

О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ ТРАДИ-
ЦИЯХ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Н. П. АНИКЕЕВ

Н. П. АНИКЕЕВ

О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ТРАДИЦИЯХ
В ИНДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Н. П. АНИКЕЕВ

О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ТРАДИЦИЯХ В ИНДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

(ДРЕВНОСТЬ И РАННЕЕ
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Главная редакция восточной литературы

Москва 1965

Ответственный редактор
С. Н. ГРИГОРЯН

Николай Петрович Аникеев

**О материалистических традициях в индийской философии
(древность и раннее средневековье)**

*Утверждено к печати Ученым советом Института философии
Академии наук СССР*

*Редактор Л. И. Юревич
Художник В. Ф. Иваницкий
Художественный редактор И. Р. Бескин
Технический редактор Н. Д. Новичкова
Корректоры Н. Б. Осягина и М. З. Шафранская*

Сдано в набор 27/VII 1965 г. Подписано к печати 22/X 1965 г. А 12565
Формат 84×108^{1/2}. Печ. л. 8,125. Усл. п. л. 13,65 Уч.-изд. л. 13,82.
Тираж 3 830 экз. Изд. № 1277. Зак. № 1332. Индекс $\frac{1-5-1}{348-65}$ Цена 83 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука».
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

Индекс $\frac{1-5-1}{348-65}$

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследование материалистических традиций в духовном наследии каждого народа всегда составляло важнейшую задачу марксистской истории философии. Особую актуальность приобретает изучение материалистических учений стран Востока, и прежде всего крупнейшей среди них — Индии, как в силу древности, богатства и своеобразия философской культуры ее народов, так и вследствие слабой изученности этих учений марксистской наукой.

Настоящая работа посвящена исследованию одной из центральных проблем философского наследия Индии — месту и значению в нем материалистических традиций древности и раннего средневековья. Выбор этих периодов продиктован тем обстоятельством, что материалистические учения возникли в Индии еще в глубокой древности и достигли в рассматриваемый период высокого уровня развития, а также тем, что вокруг философской мысли указанных периодов идет упорная идейная борьба и в современной Индии.

Автор вполне отдает себе отчет в том, что в рамках одной работы и тем более одному человеку невозможно охватить все существенные аспекты этой обширной и сложной темы. Он ставил перед собой более скромные цели: разобрать лишь отдельные проблемы материалистических традиций индийской философии, представляющие сейчас, на его взгляд, первостепенный интерес; выявить некоторые специфические особенности развития философской мысли древней и раннесредневековой Индии, обусловленные особенностями ее социально-экономического и политического строя (главным образом, причины большого влияния религиозно-идеалистическо-

го мировоззрения); проследить непрерывность материалистической традиции на протяжении рассматриваемых периодов, ее органическую связь с рационализмом, атеизмом и свободомыслием и формы их борьбы с религией, идеализмом и мистикой; показать современную идеологическую борьбу вокруг философского наследия Индии.

Эти цели определили и структуру работы. Ее вторая глава, посвященная философской борьбе в древности и раннем средневековье, не претендует на систематическое изложение позитивного содержания всех рассматриваемых здесь учений; в ней показывается лишь наличие двух основных направлений в философской мысли и обрисовываются лишь их внешние контуры.

Ввиду того что социальные, общественно-политические и этические воззрения занимают несколько особое место в философских школах древности и раннего средневековья и представляют самостоятельный интерес, анализ этих воззрений выделен в отдельную главу.

Основной круг позитивной проблематики и характер ее решения в философских школах древности и раннего средневековья рассматриваются на примере более подробного анализа системы санкхья раннего средневековья — одной из самых представительных и влиятельных систем индийской философии.

Следует сказать, что в результате специфических трудностей исследования истории индийской философии (например, скудость сведений о социально-экономической жизни древней и раннесредневековой Индии, слабое отражение материалистических учений в источниках того периода и т. п.), а также в силу недостаточной разработанности данной темы в марксистской литературе ряд положений книги неизбежно имеет проблематичный, спорный характер и выдвигается автором в порядке постановки вопроса.

По сложившейся в индологической литературе традиции ссылки на санскритские источники, за исключением особо оговоренных случаев, даются непосредственно в тексте работы. Внутреннее деление этих источников на книги, главы, части и т. п. обозначается соответственно римскими и арабскими цифрами. Издания же, по которым цитируются использованные источники, приведены в конце работы.

В заключение автор считает своим долгом выразить искреннюю признательность всем товарищам, принявшим участие в обсуждении рукописи при ее подготовке к печати, и особенно сотрудникам Сектора философии и социологии стран Востока Института философии АН СССР, а также В. В. Бродову, А. Д. Литману, чьи критические замечания помогли автору устранить многие недостатки его работы. Большую помощь автору в разработке избранной темы оказали советы академика АН ТуркССР Б. Л. Смирнова и видного индийского исследователя Д. П. Чаттопадхьяи, за что автор приносит им глубокую благодарность.

ВВЕДЕНИЕ

Философское наследие человечества всегда было объектом ожесточенной идейной борьбы во всех странах. Особенно это характерно для стран Востока и прежде всего для Индии — одного из древнейших очагов мировой цивилизации, страны, история которой насчитывает по меньшей мере четыре-пять тысячелетий.

Значительная часть индийской духовной культуры, сформировавшаяся еще в далекой древности, сохраняется на последующих этапах исторического развития страны. В этом отношении индийская культура отличается от культуры, скажем, Египта, Греции и Италии. В отличие от индийцев современные египтяне, греки и итальянцы не имеют таких прочных и непосредственных связей с древними цивилизациями, существовавшими на территории этих стран, и вряд ли могут считаться единственными преемниками и наследниками культур Древнего Египта, Древней Греции и Древнего Рима.

Наоборот, духовная культура Индии обнаруживает очевидную преемственность на всех этапах своего развития начиная с глубокой древности вплоть до наших дней. Достаточно сказать, что почти все крупнейшие представители общественной и культурной жизни Индии нового времени (такие, как Рам Мохан Рай, Д. Н. Тагор, М. К. Ганди, Дж. Неру и С. Радхакришнан) постоянно обращались к философским традициям Индии для обоснования своего мировоззрения и своих политических позиций.

Философское наследие Индии не только входит в ее современную философию, но в определенной степени занимает в ней ведущее положение: работы по истории отечественной философии в чисто количественном отно-

шении преобладают над всеми остальными видами философской продукции. Важно отметить, что довольно трудно провести четкую грань между историко-философскими исследованиями, проводимыми в Индии, и исследованиями собственно теоретическими — настолько тесно они переплетаются между собой. Большинство виднейших философов современной Индии в той или иной мере внесли свой вклад в изучение истории ее философской мысли, а многие крупнейшие историки философии являются в то же время и видными теоретиками (С. Радхакришнан, С. Н. Дасгупта, М. Хириянна, П. Т. Раджу и др.). Обычно индийские философы обосновывают свои теоретические построения с помощью историко-философского материала, а в историко-философском материале ищут подтверждение своим философским концепциям.

