следует решение вопроса о том, что общего в экзистенциальном плане между разными культурами и цивилизациями, почему именно эти особенности являются общими, каков масштаб этой общности (то есть характерны ли те же самые особенности и для других культур) и что конкретно дает это нам для лучшего понимания человека вообще.

Как ни парадоксально, здесь сходятся вместе история философии и философская компаративистика. Как историк, так и компаративист изучают *иную* культуру: первый – прошлые состояния своей культуры, всегда неизбежно иные, не допускающие применения к ним тех мерок и представлений, которые естественны для современного ее состояния; второй – другую культуру, которая точно так же требует отказа от многих привычных нам представлений о человеке и мире³. При этом «компаративный анализ как метод познания изучает и проблематизирует способ выявления *общего, особенного и уникального* в философских традициях, школах, понятиях. Лингвистика может заниматься принципиальной несводимостью одного понятия к другому, одного языка и его описания к другому, но философия, включая в этот процесс отрефлексированные полифонические „знаки бытия“ как медиум, предлагает более приемлемый механизм усвоения знания о космосе, обществе, человеке,

¹ Колесников А. С. Компаративный анализ национального и интернационального в диалоге культур // Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии: Материалы всероссийской конференции. СПб.: Роза мира, 2006, с. 11.

² Там же, с. 12.

³ Если же исследователь изучает прошлое другой цивилизации (например, европеец исследует раннебуддийскую философию), он оказывается вынужден быть одновременно и историком, и компаративистом, что предполагает особенно тщательное понимание собственных мировоззренческих установок и умение последовательно избегать неоправданного применения их к изучаемому материалу.

упрощает работу исследователей по верификации своих знаний и их приращению. Категориальная схематичность объектов того или иного порядка дает возможность философу многозначную хаотическую неустойчивую реальность структурировать, конструировать области знания, опираясь на другие науки, акцентируя те или другие моменты этой реальности, выделяя те или другие его стороны или характерные черты. Имея дело с многозначными базовыми допущениями тех или иных наук, компаративистика акцентирует анализ этих допущений в какой-либо исследовательской программе и вводит в критерий оценки знания *сравнение эвристичности* того или иного подхода (нахождения сходств и различий и т. п.), той или иной концепции, способов аргументации¹.

Из всего множества индийцев – историков индийской философии наибольший интерес представляет Сурендранатх Дасгупта (1885 – 1952). Он является одним из крупнейших историков индийской философии, к текстам которого постоянно обращаются специалисты не только по истории индийской философии, но и по другим областям индологии (культурология, история религии и т. д.). Его концепция остается при этом, однако, до сих пор не осмысленной как собственно философский феномен, и к его фундаментальной «Истории индийской философии» (1922 – 1955) обращаются подчас как к сочинению, которое может едва ли не заменить собой изучение первоисточников – тем более, что Дасгупта в процессе работы над этим исследованием, составившим дело всей его жизни, подверг анализу огромное количество источников, нередко очень мало известных или даже совсем не известных ни европейскому, ни даже индийскому читателю. Таким образом, его исследование индийской философии является на сегодняшний день наиболее полным, подробным и всеобъемлющим, что делает и эту его книгу, и другие сочинения («Индийский идеализм», «Основы индийского искусства», «Йога и ее отношение к другим системам индийской мысли» и ряд других) поистине уникальным феноменом в мировой индологии, обладающим исключительным влиянием.

Однако именно это влияние и делает необходимым данное исследование. В самом деле, С. Дасгупта, как и любой другой историк философии, отталкивался в своей работе от определенных общетеоретических и общеполитических оснований, анализ которых необходим в силу того, что его предположения (не всегда, возможно, полностью осознававшиеся самим Дасгуптой) относительно природы индийской философии и философии вообще, его теоретические схемы, способы анализа исходного материала – словом, те базовые для всякого историка философии представления, без которых никакая история философии вообще не может быть написана или в лучшем случае превращается в «доксографию», – усваиваются и теми исследователями индийской философии, которые в процессе работы используют сочинения Дасгупты. Они смотрят на свой материал в той или иной степени его глазами, в чем-то отталкиваясь от него и выработанных им схем и способов анализа прямо

¹ Колесняков А. С. Логика и методология философской компаративистики // Рабочие тетради по компаративистике. Вып. 8: Сравнительные исследования в политических и социальных науках. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2003, с. 14.

и непосредственно, в чем-то – негативно, отрицая его представления и критикуя их. Но в любом случае Дасгупта остается мыслителем, которого при исследовании практически любой темы в индийской философии (за исключением, может быть, только современности) невозможно обойти и взгляды которого необходимо учитывать.

При этом необходимо учитывать также и то, что сами предпосылки, от которых исходил Дасгупта как историк философии, были приняты им в результате не только исследования оригинальных философских текстов, созданных мыслителями древней Индии, но и в результате усвоения достижений мировой историко-философской мысли, причем не только в сфере индологии, но и в области исследования истории философии Запада. Хорошо известно, что Дасгупта получил не только традиционное индийское образование, но также и европейское и был прекрасно знаком со спецификой западной историко-философской науки его времени (конец XIX – начало XX в.). Все это делает необходимым анализ его философии не как отдельного, изолированного культурного феномена, а как неотъемлемой, важной и самостоятельной части историко-философской науки XX в. в ее развитии. Это, следовательно, делает необходимым также рассмотрение того интеллектуального контекста, в котором работал Дасгупта и в котором он формировался как ученый, как историк философии, а значит, и исследование его историко-философской концепции в связи с аналогичными концепциями других авторов – как индийских (С. Радхакришнан, М. Хириянна, С. Чаттерджи и Д. Датта и др.), так и европейских (Ф. Макс Мюллер, Р. Гарбе, П. Дойссен, и др.). Важно показать историко-философское учение Дасгупты не только как самостоятельное научное и культурное явление, но как культурный феномен, порожденный всем контекстом развития мировой индологии и мировой историко-философской науки и всей логикой их развития, а для этого, несомненно, необходим именно компаративистский анализ этой концепции. Более того, я намерен не ограничиваться только историко-философскими исследованиями в области индийской философии, имеющими обзорный характер и призванными дать общую схему развития философского знания в Индии: не менее важными для моей темы представляются исследования отдельных философских учений и религиозных течений Индии – идеологии Вед и Упанишад, буддизма, джайнизма, веданты, санхьи, йоги и др., для чего, конечно, будут привлечены труды таких выдающихся авторов, как Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, В. И. Рудой, Е. П. Островская (буддизм), а также работы таких ученых, как М. Валлезер, В. Г. Лысенко, В. К. Шохин и ряд других.

Кроме того, философию Дасгупты в целом и его историко-философскую концепцию в частности можно сравнить также с философией Гегеля. Такое внимание к этому западному философу объясняется прежде всего тем, что гегельянство и неогегельянство оказали весьма заметное влияние на становление некоторых направлений философии в современной Индии: так, сам Дасгупта специально занимался европейским идеализмом – в первую очередь итальянским неогегельянством – и написал ряд интересных работ на эту тему, проводя, в частности, сопоставление буддийской философии с

неогегельянством Б. Кроче. Все это поможет поместить Дасгупту в более широкий интеллектуальный контекст, охватывающий не только индологию и индийскую философию, но и мировую философию, и показать таким способом значение философии Дасгупты не только для индологии, но и для философии в целом.

* * *

Сурендранатх Дасгупта практически не известен современному читателю как самостоятельный, оригинальный мыслитель и его знают только как историка индийской философии, причем даже его историко-философская концепция практически не получила отражения в современной отечественной историко-философской науке. Есть только одна небольшая статья, в которой сказано несколько слов о некоторых основных принципах историко-философской концепции Дасгупты, – это статья В. К. Шохина¹. Кроме того, существует моя монография, в которой предпринят сравнительный анализ историко-философских концепций Сарвепалли Радхакришнана и Дасгупты², и моя же сравнительно краткая статья, специально посвященная некоторым моментам историко-философской концепции этого мыслителя³. Разумеется, упоминания о Дасгупте можно найти, наверное, практически в каждой статье или книге, в которой речь идет о древнеиндийской философии, однако это именно только упоминания, без специального рассмотрения концептуальных оснований, по которым Дасгупта придерживался такого мнения по тому или иному вопросу, а не иного. В лучшем случае автор статьи или книги соглашается с Дасгуптой или, наоборот, критикует его взгляды, приводя более или менее веские основания для этого.

Что же касается второй части моей темы – компаративистики, то здесь дело обстоит гораздо лучше. Собственно, сама философская компаративистика как особая отрасль знания начала складываться постепенно, начиная уже с конца XVIII в. – с появления трудов В. фон Гумбольдта о языке, в которых великий немецкий филолог доказывал, в частности, мысль о том, что в каждом языке заложена собственная «метафизика», собственное, специфическое для данного языка видение мира. «Можно считать общепризнанным, – писал он, – что различные языки являются для наций органами их оригинального мышления и восприятия, что большое число предметов создано обозначающими их словами и только в них находит свое бытие»⁴. Разумеется, основной темой его исследований был прежде всего язык, но из указанного положения его философии прямо следовало, что сравнительное языкознание

¹ Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли) // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М.: Наука, 1988, с. 11 – 45.

² Бурмистров С. Л. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. Также см.: Бурмистров С. Л. Индия: парадигмы истории философии. Нью-Йорк: Северный Крест, 2008.

³ Бурмистров С. Л. Историко-философское наследие С. Дасгупты // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2008, т. 9, вып. 1, с. 52 – 64.

⁴ Гумбольдт В. фон. О влиянии различного характера языков на литературу и духовное развитие / Пер. с нем. О. А. Гулыги // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Под ред. проф. Г. В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000, с. 324.

представляет собой особую дисциплину, находящуюся на стыке филологии и философии (а также, как стало ясно впоследствии, с развитием гуманитарного знания, и других дисциплин – социологии, этнологии, культурологии и т. д.). В дальнейшем работа в области философской компаративистики велась по большей части теми авторами, которые специально занимались исследованием восточной (индийской и китайской в первую очередь) философии, и здесь нельзя не отметить трудов Макса Мюллера, Р. Гарбе и П. Дойссена, П. Массон-Урселя.

Кроме того, неизбежно оказывали определенное – и достаточно значительное – воздействие на становление философской компаративистики переводы древних и средневековых индийских и китайских текстов, осуществлявшиеся европейскими, а позднее – и американскими учеными. В самом деле, никакой перевод не будет возможным, если переводчик не попытается передать на родном языке хотя бы основные оттенки значения, несомые словами переводимого текста, а в случае, когда необходимо перевести слово, исключительно важное для культуры, в которой создан переводимый текст, – такое, как «Дао» в Китае, *dharma*, *Ātman* и *Brahman* в Индии, – работа переводчика фактически превращается в труд философа, так как невозможно с достаточной полнотой передать значения этих слов, наверное, ни на одном европейском языке и для их понимания (без которого сам текст покажется в лучшем случае банальным, в худшем – просто бессмысленным) необходимы пространные и подробные разъяснения, которые должны помочь читателю связать совершенно новое знание, содержащееся в переведенном тексте, с тем знанием, которое он имеет как образованный представитель западной цивилизации. С этой точки зрения переводческая деятельность западных ученых, а позднее и самих индийцев повлияла на становление философской компаративистики не меньше, чем чисто научные, историко-философские исследования.

Особо хотелось бы отметить труды таких крупных отечественных востоковедов, как профессора В. И. Рудой и Е. П. Островская. Работы этих ученых служат глубокой концептуальной, методологической базой для исследований на почве философской компаративистики, и моя работа не является исключением.

Работа компаративиста – это поиск адекватных стратегий передачи *личного опыта* понимания другой культуры¹, но сам этот личный опыт отражается в текстах не только собственно философских, но и историко-философских: историку философии вольно или невольно приходится быть в той или иной степени философом, чтобы суметь создать не просто чисто доксографическое произведение, которое будет в лучшем случае обыкновенным справочником, но труд, в котором проявится определенное видение мира этим историком. В этом смысле философская компаративистика ценна именно тем, что позволяет вскрыть главные особенности мышления иной культуры, так сказать, на контрасте.

¹ Колесников А. С. Мультикультурализм и философская компаративистика // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе / Под ред. проф. А. С. Колесникова. СПб., 2005, с. 13.

Это тем более ценно, что в отечественной литературе еще не проводился сравнительный анализ не только историко-философского учения Дасгупты, но и вообще исследование историко-философских концепций индийских мыслителей – С. Радхакришнана, П. Т. Раджу, М. Хириянны и др. Все это делает тем более необходимым данное исследование, которое способно помочь современному отечественному читателю лучше понять суть происходящих в современной индийской мысли процессов и связать их с аналогичными процессами в мысли западной, установив их общие черты и существенные различия.

ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТЫ: ОТ ВЕД К ШАНКАРЕ

Веданта – на сегодняшний день, безусловно, самое влиятельное направление в индийской философии из всех, которые сложились в самой Индии и не были принесены извне. Наибольшим авторитетом пользуется, конечно, адвайта-веданта Шанкары, и современные ведантисты никогда не ставят под сомнение достижения этого мыслителя (хотя в действительности их учения далеко не всегда соответствуют тем принципам, которые Шанкара провозглашал в своих трудах). Поэтому, естественно, при анализе историко-философской концепции Дасгупты необходимо учитывать, что философия веданты пронизала собой (в большей или меньшей степени) всю современную индийскую мысль, а сам Дасгупта, как будет показано в дальнейшем, прямо опирался на философские и религиозные представления, разработанные в веданте. Разумеется, сама веданта – течение очень разнородное: это не только адвайта-веданта Шанкары, но и вишиштадвайта-веданта Рамануджи, и двайта Мадхвы, и другие направления, сколько-нибудь подробное рассмотрение которых выходит за рамки задач, поставленных в этой работе, поэтому я ограничусь здесь лишь кратким (по необходимости) исследованием некоторых моментов идеологии Вед, на которых базировалась классическая веданта (прежде всего адвайта), и самой адвайты – а именно, тех моментов, которые оказались ключевыми для дальнейшего развития философии веданты от Шанкары и Рамануджи до неоведантистов XX в. Каждый из современных индийских философов, даже мысля себя ортодоксальным последователем веданты, вносил в нее нечто новое, свое, иногда сознательно пытаясь реформировать эту систему и адаптировать ее к требованиям, которые предъявляет к философии современность, иногда же – неосознанно, понимая свой труд лишь как возможно более полное и точное разъяснение основных идей веданты применительно к уровню понимания людей двадцатого века. Но в любом случае веданта менялась и меняется, в ней появляются не только новые способы оформления старых идей, но и новые идеи, новые философские моменты, отчасти порожденные контактами с другими культурами (в первую очередь, конечно, западной), отчасти же вызванные к жизни собственной логикой развития системы.

В этом смысле философия Дасгупты – плоть от плоти веданты не только потому, что он сам отталкивался (сознательно или неосознанно) от ведантистских представлений, от ведантистской концептуальной сетки, но и потому, что сама его философская – и историко-философская в том числе – концепция является одним из результатов тысячелетней эволюции ведантистской мысли. Вопрос о том, что нового внес Дасгупта в учение Бадараяны, Гаудапады и Шанкары, – вопрос далеко не праздный. По этой причине необходимо коротко остановиться на некоторых важных моментах истории веданты от Вед до Шанкары.

§ 1. Речь и мировой порядок в Ведах и Упанишадах

Философии веданты – и адвайта-веданте в том числе – посвящено великое множество трудов, которые нет необходимости пересказывать здесь, так что я выделю в этой главе только некоторые особенности этой системы, важные для дальнейшего исследования¹⁵. Первое, что следует отметить в этой философской системе, – это ее прямая связь с ведическим текстом. Если другие ортодоксальные даршаны, признавая священный характер ведического текста, строили свои концепции все же на не зависящих от него интеллектуальных основаниях, то миманса и веданта непосредственно опирались на Веды и из них брали основы своих доктрин, полагая ведический текст (точнее, звучащую речь ведических гимнов) абсолютно истинным и, более того, содержащим в себе всю полноту возможного знания¹⁶. Вообще, как будет показано ниже, это было в высшей степени характерно для индийских философских учений: «Идея субстанциальности, получившая свое всестороннее развитие в ортодоксальных системах индийского философского реализма, всецело базировалась, таким образом, на доктринальных положениях о существовании Атмана как некой “чистой” духовной субстанции. Иными словами, ортодоксальные системы защищали субстанциальность постольку, поскольку их философский дискурс выступал апологетической рефлексией на брахманистскую доктрину»¹⁷. Ведантисты, иными словами, не потому отстаивали в полемике, например, с буддистами идею Атмана, что они принципиально стояли на позициях субстанциализма и привлекали для ее доказательства слова авторитетного источника – Вед; напротив, они отстаивали идею Атмана лишь постольку, поскольку она была провозглашена в Ведах.

Исключительно важной частью ведийского мировоззрения являлась практика общения с богами и жертвоприношений; это хорошо видно по философии мимансы, в которой весь текст Вед интерпретировался как система ритуалистических предписаний¹⁸. «Считалось, что с помощью жертвоприношения и молитвы (т. е. гимна) жрец привлекает благосклонное внимание бога, который дает военные победы над дасами / дасьями¹⁹, дождь и материальное процветание, продолжение рода в виде мужского потомства и т. п. Иными словами, предполагалась ситуация обмена между ариями, действовавшими через жреца, и божеством, дававшим испрашиваемые блага в

¹⁵ Среди трудов по философии веданты особенно хотелось бы выделить работу В. С. Костюченко «Классическая веданта и неоведантизм» (М.: Мысль, 1983), ценную тем, что в ней кратко и вместе с тем емко рассматривается эволюция индийской философской мысли от первых умозрений Вед и Упанишад до адвайты Пнанкары, вишиштадвайты Рамануджи и далее до современных вариантов ведантистской философии (Вивекананда, Аурубиндо Гхош и др.). Из других работ можно назвать: Deussen P. Das System des Vedānta. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906; Nagaraja Rao P. The schools of Vedānta. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943; Piantelli M. Sankara e la rinascita del brahmanesimo. Torino, 1974; Murty K. S. Revelation and reason in advaita vedānta. N. Y., 1959; Deutsch E. Advaita Vedānta: a philosophical reconstruction. Honolulu: East-West Center Press, 1969; Karmarkar R. D. Sankara's Advaita. Dharwar: Karnatak University, 1966; Исаева Н. В. Слово, творящее мир: От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М.: Ладомир, 1996. На самом деле этих трудов, конечно, гораздо больше, и не имеет смысла перечислять их все. Кроме того, в каждой обзорной работе по истории индийской философии уделяется много внимания исследованию различных направлений веданты – системы весьма неоднородной, включающей в себя множество различных течений, по-разному толковавших тексты Вед.