В издающейся в Калькутте четырехтомной работе «Культурное наследие Индии», в которой принимают участие крупнейшие представители философской общности страны, говорится, например, что для Индии прошлое не есть только предмет истории, оно постоянно оказывает влияние на все ее развитие¹. Один из видных мыслителей Индии, профессор П. Т. Раджу, даже утверждает, что современная философская мысль его страны скорее продолжает древнефилософские учения Индии, чем занята оригинальной разработкой чего-то нового, ибо древняя философия Индии, по его словам, настолько глубока и разнообразна по содержанию, что вне ее рамок трудно создать что-нибудь истинно новое и в то же время полезное для современной Индии². В другой статье П. Т. Раджу отмечает, что «в современной Индии наиболее важную форму философской деятельности составляет развитие ее классического наследия в новых направлениях»³. Известный историк индийской философии У. Мишра характеризует значение традиционной философии в жизни новой Индии в еще более сильных тонах: «Философия воистину образует то

¹ «The cultural heritage of India», Calcutta, 1958, p. 163.

² P. T. Raju, *Radhakrishnan and Indian thought*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», ed. by P. A. Shillpp, New York, 1952, p. 537.

³ «Revue internationale de philosophie», Bruxelles, 1956, fasc. 3; № 37, p. 266.

ядро, вокруг которого сосредоточивается все самое лучшее и возвышенное, что имеет Индия. Чтобы понять Индию в ее истинном и чистом виде, надо обратиться к ее глубинным сокровищам, каковыми являются свидетельства философии, составляющие нашу подлинную гордость... Знание их больше всего необходимо и для нашей повседневной жизни»⁴.

✓ Вопрос о причинах большого влияния философского наследия Индии на ее современную философскую и общественную мысль и оценка этого влияния представляют собой самостоятельную тему и требуют специального изучения. Однако можно сказать, что не последнюю роль в этом влиянии играют длительность и непрерывность исторического развития Индии, а также ее почти двухвековое угнетенное положение. В условиях попражнения ее национальной гордости и национальной культуры английскими колонизаторами идеологи борющейся за освобождение Индии естественно обращались к богатейшим духовным традициям прошлого и провозглашали их символом национальной самобытности страны, формой выражения ее национального достоинства. ✓

Духовное наследие рассматривалось объединяющим началом для народов обширного континента; с ним связывались все величие и все достижения индийской цивилизации былых времен, казавшихся еще более значительными на фоне бесправия и произвола, царивших в колониальный период. Известный общественный деятель Индии Б. Н. Датта (брат Свами Вивекананды) говорит по этому поводу: «В управляемой иностранцами Индии далекое прошлое имело огромное очарование. К тому же, когда культура страны все еще испытывает влияние этого прошлого, а общество имеет феодальный базис, привлекательность этого прошлого гораздо сильнее, чем тяга к современным модным проповедям какого-нибудь Теодора Паркера. Это очарование приобретало еще большую силу в условиях иноземного гнета, представители которого стремились разрушить вековую культуру Индии. Патриот с его преклонением перед прошлой славой своего отечества не останется черствым и равнодушным к достижениям предков. Диалектиче-

⁴ U. Mishra, *History of Indian philosophy*, vol. I, Allahabad, 1957, p. 3.

ский антитезис между былым величием родины и ее беспомощностью (в колониальный период. — Н. А.) заставляет патриота с симпатией обращаться к деяниям своих предков»⁵.

Дж. Неру, сравнивая США с Индией, говорил о влиянии прошлого на современную жизнь своей страны: «Америка была девственной почвой, чистой доской, на которой можно было писать заново, тогда как мы были скованы древними воспоминаниями и традициями»⁶.

Философские традиции Индии вот уже более полутора веков привлекают к себе самое пристальное внимание в странах Запада. Стоит только вспомнить, что индийской философией в разное время и в разной связи интересовались такие мыслители, как Вольтер, Гёте, Гегель, Шопенгауэр, П. Дейссен, М. Мюллер, Г. Д. Торо, Р. У. Эмерсон, У. Уитмен, Л. Н. Толстой, А. Швейцер и др., не говоря уже о том, что она занимает почетное место в европейской индологии примерно с конца XVIII в. В широко обсуждающейся в мировой литературе в последнее время проблеме так называемого синтеза духовных культур Востока и Запада Индии отводится обычно важнейшая роль. Так, профессор Фрейбургского и Лозаннского университетов С. Регамей заявил на 25-летнем юбилее Индийского философского конгресса в 1950 г., что Индия — единственная страна Востока, которая имеет независимую от Запада философскую традицию, являющуюся наиболее оригинальной и представительной для всего Востока⁷. Упомянувшийся выше П. Т. Раджу считает даже, что Индия в силу своеобразного характера своего духовного и в первую очередь философского развития, уходящего корнями в глубокую древность, «становится полем битвы между Востоком и Западом как в политическом, так и в культурном отношениях»⁸.

Конечно, в определении роли духовного наследия Индии в сегодняшней жизни страны и его значения для мировой цивилизации имеется немало неоправданных

⁵ B. N. Datta, *Swami Vivekananda: patriot-prophet. A study*, Calcutta, 1954, p. 260.

⁶ Дж. Неру, *Открытие Индии*, М., 1955, стр. 305.

⁷ «Indian philosophical congress. Silver jubilee commemoration volume», vol. II, Madras, 1950, p. 95.

⁸ P. T. Raju, *Radhakrishnan and Indian thought*, p. 517.

преувеличений и крайностей, на которых возводятся далеко идущие спекуляции идеологического и политического порядка. Наиболее распространенными среди них являются концепции так называемого европо- или западоцентризма, с одной стороны, и азиа- или востокоцентризма — с другой. Эти концепции сводятся примерно к следующему.

Указывая на большую роль духовного, в частности философского, наследия и древних традиций в современной жизни стран Востока, в том числе и Индии, на еще сильную живучесть здесь многих ретроградных пережитков прошлого, прежде всего религиозно-идеалистических и мистических взглядов и настроений, апологеты европо- и западоцентризма провозглашают восточные народы «застойными» и консервативными по самой своей природе, живущими якобы лишь воспоминаниями о былом, погружившимися в спячку и т. п. Представители западоцентризма приписывают народам Востока в качестве определяющей черты их национального характера пассивно-созерцательное отношение к реальному миру и земной практической жизни, неспособность к усвоению «энергичного, динамичного ритма современной цивилизации», неприспособленность к материальному прогрессу, являющемуся будто бы достоянием Запада, достоянием «белой расы», и т. п. Отсюда делаются выводы о «цивилизаторской миссии» Запада на Востоке, о необходимости руководства «белой расы» «цветными народами» и т. д.

Во времена классического колониализма эти расистские доктрины и настроения нашли свое концентрированное выражение в ставшем с тех пор крылатым изречении известного барда английского империализма Р. Киплинга: «Восток есть Восток, Запад есть Запад, и вместе им никогда не сойтись»⁹. В ту эпоху эти слова символизировали твердую уверенность империализма в незыблемости господства капиталистического Запада над колониальным Востоком, уверенность в том, что разделявшая их пропасть никогда не будет ликвидирована.

В какой-то мере реакцией на эти империалистические концепции могут считаться различного рода теории

⁹ Р. Киплинг, *Избранные стихи*, Л., 1936, стр. 46.

востокоцентризма, получившие особенно заметное распространение в последнее время и являющиеся своего рода результатом усиливающейся в наши дни роли на международной арене молодых независимых государств Азии и Африки.

Эти теории исходят, казалось бы, из противоположных, но по своей сути не менее неверных установок об исключительности цивилизации афро-азиатских народов, о ее превосходстве над духовной культурой Запада, о необходимости для белых народов приобщиться к животворным ценностям накопленной за тысячелетия «восточной мудрости» и т. п. Причем высшим выражением этой «восточной мудрости» провозглашается обычно спиритуализм религиозно-идеалистических учений Востока и прежде всего Индии — он будто бы призван спасти человечество от нависшей над ним атомной катастрофы, проистекающей из чрезмерного «увлечения» Запада «материальными аспектами жизни».

Одним из вариантов этого востокоцентризма выступают в последнее время реакционные националистические и шовинистические рассуждения об общности и единстве «цветных народов» Азии и Африки перед лицом «враждебного» им «белого Запада». Символом востокоцентризма и «цветного расизма» становятся сейчас пресловутые концепции о том, что наша эпоха есть эпоха «афро-азиатской гегемонии» и т. п.

Нетрудно заметить, что теоретическую базу всех этих крайне нездоровых и реакционных доктрин и концепций в своей значительной части составляют спекуляции на истории духовного развития стран Азии и Африки, извращение их философского наследия, преувеличение и раздувание религиозно-идеалистического и мистического направления в нем и принижение и игнорирование его материалистических, рационалистических и атеистических традиций. Поэтому борьба за философское наследие в странах Востока, в том числе и в Индии, та или иная его интерпретация приобретают исключительно важное значение в их современной духовной жизни и составляют неотъемлемую часть идеологической борьбы в современном мире.

**ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ИНДИИ
И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЕЕ ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ**

Особенности исторического развития Индии

Индийская философия формировалась и развивалась в довольно своеобразных условиях, которых не знал Запад и которые можно сравнить, пожалуй, только с условиями развития Китая.

Богатство и разнообразие географических особенностей Индии не могло не оказать влияния на населявшие страну народы, на формы их социального устройства, а через них опосредованно — и на их духовную жизнь.

Население Индии характеризует необычайная пестрота. Оно складывалось из множества племен и народностей, различавшихся своим расовым и этническим составом: одни из них были коренными обитателями страны, другие пришли в нее извне. Расположенная в центре древнего мира на пересечении торговых путей и служившая как бы связующим звеном между странами Дальнего Востока, с одной стороны, и странами Ближнего Востока и Средиземноморского побережья — с другой, Индия издревле имела экономические и культурные отношения со многими народами. Ее культура оказала большое влияние на народы Цейлона, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Камбоджи, Индонезии.

В то же время и в Индию постоянно происходил приток населения из окружающих ее районов, она неоднократно подвергалась массовым нашествиям иноземцев. Среди них были войска персидского царя Дария (VII в. до н. э.), армия Александра Македонского (IV в. до н. э.), кочевые племена скифов (последние века до н. э.), гунны (первые века н. э.), арабы (VIII в.

н. э.) и др. И хотя все они рано или поздно либо изгнались из страны, либо ассимилировались с ее населением, усваивая его цивилизацию, обычаи и нравы, тем не менее иноземные вторжения наложили весьма заметный отпечаток на духовную и материальную культуру народов Индии, усиливая ее многообразие и синкретизм. Не случайно в литературе Индию называют иногда «миром в миниатюре», «живым музеем человечества». В одном из своих выступлений Дж. Неру заметил, что в Индии «представлены почти все эпохи человеческого существования, начиная от наиболее примитивных вплоть до высокоразвитых»¹.

Правда, нельзя забывать и того, что несмотря на многообразие и пестроту населения и культуры Индии им присуще глубокое внутреннее единство, которое издревле давало основание ее соседям и самим индийцам считать Индию одной страной, а ее обитателей одним народом. Это единство проявляется в сравнительной географической изолированности индийского субконтинента от остального мира; в существовавшем длительное время, хотя и с перерывами, на значительной части его территории политическом единстве; в общности исторических судеб его народов; в культурной общности большинства его населения, в общности многих элементов его социальной, бытовой, религиозной жизни.

Именно это единство Индии и дает право говорить о существовании «индийской философии», обладающей качественной определенностью, известной степенью внутренней целостности, рядом присущих ей специфических особенностей.

Одну из таких специфических особенностей индийской философии древности и раннего средневековья (а также и остальных форм общественного сознания того времени) составляет ее так называемая неисторичность.

Вкратце суть этой «неисторичности» можно свести к следующему. Школы и системы поздних этапов развития индийской философии в постановке значительного круга проблем и в методах их решения находятся в сильной зависимости от философских и религиозных течений предшествующих эпох, прежде всего от древ-

¹ Цит. по: «The Indo-Asian culture», New Delhi, January, 1962, p. 340.

нейших памятников — Вед и эпоса. Форма изложения в большинстве философских произведений средневековья имеет во многом абстрактный и догматический характер; используемые в них аргументы зачастую обосновываются ссылками на авторитет традиций и древних мудрецов.

Далее, большинство письменных источников философской мысли Индии древности и раннего средневековья содержат очень мало достоверных исторических фактов, конкретного, живого социально-экономического и политического материала, на основании которых эти памятники можно было бы соотнести с определенной общественной средой, с определенным, имеющим временную фиксацию историческим периодом. Поэтому не удивительно, что большинство памятников духовной культуры, в том числе и философской мысли древней и раннесредневековой Индии, с трудом поддается хронологической идентификации; более или менее надежные даты, события и факты философской жизни тех эпох современная индология устанавливает обычно лишь косвенным путем: из записок греческих авторов, из сопоставлений индийских философских текстов с их переводами на китайский, тибетский, монгольский, японский и другие языки, из записок посещавших Индию путешественников и пилигримов и т. п.

Эта хронологическая неопределенность памятников философской мысли Индии, называемая иногда в современной литературе «хронологическим хаосом», дает зачастую повод различным исследователям относить одни и те же факты и тексты к периодам, нередко разделенным между собой несколькими веками, а то и целым тысячелетием. Так, важнейший памятник общественно-политической мысли древней Индии «Артхашастра» одни ученые датируют IV—III вв. до н. э., другие — III—IV вв. н. э. Приблизительно в таком же положении находится датировка и многих других памятников духовной культуры древней и средневековой Индии. Поэтому в индологии обычно говорится о более или менее общепринятой их последовательности, а не об их абсолютной датировке.