¹⁶ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер. с англ. М.: Селена, 1994, с. 20.

¹⁷ Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999, с. 37.

¹⁸ Подробнее см.: Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 56 – 59, 295 – 321.

¹⁹ Санскр. *dāsa*, *dāsya* – названия коренных народов Индостана.

обмен на почитание. И в этом смысле жрец был высшим среди людей, поскольку от его деятельности считалось зависимым все племя, включая царя»²⁰. Здесь чрезвычайно важен ритуалистический момент, так как ритуал был не просто способом умиловить божество, но средством поддержания мирового порядка (санскр. ṛta «правда, истина, порядок, закон, пожертвование»²¹; интересно, что само слово «ритуал», происходящее от лат. ritus «обряд, богослужение, обычай, порядок», этимологически связано с соответствующим санскритским словом). Жрец отвечал за правильное проведение обряда, так как всякое нарушение могло нарушить мировой порядок и в лучшем случае делало обряд бесполезным, в худшем – опасным и для жреца, и для заказчика жертвоприношения. Сама специфика ведического текста заключается в том, что «это текст особого назначения, цель которого – установить контакт адепта с божеством, и с этой точки зрения культовая поэзия может быть описана в терминах теории коммуникации: адепт передает определенную информацию божеству. Поэт старается привлечь внимание божества, восхваляет его подвиги и прославляет его. Делает он это с помощью Священной Речи, персонифицированной в образе богини Вач»²². Предполагается, что божество, если гимн составлен искусно, обратит на поэта благосклонный взор и дарует ему то, о чем он просит. Иными словами, сопровождающий жертвоприношение гимн, а значит, и Священная Речь (о которой я далее скажу несколько слов), представляет собой средство *воздействия* на божество, инструмент, при помощи которого можно заставить божество каким-то образом изменить свое поведение по отношению к молящемуся и, если угодно, подчинить его человеку (в одном из гимнов – RV VIII, 31 – прямо говорится о жертвователе, «который жертвами / хочет покорить сердце богов»²³). В свете сказанного неудивительно, что Священное Слово с развитием индийской теоретической мысли приобрело исключительное значение, став основой самого существования Вселенной²⁴.

Примечательно понятие порядка, ṛta, который поддерживается как богами, так и людьми – последними, естественно, при помощи ритуалов, которые как бы постоянно воссоздают, заново организуют мир, так что космический порядок, как и у других сравнительно примитивных народов, у древних индийцев оказывается хрупким, требующим постоянного подновления²⁵. Само слово ṛta этимологически восходит к глаголу аг «приводить в движение» и «обозначает движение, характер которого

²⁰ Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I – IV / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 453.

²¹ Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд. М.: Академический проспект, Альма-матер, 2005, с. 135.

²² Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999, с. 5.

²³ Ригведа. Мандалы V – VIII / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 342.

²⁴ Как мы увидим в дальнейшем, Дасгупта среди особенностей ведического мироощущения подчеркивает именно эту.

²⁵ Интересно, что влияние этого понятия и связанных с ним представлений о Вселенной и человеке прослеживается и в современной (XIX – XX вв.) индийской философии – например, у Свами Вивекананды: Бурмистров С. Л. Ритуал и национально-освободительное движение в Индии: учения Свами Вивекананды и С. Радхакришнана // Ритуальное пространство культуры. Материалы международного форума 26 февраля – 7 марта 2001 г. СПб., 2001, с. 252 – 254. Бурмистров С. Л. Понятие ṛta и религиозная философия Свами Вивекананды // Дни науки философского факультета – 2007: Міжнародна наукова конференція (18 – 19 квітня 2007 року). Матеріали доповідей та виступів. Київ. Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007, частина VII, с. 13 – 14.

регулярный и циклический, т. е. предполагает возврат к исходной точке, что чрезвычайно существенно для мифопоэтического сознания»²⁶. По этому закону восходит и заходит солнце, сменяют друг друга времена года, как было с незапамятных времен. По этому же закону совершаются жертвоприношения, в которых раз за разом воспроизводится первоначальное жертвоприношение, совершенное богами. В этих представлениях в значительной мере коренятся моральные и эстетические положения философии древней и средневековой Индии, так как космический порядок существенным образом зависит от действий человека, каждое из которых, следовательно, приобретает космическое значение.

Порядок для создателей ведических гимнов не ограничивается только материальным миром, он составляет самую суть мира духовного. Это видно хотя бы из не очень известного, нечасто упоминаемого в научной литературе гимна РВ X, 71, получившего в русском переводе условное название «Познание». Главная тема гимна – Речь как особое божество, организующее мир, поддерживающее его и обеспечивающее в нем гармонию и порядок, которые не дают ему скатиться обратно в хаос. Порядок этот – не только чисто физический, но и нравственный:

Кто бросил в беде друга-единомышленника,

Нет тому больше права на Речь!

Что он и слышит, втуне слышит:

Он не узнал пути благого деяния (РВ X, 71:6)²⁷.

Речь (санскр. *Vac*) представляет собой инстанцию, связанную с самыми различными видами порядка – от порядка вещей в мире до порядков социального, морального и т. п., причем в самом этом гимне большое внимание уделяется именно отношениям между людьми и между людьми и богами: человек, не владеющий Речью в полной мере, имеющий дело только с неистинными речами, бесплоден и нравственно, и социально, и, что особенно важно, в ритуальном отношении, ибо его ритуальные действия, не будучи организованы в соответствии с *ṛta*, заведомо обречены на провал.

Естественно, с представлением о Речи как божестве связано и понимание сакрального характера истины. В «Ригведе» божество описывается как истина²⁸, как то, что не только существует, но чей онтологический статус безгранично выше такового и у человека, и у других живых существ. И немаловажно, что все множество божеств в одном из гимнов (РВ I, 164:46) понимается лишь как множество различных имен одного и того же высшего начала: «Что есть одно, вдохновенные называют многими способами»²⁹. Ставшее в веданте центральным представлением о едином божественном первоначале Вселенной, которое лишь проявляется в нашем мире по-разному, фиксируется уже в самых ранних ведических текстах, что видно, например, из гимна РВ X, 129. Справедливости ради следует отметить, что в этом фрагменте не говорится

²⁶ Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V – VIII. Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 457.

²⁷ Ригveda. Мандалы IX – X // Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 207.

²⁸ Bose A. Ch. *Vedas // Indian inheritance. Literature, philosophy and religion / Ed. by K. M. Munshi and N. Chandrasekhara Aiyer. Bombay: Bharatiya Vidyā Bhavan, 1955, p. 23.*

²⁹ Ригveda. Мандалы I – IV, с. 205.

прямо о едином божестве, по отношению к которому все остальные являются как бы «масками», частными проявлениями; весь ведический пантеон здесь скорее растворяется в едином неразличном и безличном целом, в котором, однако, можно видеть и «Нечто Одно» из РВ X, 129. Безусловно, гимны Вед достаточно разнородны, там можно найти весьма различные представления о мире и человеке, но именно мысль о едином начале всего сущего, стоящем за многообразием феноменального мира, с развитием индийской культуры становится центральной для философской системы, создатели которой сами понимали свой труд как разработку идей, заложенных в Ведах.

Развитие этих представлений мы находим в Упанишадах. Учитывая, что этимологически слово *Brahman* связано с ритуальной практикой и возлаганиями гимнов и что сам Брахман описывается в Упанишадах как *слог*, я рискну предположить, что в качестве основы мира древнеиндийские мыслители уже в те времена, когда начали создаваться Упанишады, рассматривали некую высшую, абсолютную Речь, уже не связанную непосредственно с практикой жертвоприношений и приобретающую самостоятельное значение, ставшую после радикального переосмысления субстанцией мира. Эта абсолютная Речь, Речь как таковая, вне конкретных ее проявлений, и есть то, благодаря чему возможны вообще какие бы то ни было речи. Эта Речь – ядро и корень и мироздания, и отдельной человеческой личности, ибо они возникли и существуют благодаря ей.

В свете этого становится понятен исключительный интерес древних индийцев к языковым проблемам. До высот, которых индийское языкознание достигло еще во времена Будды и Ашоки, западная лингвистика смогла добраться только в начале XIX в., и то многое заимствовав у индийцев³⁰. Естественно, такое исключительное внимание к языку было обусловлено и сугубо ритуальными проблемами – необходимостью точного произнесения ричей, саманов и яджусов, правильного их понимания (так как не все уже было понятно в словах Вед индийцу середины I тысячелетия до н. э.) и умения к месту их применить, но, думается, далеко не последнюю роль играло также стремление произносить гимны правильно не только из опасения сделать жертвоприношение неэффективным, но и из страха преступить *ṛta*, нарушить мировой порядок и открыть дорогу в мир хаосу. Невозможно при этом не заметить «поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъединяет первоначальное единство (текст, ср. жертва), устанавливает природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезирует новое единство, уже артикулированное, осознанное и выраженное в слове, которое сочетает в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым»³¹. Иными словами, как жрец в ходе обряда организует Вселенную заново из плоти жертвенного животного, воспроизводя первое жертвоприношение, благодаря которому существует организованный мир и в котором из хаоса родился порядок, имманентно в нем

³⁰ Томсен В. История языковедения до конца XIX века. М.: УРСС, 2004, с. 10.

³¹ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, ГРВЛ, 1979, с. 42.

содержавшийся, так и грамматик, дробя текст на части, выделяет в нем внутреннюю организованность и стройность, которая до того была скрыта и становится явной в ходе грамматического исследования. Такова же и роль поэта: и поэт, и жрец «борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, закон ṛta, твердое, устойчивое место, на котором пребывают боги»³².

Таким образом, тот, чья деятельность прямо связана с Речью (разумеется, с Речью истинной, а не с тем, что только кажется таковой, на деле оказываясь, как сказал бы Хайдеггер, всего лишь *Gerede*), держит в своих руках нити от судеб Вселенной и может управлять ею, но не так, как ему заблагорассудится, а в соответствии с теми требованиями, которые предьявляет к его действиям сама Речь. Не жрец, пророк или поэт владеет Речью – напротив, она владеет им и заставляет его слагать гимны, через него проявляясь в нашем человеческом мире и преображая его. Неудивительно поэтому, что отношение к речам и языку было у индийцев весьма почтительным, и они, надо сказать, были в этом отнюдь не одиноки: у многих индоевропейских народов поэтическое слово и истинная Речь связывались в сознании с темами смерти и потустороннего мира – так, если проанализировать семантику санскр. *Vaṅga*, др.-ирл. *file* «поэт», праслав. *veleti* «говорить», тох. *A wäl* «умирать», др.-исл. *valr* «воин, павший на поле боя», латыш. *velus* «черт, бес», то можно увидеть, насколько глубокие связи пролегли в общественном сознании древних индийцев между понятиями поэзии, Речи и «инога мира»³³.

§ 2. Брахман как Слово в философии Бхартрихари

Одним из ведущих представителей индийской философии языка был ведантист Бхартрихари, последователь Панини³⁴, автор известного «Трактата о речении и слове» («*Vākyaśāstra*»), живший в V – VI вв.³⁵ Под этим же именем известен и индийский поэт, автор «Трех сотен [стихов]» («*Śataka-trayaṃ*») – «Сотня [стихов] о нравственном законе», «Сотня [стихов] о желании» и «Сотня [стихов] об отречении [от мира]» («*Nīti-śataka*», «*Śṛṅgāra-śataka*», «*Vairāgya-śataka*» соответственно). Дискутируется вопрос о том, были ли поэт и грамматист тезками или это было одно и то же лицо, но, судя по всему, справедливо скорее первое предположение: у этих людей разный стиль письма, они пишут разным языком, у них неодинаковая манера речи и т. п.³⁶ Однако в целом идеи, выраженные в «Трех сотнях», не противоречат основным положениям учения Бхартрихари-грамматиста.

Кратко говоря, учение Бхартрихари – это своеобразный лингвистический монизм. Для него, как для всякого ведантиста, истинной полнотой бытия обладает только Брахман, но у Бхартрихари он оказывается сущностью слова, он прямо связан с Речью и, по сути, тождествен ей. «Безначальный и

³² Там же, с. 43.

³³ Там же, с. 53.

³⁴ Захарьин Б. А. Категория «самавая» у панинистов и ее место в общей индийской философии // История философии, 2000, № 7, с. 260.

³⁵ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 45.

³⁶ Dasgupta S. N., De S. K. A history of Sanskrit literature: Classical period. Calcutta: University of Calcutta, 1962, p. 672 – 673.



бесконечный Брахман – это сущность Слова, это неуничтожимый [Слог]; он проявляется в виде объектов, и от него развертывается мир. Тот, о ком священная традиция наставляет как о Едином, служит опорой различных сил; Он, будучи нераздельным, проявляется как раздробленный из-за этих сил», – таковы первые две карик трактата³⁷, и при этом, когда говорится, что Брахман – это сущность Слова, то имеется в виду, по всей видимости, не только слово вообще, но и Слово как Священная Речь, как слово Вед, вечное, неуничтожимое, лежащее за пределами времени. Буквально Брахман назван там «śabdatattva»³⁸, а śabda имеет значение не только слова обычного, повседневного языка, но и Слова, содержащего в себе всю полноту истины и, более того, всю полноту всякого возможного бытия, того Слова, благодаря которому существует все и все сохраняется, удерживаемое Словом от распада. Здесь, как видим, Слово приобретает те функции, которые во времена Ригvedы выполняло понятие ṛta – или, точнее, Слово становится гарантом мирового порядка, его основой и тем началом, которое его устанавливает.

Не менее примечательна и вторая карика, в которой утверждается, что Брахман есть bhinna-śakti-vyaparāśraya³⁹, опора различных сил или энергий, благодаря которым мир возникает и которые «экранируют» друг от друга Вселенную и Брахмана. Я специально выделил слово śakti, которое впоследствии активно использовалось как термин в различных религиозных течениях и школах философии в Индии и под которым понималась, как правило, особая божественная сила, посредством которой бог создает мир, причем отношения бога и этой энергии понимались в разных школах по-разному. Положение о наличии особых энергий у Брахмана – характерная черта философии Бхартрихари, которая радикально отличает его вариант веданты от адвайты Шанкары. «В адвайта-веданте Шанкары у чистого сознания нет никаких форм, поскольку оно по самой своей сути лишено каких-либо свойств или характеристик. В веданте же Бхартрихари “чистое сознание” постулируется лишь теоретически; на деле же сама эта высшая точка, высший Брахман – каким бы именем мы его ни обозначали – содержит внутри множество потенциальных форм, множество проявлений, которые лишь до поры до времени (до момента творения) пребывают в свернутом, латентном состоянии»⁴⁰. Бхартрихари подчеркивает, что Брахман – это полнота всех и всяческих свойств, это бесконечность возможностей, реализующихся в творении, и в этом смысле творение мира Брахманом и есть в полном смысле слова devaṅgī, божественная игра, совершающаяся от избытка сил.

Однако шакти – это не просто божественная сила. Прежде всего это *сила слова*, и своеобразие понимания Бхартрихари термина śakti состоит в том, что она понимается им еще и как способность слова что-то обозначать. У грамматистов более раннего периода, а также у последователей мимансы и вайшешики слово может что-то обозначать лишь благодаря тому, что у него имеется некоторый реально существующий референт – вещь, процесс или даже

³⁷ Бхартрихари. [Трактат] о речении и слове. Глава о Брахмане / Пер. с санскр. Н. В. Исаевой // Исаева Н. В. Ук. соч., с. 165.

³⁸ Bhaṛṭṛihari's Vākya-parāyaṇa: machine readable text. – <http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/bhartrhari/VPE-text.pdf>, 18.09.2008.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 59.

иллюзия, но иллюзия *реально существующая* как таковая и распознаваемая именно в качестве иллюзии, миража, кажимости; иными словами, они поддерживали корреспондентную теорию истинности, для которой мир объективных вещей, познаваемых посредством восприятия, и мир слов существуют отдельно и независимо друг от друга и лишь каким-то образом соответствуют друг другу⁴¹. Для Бхартрихари же единственная основа познания – это слово и только слово, причем оно само по сущности своей наделено способностью (*śakti*) что-то означать⁴². Слово, так сказать, семантически замкнуто, не нуждается в референте для того, чтобы иметь смысл и само себе этот смысл задает. «Из этого вытекает еще одно важное различие между “реалистами” и Бхартрихари: первые считали, что языку можно обучить и что дети узнают слова от своих родителей (няня), он же утверждал, что обучение – только внешний импульс, подталкивающий человека к интуитивному раскрытию в самом себе того нерасчлененного, недифференцированного внутреннего Слова, которое врождено всем живым существам»⁴³. Слово не существует отдельно от человека, чтобы потом быть познанным тем или иным способом – напротив, Слово существует от века в каждой живой душе, и такое утверждение вполне естественно, если учесть, что Атман и Брахман в веданте тождественны. Раскрыть в себе Атмана, дать ему право голоса и возможность управлять нашими решениями – значит дать право голоса изначальному Слову, организующему началу мира, и стать его носителем, проводником в этот мир.