Буржуазные авторы обычно представляют эту «неисторичность» индийской философии или как результат «естественной забывчивости», «утраты памяти» древней

Индией, или как проявление пресловутой религиозности, интроспективности индийцев, как следствие их преимущественного интереса к «вечным проблемам духа», что якобы отвлекало их внимание от фактора времени, от реальной жизни и помешало им сохранить в своей памяти конкретный ход исторических событий. Так, крупный немецкий индолог неокантианец П. Дейссен еще в начале нашего века писал, что сознание Индии всегда было обращено к вечным спиритуальным проблемам, оно не интересовалось внешним историческим описанием, и потому у индийцев нет хронологии². Видный представитель идеалистической философии современной Индии П. Т. Раджу заявляет в одной из своих работ: «Поскольку с позиций вечного духа повседневные события считались незначительными явлениями, то индийские мыслители не видели никаких философских проблем в истории, ибо она состоит из событий. Прогресс культуры и цивилизации, достижения человека не занимали умов философов Индии»³.

Даже такой сравнительно объективный и беспристрастный современный индолог, как француз Ж. Филлиоза, не избежал этого широко распространенного в буржуазной ориенталистике убеждения в том, что «неисторичность» духовной культуры Индии зависит от ее якобы спиритуальной устремленности: «Образованные классы древней Индии, — говорит он, — не придавали значения истории. Их философия не обращала на нее внимания. В теории эта философия искала абсолюта; на практике она учила индийцев сохранять невозмутимость духа перед лицом житейских треволнений»⁴.

Эта так называемая неисторичность памятников духовной культуры Индии действительно представляет собой сложную проблему, которой современная наука еще не дала вполне убедительного и доказательного решения. Думается, что крупнейший марксистский исследователь индийской философии Д. П. Чаттопадхьяя в значительной степени прав, когда он замечает в этой связи: «На нынешнем уровне исторических исследова-

² П. Дейссен, *Веданта и Платон в свете кантовой философии*, М., 1911, стр. 14.

³ Р. Т. Raju, *Introduction to comparative philosophy*, Lincoln, 1962, p. 246.

⁴ G. Filliozat, *Political history of India*, Calcutta, 1957, p. 1.

ний, пожалуй, преждевременно отваживаться на какое-либо убедительное объяснение этой специфики. Кроме того, всякое объяснение, претендующее на охват всего хода развития индийской философии, происходившего в такой обширной стране с чрезвычайно сложным этническим составом, сопряжено с явным риском упрощения. И все же было бы нереалистично совершенно игнорировать всю эту проблему»⁵. Однако, несмотря на все трудности научного истолкования этой проблемы, совершенно очевидно, что апелляция буржуазных авторов к «спиритуализму» индийцев для объяснения «неисторичности» духовной культуры Индии имеет исключительно тенденциозный, субъективистский характер и весьма далека от научного анализа.

Причины «неисторичности» индийской философии, точнее, некоторой оторванности памятников философии от конкретной эпохи следует искать в самом процессе исторического развития Индии, в факторах прежде всего объективного, а не субъективного порядка. Ни в коей мере не претендуя на исчерпывающее объяснение этого вопроса и даже на его постановку, хотелось бы тем не менее обратить внимание на некоторые связанные с ним обстоятельства, в частности на то, что «неисторичность» памятников индийской философии не может быть понята без учета длительности и непрерывности ее развития.

В самом деле. Памятники, возникшие еще в древности, являются как бы идейным базисом, общим фондом, из арсенала которого философия последующих эпох берет свой «строительный материал» и на почве которого она возводит свои теоретические построения. Эта преемственность — общая закономерность развития духовной культуры всех народов. Применительно к философии Ф. Энгельс в письме К. Шмидту говорил об этом так: «Как особая область разделения труда, философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит»⁶. Однако в специфических условиях Индии

⁵ D. P. Chattopadhyaya, *Indian philosophy. A popular introduction*. New Delhi, 1964, p. 9.

⁶ Ф. Энгельс, *Энгельс — К. Шмидту*, — К. Маркс, Ф. Энгельс, *Избранные произведения*, т. II, М., 1955, стр. 475.

памятники предшествующих эпох, несомненно носившие на себе отпечаток конкретной исторической обстановки, подобному процессу трансформации, приспособлению к новым обстоятельствам подвергались непрерывно на протяжении многих сотен лет, причем каждая последующая эпоха стремилась выдать этот модифицированный материал за продукт глубокой древности, чтобы придать ему большую авторитетность.

Не удивительно поэтому, что памятники духовной культуры в ходе подобной переработки с течением времени все больше теряли, так сказать, «аромат» своей эпохи и своей среды. В этом, собственно говоря, и заключается один из важнейших аспектов так называемой неисторичности индийцев и индийской философии. «Неисторичность», таким образом, сводится к традиционности, к приверженности мыслителей позднейших эпох учениям древности. Причем, что еще важнее, эта «неисторичность» индийской философии, ее традиционность находит свое объяснение не в пресловутой интроспективности и религиозности индийского духа, а в некоторых особенностях социально-экономического базиса индийского общества тех времен, конкретнее — в его известном консерватизме.

Не имея здесь возможности подробнее остановиться на этом вопросе, хотелось бы тем не менее сослаться на высказывание по этому поводу известного индийского ученого Д. Д. Косамби, — думается, что оно не лишено веских оснований и представляет значительный интерес. «Что касается недостатка чувства историзма, — пишет он, — свойственного всем индийским источникам и мыслителям, за исключением последнего периода, то в этом повинна неизменная, фактически замкнутая деревенская экономика. Приняв однажды свою определенную форму, невооруженная деревня подвергалась очень незначительному влиянию событий внешнего мира... Непритязательный мыслитель — деревенский брахман, чей разум наложил отпечаток на большую часть санскритской литературы, интересовался главным образом календарем, а не последовательностью годов. Исторические хроники не имели для него значения, к тому же трудно было найти соответствующий материал для их записи. Охватывавший же все стороны деревенской жизни ритуал сводился к обрядам и молитвам, которые

хранились в памяти избранных... И если казалось, что деревня существует с незапамятных времен, то это только потому, что память времени не имела никакого полезного значения для господствовавшей в стране деревенской экономики»⁷.

Таким образом, зависимость философских учений Индии рассматриваемого периода от идей предыдущих эпох, скудность конкретных исторических сведений в ее памятниках и трудность их соотнесения с определенной социальной исторической средой, хронологическая неопределенность этих памятников и некоторые другие обстоятельства являются главнейшей причиной того, что наши современные знания и представления об индийской философии древности и раннего средневековья, породивших ее социально-экономических и политических процессах в значительной степени условны.

Основные этапы политического и социально-экономического развития Индии

Следы самой ранней цивилизации на территории Индии, так называемой цивилизации долины Инда (раскопки в Мохенджо-Даро и Хараппе), относятся к IV—III тысячелетиям до н. э., т. е. примерно к тому же времени, что и древние цивилизации Египта, Вавилонии, Шумера и Ассирии. Предполагается, что ее творцами было коренное население Индии дравидийского происхождения. Примерно в III—II тысячелетиях до н. э. цивилизация долины Инда, по мнению историков, погибла, возможно, в результате стихийного бедствия (отклонения в сторону русла реки Инда и последовавшей за этим засухи). Чаще называют другую причину: считают, что эта цивилизация была разрушена кочевыми скотоводческими племенами ариев, вторгшимися в Индию с севера. Арии частично покорили местные племена дравидов, частично смешались с ними, частично оттеснили их на юг, на Деканский полуостров. Это столкновение и взаимодействие ариев с дравидами ускорило образование на территории Индии классового

⁷ D. D. Kosambi, *The basis of Ancient Indian history*, — «The Journal of American oriental society», vol. 75, 1955, № 1, p. 35.