Истинное, внутреннее Слово – это бурлящий океан возможностей, значений, смыслов, а реальное, эмпирическое слово – это своего рода мгновенная вспышка, фиксирующая только какие-то преходящие конфигурации энергий Слова, искусственный перерыв в недискретном потоке Священной Речи, статическая форма, насильственно навязанная Слову⁴⁴, так что эмпирическое слово никогда не может отобразить истинную реальность такой, какова она есть на самом деле. С этим положением связана, по всей видимости, и мысль Бхартрихари, что онтологически первичен язык в целом или, точнее, Речь, а отдельные слова суть лишь конструкты, искусственно вносимые в нее. «Слова, с его точки зрения, не обладают независимой реальностью, а являются результатом грамматического анализа (*apodhāra*), который призван облегчить нам усваивание и использование языка. Таким образом, деление и анализ являются лишь средствами (*upāya*) познания неделимого (ВП 2.439). Значение отдельного слова – это лишь воображаемый конструкт, на самом деле, слова так же лишены значения, как и отдельные части слов. Фраза неделима подобно чистому сознанию, но на практике сознание всегда “окрашено” своим объектом (ВП 2.422). Как и чистое сознание, фраза никогда не воспринимается в своей чистой, недифференцированной форме. Для нас она всегда “окрашена” своими

⁴¹ В этом, кстати, состоит главное отличие ортодоксальных философов и джайнов от буддистов: для первых значение слова или пропозиции определяется в терминах *отношения* (слово как-то *относится* к обозначаемому предмету), а для вторых – как *отрицание* (несколько упрощая, слово «кошка» обозначает кошку только потому, что оно не обозначает ни мышь, ни собаку, ни облако и т. д.). См.: Varma S. Analysis of meaning in the Indian philosophy of language // Journal of Royal Asiatic society, 1925, pt. 1 (January), p. 29.

⁴² Лысенко В. Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник 2003. М.: Наука, 2004, с. 276.

⁴³ Там же, с. 277.

⁴⁴ Там же, с. 284.

частями. То, что мы воспринимаем на слух – слова, фонемы и т. п. – исчезающе и эфемерно. Фраза и ее смысл составляют внутреннюю вневременную реальность, идентичную внутреннему недифференцированному Слову, или Брахману. Понимание смысла фразы всегда интуитивно (*pratibhā*)»⁴⁵. Фраза, текст, речь вообще понимается не часть за частью, слово за словом, постепенно, а вся целиком мгновенно, ибо именно так существует Речь в душе живого существа, а обращенные к нам чьи-то слова только помогают ее пробуждению, как бы заставляют нас вспомнить, извлечь из недр собственного сознания то, к чему апеллируют слышимые нами слова.

В этом отношении Бхартрихари продолжает традицию, начатую еще в ведические времена, причем это касается не только самоочевидного уже теперь отношения к слову как к сакральному началу, от которого зависят судьбы Вселенной, но и процесса познания как мгновенного постижения сущности познаваемого предмета. «Через многие ведийские гимны проходит мысль, что Речь узнается не по отдельным словам – через слух или какую-то иную чувственную способность, – а схватывается непосредственно – вся сразу и целиком. Нельзя понимать слова, не зная языка в целом. Язык – это всегда нечто целостное, и, только постигнув его как таковое, можно распознать и части»⁴⁶. Как отмечает Ш. Маламуд, исторические ведийские *риши* получали священное знание – Веды – в виде череды последовательных, локализованных во времени «прозрений», актов мистического озарения, когда их слуха касалась сама живая Речь, но это происходило на уровне мирском, поостороннем, на том уровне, на котором существуют люди и другие живые существа; это, используя терминологию Шанкары, уровень *vyāvahārika-satya*, относительной истины. На уровне же *pāramārthika-satya*, абсолютной истины (букв. – истины высшего смысла) соположение этих прозрений «не образует темпоральной последовательности и не содержит подлинно начального момента [курсив мой. – С. Б.]. Люди живут во времени, риши были смертными, но данное им Откровение Веды не вставлено в рамки человеческого времени»⁴⁷. В данном случае важны выделенные нами строки: в Ведах нет истинного начала, нет первого стиха и последнего стиха, все они даются, конечно, в разное время разным риши, но по своей собственной природе («для себя») существуют вне обычного времени с его линейной последовательностью моментов и поступательным движением, в ходе которого будущее становится настоящим, а настоящее – прошлым. Надвременность Слова-Брахмана дает ему возможность творить мир, ибо он есть полнота и всех слов, и всех их референтов, и всех их смыслов, в нем заключены и субъект, и объект, различие между которыми – только кажимость⁴⁸. Лишь это дает эмпирическому слову возможность быть не

⁴⁵ Лысенко В. Г. Модели целостности во второй канде «Вахьяпадия» Бхартрихари. – http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/bhartrihari/VL_models.pdf, 18.09.2008.

⁴⁶ Лысенко В. Г. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник 2001. М.: Наука, 2003, с. 167.

⁴⁷ Маламуд Ш. Наизусть. Заметки об игре любви и памяти в поэзии древней Индии // Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005, с. 333 – 334.

⁴⁸ Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954, S. 267 – 268.

только осмысленным, но и, что немаловажно в контексте ритуалистического мировоззрения, эффективным (sādhu)⁴⁹.

В «лингвистической веданте» Бхартрихари на доктринальном уровне признавалось единство высшего «Я» как онтологического базиса мира и как начала, творящего Вселенную, однако философский уровень этого учения был интересен тем, что Брахман имел там характер Священного Слова *par excellence* – это было, конечно, божество, но божество, выступающее в первую очередь как Голос, вещающий Высшую Истину и тем самым создающий и поддерживающий существование мира, психотехника же связана была здесь с самим текстом Вед или, точнее, со звуком Вед (которые были записаны, то есть превратились в собственно текст только спустя несколько веков после смерти Бхартрихари), который есть *ṛta* – вселенская гармония. Этот Голос есть и сознание, и внешняя действительность⁵⁰. Время – это одна из форм проявления божества, его *śakti*, посредством которой он создает Вселенную и делает ее бесконечным потоком рождений и смертей, так что адепт веданты должен по времени выйти в вечность, проявлением которой в нашем изменчивом мире является священный голос Вед. Этот голос – ступица колеса сансары, и чтобы покинуть сансару, человек должен модифицировать собственное эмпирическое сознание так, чтобы привести его в соответствие с ведическими истинами. Психотехника же нужна для того, чтобы осуществить эту модификацию.

§ 3. Некоторые особенности философии адвайта-веданты

Традицию Вед по-своему продолжил и развил великий индийский мыслитель Шанкара (традиционно жизнь его датируют 788 – 820 гг., хотя эта датировка, как и многие другие в индийской истории, не общепринята⁵¹). Согласно традиционному жизнеописанию, родился он в Южной Индии, на территории современного штата Керала, в семье брахмана, и уже с детства проявлял чудесные способности и поражал всех своими талантами – как чисто интеллектуальными, так и религиозными⁵². По легенде, Шанкара был у своих родителей, что называется, «вымоленным» сыном, которого даровал им Шива – точнее, в облике которого Шива родился у них, чтобы восстановить среди людей истинное знание⁵³.

Философии Шанкары, как уже говорилось выше, посвящена обширная литература, поэтому я сосредоточу здесь свое внимание лишь на некоторых особенностях адвайты. Однако сначала надо сделать одно важное замечание. Специфика индийских философских систем заключается, помимо всего прочего, в том, что теоретический дискурс в них гораздо более жестко, чем в западной философии, связан с религиозной практикой. Как отмечают проф. В. И. Рудой и Е. П. Островская, «в своей актуальности даршана представляла

⁴⁹ Тавастшерна С. С. Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари // История философии, 2004, № 11, с. 102.

⁵⁰ Иванов В. П. Мадхава, «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана» // История философии, 2000, № 7, с. 203.

⁵¹ Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, ГРВЛ, 1991, с. 47.

⁵² Śaṅkara-māṇḍāra-saurabha. Eine Legende über das Leben des Philosophen Śaṅkara / Text, Übers., Einl. von A. Ungemach. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, S. 136.

⁵³ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 41. Также см.: Ungemach A. Einleitung // Śaṅkara-māṇḍāra-saurabha, S. 6.

собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, рассматривался как своеобразные пролегомены к практике йогического сосредоточения (психотехнический аспект системы)», поэтому «актуальному полиморфизму даршан в процедурах историко-философского истолкования должна соответствовать полиморфная же модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный»⁵⁴. Кроме того, изучая ту или иную философскую концепцию древней Индии, надо учитывать, что в текстах даршан речь всегда идет о психике, об особенностях протекания внутриспсихических процессов, о тех основах, на которых покоится психика, а весьма распространенная в трудах многих западных исследователей ситуация, когда психологию даршан принимают за метафизику, объясняется действием «парадокса психических процессов» (их *volens nolens* приходится описывать в терминах внешних объектов и процессов, что приводит к непроизвольной «экстернализации» их в сознании ученого)⁵⁵.

Принципиально иной подход к психике и сознанию характеризует также саму психологию индийских даршан. Для европейской психологии и философии психика всегда объективирована, это всегда психика «чужого», другого «я», тогда как для индийской философии это всегда «моя» психика, «мое» сознание⁵⁶, и сущность ее приходится описывать, так сказать, «от первого лица».