общества. Процесс разложения первобытнообщинного строя и складывания классового общества, продолжавшийся весьма длительный период, нашел отражение в древнейшем письменном памятнике Индии — Ведах; по их имени вся эпоха, охватываемая этим процессом, называется обычно ведической (примерно II тысячелетие — первая половина I тысячелетия до н. э.).

В X—VII вв. до н. э. на территории Индии возникает ряд небольших государственных образований, среди которых источники часто упоминают государство Бхаратов. В VII—IV вв. до н. э. наиболее могущественным становится государство Магадха; даже не знавший поражений Александр Македонский, войска которого вторглись в Индию в 326 г. до н. э., не решился вступить с ним в борьбу. Наибольшего расцвета государство Магадха достигло в период правления династии Маурьев (IV—II вв. до н. э.), особенно при Ашоке (III в. до н. э.), который создал одну из крупных империй древнего мира. Однако после смерти Ашоки его империя постепенно приходит в упадок, распадается на ряд мелких государств и становится добычей вторгавшихся в Индию войск соседних государств и кочевых племен скифов.

В начале периода раннего средневековья (примерно IV в. н. э.), совпавшего с зарождением феодальных отношений в Индии, правителям одного из государств Индии из династии Гуптов удалось вновь создать в Северной Индии сильное государство, просуществовавшее с небольшими перерывами до V в., когда в результате внутренних центробежных тенденций и иноземных завоеваний оно начинает распадаться на ряд мелких самостоятельных государств. Из государств, пришедших на смену империи Гуптов, наиболее крупным было государство Харши (VII в.) в Северной Индии. После его гибели в индийской истории начинается эпоха феодальной раздробленности. Конец периода раннего средневековья датируется обычно XI—XII вв., когда Индия начинает подвергаться мусульманским нашествиям из сопредельных государств Среднего Востока.

В социально-экономическом плане образование классового общества сопровождалось сословным делением общества на четыре варны.

Первые три варны — брахманы (жрецы), кшатрии

(воины) и вайшьи (земледельцы, ремесленники, торговцы) считались благородными (ариями). Положение последней варны — шудр — наиболее неопределенно и неясно. Шудры составляли самую приниженную и бесправную часть общества. Каноническая литература предписывала им обязанность служить первым трем варнам; шудры не допускались к исполнению религиозных обрядов, они не могли даже присутствовать при чтении священных книг. По мнению большинства зарубежных индологов, основная часть шудр состояла из покоренного ариями местного дравидийского населения, с которым они не хотели смешиваться, и обращенных в рабство военнопленных. Однако по своим занятиям большая часть шудр, по-видимому, не отличалась от третьей варны: они были земледельцами, скотоводами, ремесленниками, но несомненно также, что основной контингент рабов принадлежал к этой варне.

Рабский труд играл значительную роль в экономике древнеиндийских государств. Однако рабовладельческая формация не получила в Индии такого развития, как в государствах бассейна Средиземного моря⁸.

В отличие от этих государств в экономике древней Индии серьезную роль играли деревенские общины, а эксплуатация труда свободных общинников — крестьян и ремесленников, входивших в варны вайшьев и шудр, была одним из главных источников прибавочного продукта, поступавшего в распоряжение правящей верхушки — брахманов и кшатриев.

Общинная организация индийской деревни сочеталась с таким специфичным для Индии и многих стран Востока явлением, как государственная собственность на землю (вернее, собственность царя, правителя государства). Трудно установить удельный вес государственной собственности на землю среди других типов собственности. Одни исследователи утверждают, что в древней Индии преобладала общинная или даже частная собственность на землю, другие доказывают,

⁸ См. об этом: Г. Ф. Ильин, *Особенности рабства в древней Индии*, — «Вестник древней истории», 1951, № 1; *Вопрос об общественно-экономической формации в древней Индии в советской литературе*, — «Вестник древней истории», 1960, № 2; W. Ruben, *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft*, Berlin, 1957; R. S. Sharma, *Shudras in Ancient India*, Delhi, 1958.

что господствовала государственная собственность. Как бы то ни было, никем не отрицается ее наличие и ее серьезная роль в социальных отношениях древней Индии.

Не последнюю роль в образовании государственной собственности на землю играли природные условия страны, когда ее экономика в большой степени зависела от искусственного орошения, возможного в те времена лишь при использовании громадных людских и материальных ресурсов, которые могли быть мобилизованы централизованной властью. Как писал К. Маркс, «климатические условия и своеобразие поверхности... сделали систему искусственного орошения при помощи каналов и ирригационных сооружений основой восточного земледелия... Эта элементарная необходимость экономного и совместного использования воды... повелительно требовала вмешательства централизующей власти правительства»⁹; в другом месте К. Маркс говорил, что «одной из материальных основ государственной власти над не связанными между собой мелкими производственными организациями Индии было регулирование водоснабжения»¹⁰.

Наконец, необходимо отметить еще одну особенность социального базиса древней Индии; она состояла в том, что здесь наряду с более развитыми формами классового общества продолжали существовать первобытные отношения. Их носителями были отчасти деревенские общины, но главным образом многочисленные родо-племенные образования и союзы, которые находились на различных стадиях развития и зачастую лишь номинально подчинялись власти соседних с ними государств. В наибольшей степени эти первобытные формы общественной жизни сохранились, по всей видимости, среди коренного земледельческого населения Индии (негроидного и дравидийского происхождения). Этот, как его иногда называют, процесс «неполной деплементизации»¹¹ наложил сильный отпечаток на социальную жизнь Индии. Так,

⁹ К. Маркс, *Британское владычество в Индии*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 9, стр. 132.

¹⁰ К. Маркс, *Капитал*, т. I, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 23, стр. 523.

¹¹ D. P. Chattopadhyaya, *Lokayata. A study in Ancient Indian materialism*, Delhi, 1959, p. XIX.

племена по мере втягивания их в социальную структуру государств становились в них обособленными группами населения и явились одним из источников образования каст.

Многие специфические черты социальной жизни древней Индии прослеживаются и в раннем средневековье. Однако качественно новым фактором в экономике этого периода является зарождение и укрепление феодальных отношений.

О процессе феодализации свидетельствует участвующая практика дарения земель, которая сопровождалась обычно передачей административных прав помещикам; эпиграфические данные говорят о том, что основная масса дарений производилась в пользу брахманов. Происходила нивелировка экономического положения шудр с положением вайшьев. Снижался удельный вес принудительного рабского труда. Основной хозяйственной единицей становилась замкнутая, самообеспечивающаяся деревенская община¹², глубокая характеристика которой была дана в свое время К. Марксом. К. Маркс отметил две главные ее черты: непосредственное соединение земледелия с ремеслом и прочность примитивного разделения труда, которое при возникновении каждой новой общины давало готовую, повторяющуюся в том же виде схему производства. Каждая такая община представляла собой самодовлеющее производственное целое; продукция общины потреблялась преимущественно внутри нее, часть продукции шла в качестве натуральной подати государству¹³.