Первое, что обращает на себя внимание в адвайте, – это своеобразное понимание отношения индивидуальной души и Брахмана в этой философской системе. Брахман – это не божество в христианском понимании, находящееся вне человека, где-то на небесах или в каких-то иных запредельных космосу сферах. Брахман, безусловно, трансцендентен, познать его обычными способами, как и бога христиан, невозможно, ибо человек не может ни воспринять его чувственно, ни вывести его существование или тем более какие-то его свойства логически, так как логический вывод должен опираться на что-то эмпирически воспринятое. Но Брахман, в отличие от бога западных религий, находится внутри человека, и постигая Брахмана, человек постигает себя же самого, но себя не эмпирического, изменчивого и подверженного страданиям, а себя истинного, такого, каким является любое живое существо, если очистить его от всего преходящего. Мир же, лежащий за пределами нашей психики, в той или иной степени неистинен – либо совершенно, как миражи или галлюцинации, либо относительно, как все остальные, так называемые «реальные» вещи, явления и процессы. Он воспринимается непросвещенными людьми как единственно реальный, тогда как на самом деле он – лишь иллюзия, истинно же реален только Брахман. Все это выражено в известном афоризме Шанкары: «*Brahma satyam jaganmithyety evamrūpo viniśayaḥ so 'yam nityānityavastuvivekaḥ samudāhṛtaḥ*» («Брахман истинен, мир ложен – такое

⁵⁴ Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1987, с. 77.

⁵⁵ Там же, с. 83.

⁵⁶ Парибок А. В. Некоторые аспекты актуальности буддийского философского наследия // Буддийская культура и мировая цивилизация. Материалы Третьей Российской научной конференции (22 – 26 октября 2003 г.) Элиста: Изд-во КалмытУ, 2003, с. 210.

именно утверждение провозглашается для различения вечного и не вечного»⁵⁷. Познать Брахмана обычными средствами невозможно, и единственный инструмент его познания – это интуиция (*anubhava*), непосредственное видение божества⁵⁸. Специфическая черта теории познания, выдвинутой Шанкарой, состоит в том, что «истинное знание всех существующих вещей зависит от самих вещей, а следовательно, знание Брахмана полностью зависит от своего объекта, то есть от самого же Брахмана» (*BrSūBh 1.1.2*)⁵⁹. Знание описывается здесь как некоторая модификация познающего сознания своим объектом. С этой точки зрения познание Брахмана есть модификация сознания Брахманом, то есть восстановление истинного состояния сознания – такого, каким оно является для самого же Атмана-Брахмана, поэтому познание божества и слияние с божеством (точнее, осознание своего изначального тождества с ним) действительно оказываются в философии Шанкары синонимами.

Второй важный момент в философии адвайты – это принципиальная неактивность Атмана-Брахмана. Эмпирическое «я» изменчиво, тогда как подлинное «Я» – Атман – неизменно. Атман, по словам приписываемого Шанкаре трактата «*Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṃgraha*», – это вечное, неизменное сознание (*SVSSS*, 457)⁶⁰. Трактат гласит, в частности: «Он внутри [себя есть] самосветящееся, без частей, независимое, чистое, повсюду единое самобытие, вечное и всецелое блаженство, [обладающий] собственной формой, неподвижный наблюдатель и созерцатель, отделенный [от всего, что он наблюдает, и] бескачественный. [Он] не рождается, не возрастает, не угасает, не [подвержен] гибели. Атман вечен, постоянен, он древен, он не умирает в гниющем теле»⁶¹.

Важно подчеркнуть здесь именно неизменность Атмана. Из этого следует, в частности, что Атман не только не подвержен каким бы то ни было внешним воздействиям (так как в этом случае его неизменность, конечно, была бы поколеблена), но и свободен от всякой активности, так как она, по мнению Шанкары, всегда изменяет в той или иной степени то, что проявляет активность (*BrSūBh 1.1.4*)⁶². Если я даже по своей собственной воле совершаю какой-то поступок или даже намереваюсь это сделать, то сам тот факт, что я вознамерился что-то сделать, изменяет меня, делает немного другим. Атман же стать другим не может, ибо его трансцендентная, божественная природа такова, что он всесовершенен, а значит, неизменен. По той же самой причине, кстати,

⁵⁷ Śaṅkara. *Vivekacūḍāmaṇi*, 20. –

http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindojo/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/vivcu_u.htm, 22.12.2006.

⁵⁸ The *Vedānta-sūtras* with the commentary by Śaṅkarācārya / Transl. by G. Thibaut. Vol. 1. Oxford: Clarendon press, 1890, p. 17 – 18. Отмечу, несколько забегая вперед, что в XX в. историки и философы – неоведантисы отводили интуиции особое место среди инструментов познания, разработанных в древнеиндийской философии, полагая ее, как и Шанкара, единственным средством, дающим подлинное познание подлинного (божественного) бытия. См.: Бурмистров С. Л. С. Радхакришнан: понятие интуиции и формирование индийской философии // Путь Востока. Материалы III молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. 20 – 21 апреля 2000 г. СПб., 2000, с. 24 – 30.

⁵⁹ The *Vedānta-sūtras* with the commentary by Śaṅkarācārya, vol. 1, p. 19.

⁶⁰ *Antahkaraṇa-tad-vṛtti-draśṭṛ nityam-iti-kriyam / caitanyaṃ yattadātmēti buddhyā budhyasva sūksmayā* (*Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṃgraha* – http://sanskritdocuments.org/all_pdf/ved.pdf, 05.10.2007).

⁶¹ *Eṣa pratyaksvaprakāśo nirāmaśo 'saṃgaḥ śuddhaḥ sarvadaikasvabhāvaḥ nityakhaṇḍānandasvarūpo nirraḥ śākṣī ceta kevalo nirguṇaśca. / Naiva pratyagjyāte, vardhate no, kincinnāpakṣjyate, naiva nāśaṃ. Ātmā nityaḥ śāśvato 'yaṃ puṇaño nāśau hanyo hanyamāne śarīre* (*SVSSS*, 458 – 459).

⁶² The *Vedānta-sūtras*..., p. 33.

несостоятельны, согласно адвайте, и воззрения мимансаков, по которым освобождение достигается лишь при помощи исполнения ведических ритуалов и прочих предписаний: Атман не затрагивается ничем, в том числе и исполнением предписанных обрядов, так как он не находится ни в каких отношениях с внешним миром, так что деятельность, совершаемая жрецами, и их манипуляции с ритуальными предметами не могут быть средством очищения Атмана от неведения (BrSūBh 1.1.4)⁶³. Даже молитвы, возносимые жрецами богам, направлены лишь на этих многочисленных богов, а не на подлинного Брахмана⁶⁴. Поэтому, строго говоря, Атман не нуждается ни в каком спасении – напротив, в спасении, в освобождении нуждаемся мы как существа иллюзорные, принимающие себя не за тех, кто мы есть на самом деле. В ведантистских текстах постижение собственной природы иллюстрируется так: предположим, разбойники похитили у царя ребенка – наследника престола и передали его на воспитание простому крестьянину; ребенок вырос, считая себя сыном крестьянина и не догадываясь о своем царском происхождении; но затем кто-то рассказывает юноше обо всех обстоятельствах его рождения и похищения. Разве не изменится сразу же поведение юноши, который только что узнал, что он – принц? Так и с Атманом: пока человек считает себя всего лишь человеком и ничем более, он претерпевает мучения сансары, беспокоится о будущем, сожалеет о прошлом, полон надежд и страхов, когда же он узнает, что на самом деле он – одной природы с божеством, разве не изменится весь его взгляд на жизнь и на самого себя?

Представление о неактивности (и, значит, неизменности) Атмана-Брахмана тесно связано с учением о времени. Время – феномен чисто иллюзорный, относящийся не к истинной реальности, не затрагиваемой никакой темпоральностью, а к реальности относительной, то есть к нашему феноменальному миру. Выше мы сказали об особенностях отношения Священной Речи Вед ко времени: она только для нас проявляется во времени, как последовательность известного рода звуков, расположенных в определенном (абсолютном!) порядке, «в-себе» же она – в концепции Бхартрихари – не расчленена на «предшествующее» и «последующее» и абсолютно едина. У Шанкары Брахман тоже лежит за пределами времени, в его основе, и является, можно сказать, абсолютной точкой отсчета для всякого времени. Это значит, в частности, что Брахман внеисторичен и совершенно един в любой момент человеческой истории. Независимо от того, кто именно пытается познать свою истинную природу, в какую эпоху и в какой стране он живет, он в любом случае постигает то же самое, что и любое другое живое существо в любую другую историческую эпоху.

Третья важная особенность философии адвайты – это представление об уровнях реальности. В западной философии, как правило, выделяются лишь реальное и нереальное, а вопрос о том, к какому разряду отнести тот или иной феномен, решается каждым автором по-своему. В адвайте же все несколько сложнее. Здесь выделяются, во-первых, разные уровни *реальности*, а во-вторых, разные уровни *познания реальности*, или истины, и эта стратификация

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, p. 36.

парадигмальна для всего философского мышления Индии⁶⁵. Поистине реален лишь Брахман – точнее, Высший Брахман, свободный от качеств (Parabrahman, или Nirguṇa-Brahman), – и этот уровень реальности именуется *paramārtha-avasthā*; это уровень истинной реальности, подлинного, неколебимого бытия, которое реально всегда, при всех обстоятельствах, так как оно лежит в основе всех вообще мыслимых «обстоятельств». Это бытие неизменно, так как, будь оно изменчивым, оно потеряло бы в своем совершенстве и не могло бы быть основой Вселенной. На этом уровне нет множественности, которая, по мнению Шанкары, обусловлена майей и потому иллюзорна. Второй уровень реальности – это *vyāvahāra-avasthā*, уровень нашего повседневного бытия, обыденной жизни, где все меняется, что-то появляется, что-то исчезает, где, следовательно, есть страдание; словом, это то, что обычно в Индии называется сансарой. Этот уровень «предполагает “вовлеченность” познающего субъекта в множественный и изменчивый мир “имен и форм” (намарупа), в котором все упорядочено посредством сети пространственных, временных и причинных отношений»⁶⁶. Наконец, третий уровень – это уровень *prātibhāsika*, мир иллюзий (уже в обычном смысле), галлюцинаций, сновидений, плодов воображения и т. п. Следует специально отметить, что нигде Шанкара не отождествляет прямо второй уровень реальности со сновидением, а первый – с состоянием бодрствования⁶⁷. Как сам Шанкара, так и позднейшие ведантисты прекрасно отличали сновидения от реального мира и не считали, что мир так же пуст и иллюзорен, как содержание снов или шизофренических галлюцинаций; они лишь различали реальность относительную («нашу») и реальность абсолютную (трансцендентную, божественную, лежащую за пределами обычного познания).

Уровням реальности соответствовали и уровни познания реальности (точнее даже было бы сказать, что, наоборот, уровням познания соответствовали уровни реальности, так как изначально деление на *pāramārthika*, *vyāvahārika* и *prātibhāsika* принадлежало к сфере гносеологии и лишь потом было перенесено в онтологию⁶⁸). *Vyāvahārika-satya* представляла собой истину на относительном уровне познания, когда что-то считается истинным условно или предварительно, пока не прояснилась окончательная истина – *pāramārthika-satya*, гласящая, согласно Шанкаре, что реальность лишь одна, и эта реальность – Атман-Брахман. Как гласит один из текстов, приписываемых Шанкаре, «горшки, глинобитные стены и все прочее, [что сделано из глины] – это только глина. Таким же образом и Брахман – это весь мир: так возвещает веданта»⁶⁹.

Аналогичных возрений, кстати, придерживались и буддисты (мадхьямики и йогачарины): в буддизме тоже существовало сложное и разработанное учение об онтологических и эпистемологических уровнях реальности⁷⁰.

⁶⁵ Шохин В. К. Стратификация реальности в индийской философии: генезис концепции // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука, 2002, с. 342.

⁶⁶ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм, с. 111.

⁶⁷ Шохин В. К. Ук. соч., с. 351.

⁶⁸ Там же, с. 361.

⁶⁹ *Ghaṭakūḍyādikam sarvam mṛttikāmātrameva ca / tadvadbrahma jagatsarvamiti vedāntaṇḍimāh (Śaṅkara. Brahmajñānavali, 17. – <http://www.svbf.org/sringeri/journal/vol4no1/brhma.pdf>, 05.10.2007).*

⁷⁰ См., например: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб.: СПбФО, 2000, с. 88, 102 – 103.

С учением об уровнях реальности и познания естественно вытекает и представление о природе личности и о ее освобождении. По Шанкаре, человек может обрести освобождение еще при жизни (*jīvanmukti*) и жить дальше, но уже пребывая в особом, трансцендентном состоянии, не постижимом разумом простого, не обретшего еще мокшу человека. Это тоже близко к представлениям буддизма о человеке: как известно, Будда, достигнув нирваны, еще в течение сорока лет проповедовал свое учение, странствуя по Индии, и лишь в возрасте восьмидесяти лет обрел паринирвану, или «окончательную нирвану», которую можно сопоставить с ведантистским понятием *videhamukti* («освобождение [после отделения] от тела»). Освобожденную личность (*jīvanmukta*) можно рассматривать также через призму учения об уровнях реальности и познания. На уровне абсолютной истины это освобожденная душа, к которой неприменимы обыденные понятия о знании, действии, опыте и т. п., на уровне же относительной истины *jīvanmukta* – это санньясин (*saṃnyāsīn*), странствующий отшельник, о котором, в принципе, можно говорить, что он обладает знаниями, испытывает что-то на опыте и каким-то образом действует. Эти две формы восприятия одной и той же личности не противоречат друг другу, а дополняют друг друга, так что при описании одной и той же личности ведантист как бы «переключает регистры» видения⁷¹, так что и в самом деле на одном уровне восприятия мы видим обыкновенного человека, на другом же – Атмана-Брахмана, Абсолют, которым является все во Вселенной. Естественно, на уровне абсолютной истины все сущее есть Брахман, реальные же вещи (точнее, те, которые обычный человек считает реальными) суть не более чем формы проявления творческой силы Брахмана.

Учение об уровнях реальности проявляется в адвайте и в вопросе об отношении Брахмана и слова Вед (*śruti*). Один из первых стихов «Брахма-сутр» гласит: «[Брахман всеведущ в силу того, что он является] источником Писания» (*BrSū 1.1.3: «śāstra-yonitvāb»*). Но если шрути происходят из лона Брахмана, а Брахман вечен, то столь же вечным оказывается и слово шрути. Тем не менее, онтологические статусы Вед и Брахмана все же различны; грубо говоря, оба – и бог, и Священная Речь – вечны, но по-разному: бог – превыше времени, его вечность – *kūṭasthā-nityatā*, тогда как Веды вечны во времени (упрощая, можно сказать, что Веды постоянны, в то время как бог вечен), вечность Священной Речи – это *pravāharūpa-nityatā* (букв. – «вечность, имеющая форму потока»)⁷². Брахман и Священная Речь оказываются двумя уровнями реальности, причем подлинной реальностью обладает именно Брахман, Веды же зависят от него в своем бытии. Их реальность – не *sat* («сущее», подлинное бытие), а *bhava*, что можно перевести скорее как «бытование», существование в процессе. Если рассмотреть через призму адвайты исторический процесс, то окажется, что в основе его лежит одна и та же, единая и неизменная реальность, которая только по-разному проявляется в реальном мире (точнее, в том мире, который мы привыкли считать реальным, ибо поистине реален лишь неизменный Брахман, – не может быть реальным то, что изменяется). Шанкара в отношении языка

⁷¹ Potter K. H. Introduction to the philosophy of Advaita Vedānta // Encyclopedia of Indian philosophies / Ed. by K. H. Potter. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, p. 34.

⁷² Костюченко В. С. Ук. соч., с. 108.

стоит на позициях принципиально иных, чем Бхартрихари: Брахман для него – не речь, пусть даже и священная, абсолютная, существующая до вещей и поддерживающая их, а то, что лежит за речью и на что опирается любая речь. Есть, несомненно, Священная Речь (Веды), благодаря которой все существует, и у Бхартрихари она выступает как окончательная реальность, глубже которой ничего нет. Шанкара ставит перед собой парадоксальную задачу – при помощи языка прорваться за язык и показать, на что он в действительности опирается и что придает значение и смысл священным гимнам и формулам.

Как бы там ни было, Брахман остается в любом случае единым, неделимым, в нем нет частей, а когда говорится, что душа – его частица, это следует понимать лишь условно (BrSūBh 2.3.43)⁷³. Однако душа все же наблюдает множество самых различных вещей и процессов, видит происходящие вокруг изменения, страдает. Если Брахман – это неизменное блаженство, то как возможны страдания? На этот вопрос Шанкара отвечает, что в действительности нет ни множественности, ни страданий, все они существуют только на уровне относительной истины, на абсолютном же уровне существует только Брахман, он же – Атман. Восприятие же множественности и изменений обусловлено тем, что душа поражена неведением (avidyā), которое и скрывает от человека его истинную природу, так что познать Брахмана – по существу значит устранить покров неведения (BrSūBh 2.3.46)⁷⁴. Устранение этого покрова, как известно, и является в адвайте сущностью освобождения (mokṣa).

В адвайте душа по природе едина, одна, как единственен Брахман. Иными словами, освобождение – это еще и осознание единства всех душ, осознание того, что я – это еще и все остальные, все, кто когда-либо жил, живет сейчас и будет жить потом, и сюда, естественно, включаются не только люди, но и все живые существа вообще. Атман – это своего рода «все-душа», причем все эмпирические, преходящие особенности разных индивидуальных душ, по учению адвайты, имеют не большее значение, чем, например, волны на поверхности океана: в открытом море может бушевать шторм, а где-нибудь в тихой заводии, в тинистом заливишке у самого берега вода тиха и безмятежна, но, тем не менее, это та же самая вода, что и в штормовом море, и это тот же самый океан. Шанкара всячески подчеркивает глубинное, сущностное единство мироздания, причем единство это затрагивает не только материальный мир, но и самого Ишвару, а в конечном счете – и Брахмана, так как божество в веданте не противостоит миру, как это имеет место, например, в западных религиях (ислам, христианство, иудаизм), а представляет собой его основу. Возникновение, существование и исчезновение всего во Вселенной зависит от Брахмана⁷⁵, так что он пронизывает собой все сущее, и адвайта в этом плане оказывается продолжением идеологии Упанишад, конкретно – Чхандогья-Упанишад, гл. VI, которая вся пронизана одной главной мыслью: все возникает и все состоит из одного Сущего, и все в него возвращается⁷⁶. Как

⁷³ The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Vol. 2. Oxford: Clarendon press, 1896, p. 61.