Усиливается процесс социального и профессионально-дробления варновой системы, которая все больше превращается в систему многочисленных каст¹⁴. Их количество увеличивается как за счет появления новых ремес-

¹² См., например: D. D. Kosambi, *An introduction to the study of Indian history*, Bombay, 1956, pp. 222 ff.; G. S. Ghurye, *Caste and class in Ancient India*, Bombay, 1950, pp. 96—105; R. S. Sharma, *The origin of feudalism in India*, — «The Journal of the economic and social history of the Orient», vol. I, pt 3, October 1958, pp. 320—321.

¹³ К. Маркс, *Капитал*, т. I, стр. 369—371.

¹⁴ Индийский историк В. С. Агарвала считает, что процесс трансформации варновой системы в кастовую начинается уже с V в. до н. э. (V. S. Agarwala, *India as known to Panini*, Lucknow, 1953, p. 75).

ленных профессий, так и за счет включения в состав государственных образований покоренных племен.

Развитие феодальных отношений в Индии не сопровождалось коренной ломкой прежнего общественного строя, как это имело место в Европе, большое количество его элементов сохранилось и на новом этапе. Известную роль в этом сыграли сохранение государственной собственности на землю, существование большого числа племен, но главным образом устойчивость и консерватизм деревенских общин, о которых К. Маркс писал: «Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают снова в том же самом месте, под тем же самым именем, объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических элементов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики»¹⁵. Как полагает советский индолог Д. А. Сулейкин, консерватизм индийских сельских общин объясняет в известной мере «тот факт, что переход Индии от рабовладельческого строя к феодальному не сопровождался большими столкновениями классов и социальными потрясениями и вследствие этого не мог завершиться коренной ломкой основ старого строя. Индийское феодальное общество сохранило многочисленные и весьма разнообразные пережитки рабовладельческого уклада, препятствовавшие развитию феодального способа производства»¹⁶.

Характеристика религий

Все эти специфические особенности социальных отношений древней и средневековой Индии наложили отпечаток на ее духовную жизнь и придали ей большое своеобразие. Прежде всего они обусловили преемственность на этих этапах как содержания, так и формы различных

¹⁵ К. Маркс, *Капитал*, т. I, стр. 371.

¹⁶ Д. А. Сулейкин, *Основные вопросы периодизации истории Индии*, — «Ученые записки Тихоокеанского института», т. II, М.—Л., 1949, стр. 191.

видов общественного сознания Индии — религиозных, философских, социологических и общественно-политических учений, обусловили сильное влияние традиций на постановку и решение многих коренных проблем духовной жизни, определенную устойчивость последних. Благодаря этой преемственности духовная культура Индии может произвести впечатление неизменности, архаичности, неподвижности. Однако при известном постоянстве ее внешних форм внутри них все же определенно прослеживаются развитие содержания, углубление ее проблематики. Кроме того, что кажущаяся неизменность и архаичность духовной жизни отнюдь не исключала ее высокого уровня.

Значительная роль в социальной жизни Индии первобытнообщинных и родо-племенных отношений предопределила сравнительно больший, чем в античном мире, удельный вес религиозной идеологии в духовной культуре страны. Если для эксплуатации рабов достаточно было одного внеэкономического принуждения, то для эксплуатации свободного общинника, владевшего каким-то минимумом средств производства, одного голого насилия было явно недостаточно; необходима была еще и соответствующая обработка его сознания, чтобы заставить его отдавать часть своего продукта правящим классам. Эту функцию и выполняла религия, которая господствовала среди всех остальных форм общественного сознания, глубоко проникала в них и придавала им в большей или меньшей степени свою окраску. Господство и засилье религии в духовной жизни страны осуществлялось при всемерной и непосредственной поддержке государственной власти, мощь которой была особенно велика благодаря сосредоточенной в ее руках собственности на землю. Именно в этой связи К. Маркс заметил в свое время, что ключ к восточным небесам надо искать в отсутствии частной собственности на землю¹⁷.

Существование наряду с классовыми отношениями отношений родо-племенных привело к сохранению верований, обрядов, религиозных и мифологических представлений различных племен, что постоянно сказывалось на

¹⁷ К. Маркс, *Маркс — Энгельсу*, 2 июня 1853 г., — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 28, стр. 215.

различных формах общественного сознания, в том числе и на философии. Некоторые исследователи полагают, что именно отсюда индийские религиозные системы почерпнули такие свои существенные элементы, как тантризм, практика йогизма, вера в переселение душ и т. п., свойственные мировоззрению первобытнообщинного строя и тесно связанные с его анимистическими представлениями о всеобщей одушевленности.

Все эти особенности развития Индии обусловили отсутствие в ней единой господствующей монотеистической религии и политеизм наиболее распространенных религий — брахманизма, буддизма, джайнизма и индуизма. Несколько слов об этих религиях.

Раннюю форму религиозной идеологии складывавшегося на территории Индии классового общества принято называть брахманизмом (реже — индуизмом). Брахманизм еще самым тесным образом связан с религиозно-мифологическими взглядами первобытного общества и является фактически развитием их магической и обрядовой стороны, составляющей основу брахманизма. Главное значение в нем придавалось выполнению определенных ритуалов, обрядов, жертвоприношений скотом и возлиянием на жертвенный огонь топленого масла, чем якобы обеспечивается милость различных богов, достижение небесных миров и райской жизни после смерти. Каждая варна должна была совершать свои строго определенные ритуалы и жертвоприношения, имела свой определенный образ религиозной жизни и обязанности. Первые три варны провозглашались высшими, дваждырожденными, их члены по достижении юношеского возраста проходили обряд посвящения («второе рождение»), дававший им право слушать и произносить священные ведические гимны. Шудры же такого права не получали, они считались недостойными его и могли совершать лишь «варварские» обряды. Брахманизм доказывал «божественность» варнового деления общества и освящал приниженное положение шудр.

Наряду с ведическими ритуалами брахманизм ассимилировал многие верования и обряды племен и народов неарийского происхождения (тантризм, пашупата, бхагавата, панчаратра и др.). Наличие множества богов и необходимость включения их в общий пантеон брахманизма привели к выработке доктрины об авата-

рах, когда разные боги считаются воплощением немногих главных богов (Брахмы, Шивы, Вишну). Вишну и Шива становятся главными богами двух основных течений брахманизма (а позже и индуизма) — вишнуизма и шиваизма. Брахма в качестве божества не получает широкого признания в религии, зато он в виде духовной субстанции бытия (Брахман) становится основополагающей категорией в идеалистической философии.