⁷⁴ Ibidem, p. 63 – 64.

⁷⁵ Ibidem, vol. 2, p. 25.

⁷⁶ Hamm F. R. Chāndogyaopaniṣad VI. Ein erneuter Versuch // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Bd. XII – XIII, 1968/1969, S. 149.

гласит сама Чхандогья-Упанишада, «все эти существа, придя из Сущего, не знают, что они пришли из Сущего. Кем они ни бывают здесь – тигром, или львом, или волком, или кабаном, или червем, или крылатым насекомым, или слепнем, или мошкой, – тем они и становятся [вновь]»⁷⁷. Для того и нужно истинное знание, чтобы никем не становиться вновь и прервать круговращение в сансаре.

Таким образом, реальность в адвайте принципиально едина, однако это единство гетерогенно, ибо имеет ряд уровней, из которых лишь один абсолютно истинен и представляет собой действительность как таковую, остальные же (уровни *vyavahāra* и *pratibhāsa*) только надстраиваются над истинной реальностью. Отношения истинной реальности (*bhūtātathatā*, как сказали бы буддисты) и феноменального мира подобны отношениям между реальной веревкой и воображаемой нами змеей, за которую мы эту веревку принимаем: змея тоже некоторым образом реальна – настолько, насколько реален любой другой плод нашего воображения.

И, наконец, есть четвертая особенность классической адвайта-веданты, которая связана с вышеперечисленными и помогает лучше понять некоторые особенности философии неоведантизма. Я имею в виду проблему интерпретации Брахмана как онтологической основы Речи.

Язык устроен так, что всегда неизбежно описывает что-то как объект, а сам при этом находится на стороне субъекта как средство создания описания и его трансляции другим субъектам. Философия же Шанкары направлена на тотальную деструкцию языка – не деконструкцию, предполагающую разъятие языка на составляющие без их разрушения и с возможностью вновь собрать их в прежнюю концептуальную структуру или в какую-то иную, а именно деструкцию, разрушение, необходимое, чтобы человек мог увидеть истинную реальность за языковыми конструкциями и помимо них. С этой точки зрения и самосознание, составляющее природу Брахмана, – это совершенно не то самосознание, которое свойственно человеку, а особое состояние Высшего Сознания, которому в человеческом опыте невозможно найти адекватного соответствия, подобно тому, как *ānanda* применительно к Брахману – это не обычное человеческое чувство счастья (*sukha*), пусть даже исключительно интенсивное, а совершенно особое состояние, не поддающееся описанию средствами объектного языка («*ānandaśabdo loke sukhavācī prasidvah*»)⁷⁸. Интуиция в этом случае оказывается единственным средством, способным помочь человеку проникнуть за пределы майи, которая описывается у Шанкары как сила, проявляющаяся в том числе и в языке. В самом деле, именно из-за привычного для обыденного языка деления мира на материальное и идеальное, хорошее и плохое, черное и белое мы полагаем, что все эти категории имманентно присущи миру, а не привносятся в него языком. Язык оказывается в адвайте одним из сильнейших средств закабаления человека, причем закабаление это осуществляется через сознание, которое, омраченное не только и даже не столько страстями, сколько ложным знанием, видит реальное там, где

⁷⁷ Чхандогья-Упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1965, с. 115.

⁷⁸ *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva recension) with the commentary ascribed to Śaṅkara*, 3.9.28:7. – http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/findolo/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/brupsb3u.htm, 05.10.2007.

его нет (в частности, везде находит какие-то бинарные оппозиции: истинное – ложное, благо – зло и т. п.), и одновременно не видит истины. В истинном же познании – интуитивном постижении Брахмана – дуализм, неизбежно свойственный языку, преодолевается и таким способом для живого существа открывается путь к освобождению от уз неведения.

Речь выступает в адвайте скорее как майя, причем она такова, что одновременно скрывает свою опору – Брахмана и дает нам возможность распознать его под ее покровами; ее можно сравнить с покрывалом, брошенным на человека, или – еще лучше – с одеждой: она, с одной стороны, скрывает и скрадывает фигуру человека, но с другой – по ней, по тому, как расположены на ней складки, можно распознать фигуру и понять, какова она, хотя это понимание и будет неполным. Проникновение же за покров майи означает, что адепт сдергивает покрывало и видит фигуру такой, какова она на самом деле. Более того, сдернув покрывало, адепт обнаруживает под ним не что-то иное, не изваяние божества или божество собственной персоной (это характерно, скорее, для учений Рамануджи или Мадхвы), а самого же себя. Речь в адваите не отрицается; более того, она – единственное доступное нам средство постичь Брахмана и осознать свое единство с ним. Но для этого надо не останавливаться на Речи, считая ее окончательной основой Вселенной, своего рода онтологическим «материком» (если пользоваться терминологией археологов), а проникнуть за нее к ее основам, находящимся в недрах собственного сознания адепта. В адваите сознание не противопоставляется бытию, а составляет с ним абсолютное и нераздельное единство⁷⁹, так что постижение основ сознания будет и постижением основ бытия. Веды важны для Шанкары не как система ритуалистических предписаний (так понимали их оппоненты ведантистов – мимансаки), а как Речь, указывающая на то, что лежит одновременно в ее основе и за ее пределами, но так как Вселенная покоится на Речи и существует благодаря ей (без нее невозможна *ṛta*), то и поддержание вселенского порядка, невозможное без организующей деятельности Речи, зависит от того, насколько правильно мы понимаем основу Речи.

* * *

Итак, в Ведах и веданте выделяются следующие ключевые (для последующего исследования) темы: мировой порядок, Священная Речь, Брахман как доречевая, недвойственная (*advaya*) основа Священной Речи, «многослойная», состоящая из нескольких уровней реальность и, наконец, освобождение, понимаемое как интуитивное проникновение за пределы языка и речи (включая и Священную Речь) к недвойственному, неопишному и неактивному Брахману – подлинной реальности, являющейся не просто основой Священной Речи, но – благодаря этому – и фундаментом феноменального мира, и в то же время основой каждой индивидуальной души. Концептуальная связь *ṛta* и *Vac* неслучайна, ибо всякая речь предполагает некоторую упорядоченность, *Vac* же – это упорядоченность абсолютная, так что

⁷⁹ Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: УРСС, 1998, с. 301.

в адвайте (в отличие от идеологии ранневедических времен) ничто не может нарушить этот мировой порядок, отклонение же от него приносит вред уже не Вселенной, а самому живому существу, погружая его в пучину неведения. Но и следование Речи еще не является освобождением – у Шанкары подлинная мокша предполагает проникновение за Речь к ее основе – Брахману. Но так как он тождествен Атману – глубинной основе индивидуальной души, – то познание Брахмана фактически является *самопознанием*. Или, иными словами, и Брахман, и Вас, и ġta пребывают не в каком-то внешнем мире, а прямо в душе человека (или любого другого живого существа) и, более того, являются ее основой, сущностью, сама же индивидуальная душа есть не более чем проявление творческих сил Брахмана – элемент относительной реальности, покоящийся на единой для всего в феноменальном мире Абсолютной реальности.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<u>ВВЕДЕНИЕ</u>	3
<u>ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТЫ: ОТ ВЕД К ШАНКАРЕ</u>	12
§ 1. Речь и мировой порядок в Ведах и Упанишадах	13
§ 2. Брахман как Слово в философии Бхартрихари	17
§ 3. Некоторые особенности философии Адвайта-веданты	21
<u>ГЛАВА II. СУРЕНДРАНАТХ ДАСГУПТА КАК ФИЛОСОФ</u>	31
§ 1. Природа философии в неоведантизме: философия как практика	31
§ 2. «Философия зависимого возникновения» и западный эммерджентизм	48
§ 3. Дасгупта и итальянское неогегельянство	59
3.1) Дасгупта и Джентиле	60
3.2) Дасгупта и Кроче	79
§ 4. Эстетическая проблематика: Дасгупта и Гегель	93
§ 5. Учение Дасгупты о культуре	104
<u>ГЛАВА III. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ</u>	121
§ 1. Философская история философии	121
§ 2. Начало индийской философии и вопрос заимствований	125
§ 3. Проблема материализма	148
§ 4. Буддизм и брахманистская философия	157
§ 5. Место веданты в историко-философской концепции Дасгупты	190
5.1) Адвайта как идеальная философия	190
5.2) «Йогавасишта» – между буддизмом и ведантой	199
5.3) Бхагавадгита, рта и понятие дхармы	203
5.4) Философские аспекты вайшнавизма	214
<u>ГЛАВА IV. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ</u>	224
§ 1. Философия как практика и поиск Реальности	224
§ 2. Абсолют и история в историко-философской концепции Дасгупты	232
<u>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</u>	249

Научное издание

Бурмистров Сергей Леонидович

ФИЛОСОФИЯ СУРЕНДРАНАТХА ДАСГУПТЫ

Подписано в печать 31.03.2010. Формат 60x84/16.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,88

Тираж 500 экз.

Издательство «Геликон Плюс»

199004, Санкт-Петербург, В.О. 1 линия, 28