В брахманизме появляется учение о переселении души после смерти (самсара) в соответствии с образом поведения человека в настоящей жизни (карма). Но доктрины кармы и самсары еще не занимают центрального места в брахманизме — оно отводится определенным ритуалам, обрядам, молитвам и жертвоприношениям, главной фигурой в совершении которых является жрец — брахман, считавшийся священным лицом: малейшее его оскорбление членом низшей варны грозило обидчику самым жестоким наказанием вплоть до смерти.

Собственно говоря, все эти моменты, в том числе обрядность и жертвоприношения, играют видную роль и в религиях последующих периодов. Однако в них они подчиняются концепциям скорее теологического и морального плана. Особенно сильный толчок развитие индийской религиозной идеологии в этом направлении получает примерно в VII—VI вв. до н. э., когда появляются многочисленные сектантские и еретические учения, выступающие против обрядности, обременительных жертвоприношений брахманизма и указывающие на их бессмысленность и бесполезность в решении реальных жизненных проблем. Сильным нападкам подвергается также варновая (а позднее кастовая) система и прежде всего привилегированное положение брахманов.

Появление сект и ересей было связано с интенсификацией процесса развития классовых отношений вширь и вглубь, укреплением государств и обострением социальных противоречий. Разложение первобытнообщинного строя и усиление эксплуатации трудящихся создавало благоприятную почву для распространения пессимизма, ухода человека в свой внутренний духовный мир. Эти настроения легли в основу различных сектантских и еретических учений, важнейшее значение среди которых приобрели джайнизм и особенно буддизм — учения, схожие между собой.

Суть раннего буддизма заключается в учении о «страдании», причем страданием буддизм провозглашает все, что связано с практической повседневной жизнью, самую жизнь, начиная с момента рождения и кончая смертью. Выдвигая на первый план то, что в силу своей биологической природы имеет неотвратимый характер (болезнь, старость, смерть), а также указывая на социальную неустроенность жизни, чреватую всевозможными несчастьями и мучениями, буддизм абсолютизирует их, распространяет на все существующее и возводит их в ранг всеобщего закона бытия, подводя под них концепцию «зависимого происхождения», «обусловленного существования вещей» (пратитья-самутпада) — своеобразного выражения причинно-следственных связей. Учение о страдании известно под названием «четырех благородных истин». Прекращение страданий наступает тогда, когда человек избавляется от слепой привязанности к земной жизни, которая вовлекает его в вечный поток непрерывно следующих друг за другом и порождающих друг друга событий и которая обрекает его на постоянное возрождение в этом эмпирическом мире, когда человек подавляет в себе все желания и стремления и начинает спокойно взирать на волнующийся океан бытия.

Это состояние угасания, затухания, остывания страстей и желаний называется в буддизме нирваной. Главное внимание буддизм уделяет достижению этого состояния через праведную жизнь и усвоение истины о вечной изменчивости бытия. Это положение буддизма известно под названием дхармы (на языке пали — дхамма).

Таким образом, превратив конкретные страдания в метафизику страдания, в рафинированный идеальный принцип универсального страдания, перед которым бледнеют и кажутся незначительными страдания действительной жизни и единственным средством избавления от которых фактически является равнодушие к ним, буддизм тем самым отвлекает внимание человека от решения реальных социальных проблем. Не случайно поэтому в приписываемых Будде проповедях часто встречаются советы угнетенным, особенно рабам, терпеливо переносить свою участь, добровольно подчиняться судьбе, являющейся будто бы следствием дурных поступков в прошлых рождениях (см. «Джатакаттхакатха», XXII, 235;

XXII, 300; XVIII, 219; «Дигханаикая», III, 182) ¹⁸. Именно эта направленность раннего буддизма в сочетании с такими его особенностями, как наличие среди его последователей монашеской организации (сангха), его равнодушие к кастовой системе, отказ от обязательного выполнения ведических ритуалов и некоторые другие, содействовали превращению этого морально-этического по преимуществу учения в широко распространенную религию империи Ашоки.

Хотя буддизм и был провозглашен официальной религией государства Ашоки, он все же не смог окончательно подавить (а может, и не ставил этой цели) брахманизма, который, по-видимому, продолжал оставаться религией значительной, если не большей части населения Индии. Брахманизм не только сумел выжить, но со временем за счет внутренней трансформации сумел приспособиться к буддизму, а затем и поглотить его. В результате этой трансформации брахманизма и его слияния с буддизмом возник индуизм.

Одна из причин возвышения индуизма заключается, по всей видимости, в том, что брахманство было признано более надежной опорой феодальной власти и более дешевым проводником ее интересов, чем громоздкий и дорогостоящий чиновничий аппарат, на котором держалось государство Ашоки. Будучи непосредственно связанным с народными верованиями и обрядами и отказавшись от значительной части изжившего себя ведического ритуала, брахманство сравнительно легко смогло приспособиться к новым условиям; к тому же оно стало главным проводником колонизации новых территорий. Буддийское же духовенство, замкнутое в монашеских орденах и монастырских обителях, оказалось практически бесполезным для правящих классов, и это предредило его судьбу ¹⁹.

Правда, свое господствующее положение индуистское духовенство приобрело в упорной борьбе с буддийским духовенством, борьбе, принимавшей зачастую довольно

¹⁸ См. также: D. R. Chanana, *The ideological aspect of slavery in Ancient India*, — «The Journal of the Oriental Institute», Baroda, vol. VIII, 1959, № 4, pp. 396—397.

¹⁹ D. D. Kosambi, *An introduction to the study of Indian history*, p. 294.

острые и далеко не религиозные формы. Так, китайский путешественник Сюань Цзан, побывавший в Индии в начале VII в., рассказывает, что, когда один из правителей Индии, Харша, начал оказывать покровительство буддийским монахам, огромная толпа недовольных этим брахманов горящими стрелами подожгла дворец Харши, причем на случай, если бы ему удалось спастись от огня, был подготовлен наемный убийца. Однако заговор не увенчался успехом, около 500 брахманов было выслано за пределы Индии, но Харше пришлось быть более умеренным в своем покровительстве буддизму²⁰.

Однако борьба индуизма с буддизмом была борьбой идеологий одного порядка, и потому она привела не столько к изгнанию или вытеснению буддизма из Индии, сколько к его поглощению и ассимиляции индуизмом. Индуизм принял многие положения и догматы буддизма, сам Будда стал одним из божеств индуистского пантеона, а многие буддийские святыни, по свидетельствам китайских путешественников, начали обслуживаться брахманами²¹.

Несмотря на серьезные различия в генезисе и содержании буддизма и индуизма, они во многом идентичны по коренным положениям своей догматики, а главное, по своей социальной функции, заключающейся объективно в обосновании незыблемости существующего строя. Что касается самого содержания и догматики этих религий, то в них, как и в других мировых религиях, сочетаются примитивные народные верования и сложная догматика теологических учений.

Простонародные верования отличаются крайней аморфностью и большим разнообразием, зависящим от местных условий. Существенную часть этих верований составляют обычаи, обряды и ритуалы первобытного строя, в них широко распространены колдовство и магия, фетишизм, идолопоклонство, анимизм, обожествление животных (так, почти все индусы издревле почитают корову как священное животное).

Религиозным народным верованиям присущ политеизм, поклонение местным и деревенским идолам и божкам. Даже в современной Индии при переписях населе-

²⁰ S. N. Sen, *India through Chinese eyes*, Madras, 1956, p. 187.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

ния было установлено, что большая часть верующих (до 80%) поклоняется только местным богам (девадас) ²². Отличительной чертой религиозной жизни Индии всегда являлось наличие множества враждующих между собой сект, которые нередко совпадают с кастами. Предполагается, что две наиболее крупные секты индуизма — вишнуизм и шиваизм — включают в себя все остальные секты и местные верования; однако в тех же переписях многие верующие не могут ответить на вопрос, исповедуют они шиваизм или вишнуизм — настолько реальная практика религиозной жизни далека от ее теории.

Теология индийских религий также несет на себе следы расплывчатости, неопределенности и отсутствия твердо установленных догматов, о чем свидетельствует и большой разнородностью в трактовке отдельных вопросов в священной литературе. Хотя все индусы особо священными книгами считают Веды, влияние этих книг на религиозную жизнь довольно незначительно. Наиболее употребительной и ходовой литературой, содержащей своды практических предписаний и норм религии, служат эпические произведения «Махабхарата» и «Рамаяна», а также Пураны («Сказания о древности»). Многие секты имеют свою священную литературу — самхиты, смрити, агамы, тантры и т. п. Все эти произведения представляют собой своеобразный синкретизм фольклорной, мифологической, религиозной, апокрифической, исторической и философской литературы.

Во всей этой литературе вселенная изображается обычно в виде яйца бога Брахмы. Земля покоится на трех слонах, которые в свою очередь стоят на огромной рыбе, плавающей в океане. Все природные явления объясняются как результат действия божественных (дева) или демонических (асуры) сил. Так, солнечные и лунные затмения происходят якобы от того, что летающая по небу голова злого демона Раху, отрубленная богами, заглатывает эти светила, а затем выпускает их.

Свое наиболее теоретическое обоснование религиозные представления находят обычно в идеалистической философии, тесно связанной с религией и являющейся фактически ее составной частью. Правда, идеалистиче-

²² L. Renou, *Religions of Ancient India*, London, 1953, p. 52.

ская философия, как правило, проводит в своих учениях строгий монизм, оправдывает лишь монотеистическую религию и третирует народные верования, которые имеют политический характер, как примитивные и нерелексивные. Но в конечном счете идеалистическая философия в той или иной форме признает эти примитивные взгляды в качестве истины низшего порядка, только и доступной непросвещенным умам, себя же провозглашая истиной высшего порядка, уделом прозревших мудрецов.

Все индийские религии и идеалистическую философию, несмотря на большие различия между ними, объединяет признание доктрины о переселении душ (самсара) в соответствии с заслугами и поступками в предшествующих рожденьях (карма). Однако если практическая религия в качестве награды за праведное поведение обещает райскую жизнь на небесах вместе с богами, то идеалистическая философия высшим счастьем провозглашает подавление всех мирских страстей и желаний, полное освобождение (мокша) души от всех привязанностей мирского существования либо при жизни (дживанмукти), либо после смерти.

Аморфность индийских религий находит свое проявление и в том, что в них в отличие от христианства нет централизованной церкви и назначаемого ею клира. Но эта организационная аморфность ни в коем случае не свидетельствует о непрочности позиций индийского духовенства в социальной жизни страны или слабости влияния религиозной идеологии на ее духовную культуру. Возможно даже, что подобная дисперсность индийского духовенства больше способствовала проникновению религии во все поры общества, чем железная иерархичность христианской церкви, которая все-таки была отделена от мирян, стояла над ними и воспринималась ими как нечто навязанное извне.

Неорганизованность индийского духовенства в значительной степени компенсировалась тем обстоятельством, что жречество и духовенство, являясь единственным авторитетом в толковании священной литературы и вообще традиций, в соответствии с которыми совершалась почти вся повседневная жизнь индийцев, занимало при полной поддержке государственной власти фактически ключевые позиции во многих важнейших сферах духов-

ной жизни. Это давало ему неограниченные возможности контролировать все формы общественного сознания и навязывать всюду свои догмы и взгляды. В этих условиях любая мысль могла получить право на существование только в том случае, если она была санкционирована религией, если она признавала своим источником священные книги и приводила свое содержание в соответствии с ними.

Не удивительно поэтому, что многие учения древней и средневековой Индии, имевшие по своему характеру светское рациональное содержание, вольно или невольно вынуждены были выступать в религиозных облачениях. Это была своего рода брахманская инквизиция, подчинявшая себе все сферы духовной жизни. О том, как она выглядела на практике, важные сведения приводятся в одном из трудов замечательного мыслителя средневековья Бируни, который провел в Индии несколько лет в начале XI в. Бируни сообщает, например, о том, что выдающиеся индийские математики и астрономы раннего средневековья Брахмагупта и Варахамихира, знавшие подлинные причины солнечных и лунных затмений, должны были давать им религиозно-мифологическое объяснение в том плане, что якобы злой демон Раху проглатывает эти светила, но, испугавшись добрых духов, выпускает их обратно. Все эти примитивные вещи индийские ученые, по словам Бируни, вынуждены были повторять только для того, чтобы уберечь себя от расправы духовенства.

«На первый взгляд кажется, — пишет он, — что Варахамихира стоит на позициях брахманов, к которым он сам принадлежит; однако он не заслуживает осуждения, ибо в целом его взгляды основаны на истине. Высказывания же, не соответствующие истине, вызваны той же причиной, которая в свое время привела к гибели Сократа... Для собственной безопасности рекомендуется не отличаться от индийских теологов... В каждой стране имеются невежественные люди и еще более невежественные руководители, претендующие на просвещение умов»²³, — заключает Бируни многозначительно. Ценность этих сведений тем более велика, что в самих ин-

²³ «Alberuni's India», ed. by E. Sachau, vol. II, London, 1910, pp. 110—112.

дийских источниках на этот счет имеются лишь косвенные, да и то весьма смутные, указания.

На фоне подобных фактов совершенно необоснованными выглядят утверждения некоторых буржуазных индологов, что духовная атмосфера Индии была исключительно благоприятной для развития свободного научного исследования природы. Так, Р. Ч. Маджумдар пишет, что в отличие от Древней Греции, где преследовались антирелигиозные взгляды Протагора, Анаксагора и Сократа, ортодоксальные индусы никогда не подвергали гонениям астрономов за то, что их объяснения небесных явлений (он имеет в виду как раз солнечные и лунные затмения) не согласовывались с религиозными²⁴. Другой индийский буржуазный автор утверждает: «Математические знания в Индии процветали под покровительством религиозных сект. Знания научного прогресса находилось в руках жрецов»²⁵.

Совершенно очевидно, что, подавляя всякое проявление рационализма и свободомыслия, духовенство особенно жестоким гонениям и преследованиям подвергало материалистические и атеистические взгляды и учения. В религиозных источниках они осуждаются как еретические (настика), а их вдохновителями провозглашаются демоны. Проповедь материалистических взглядов приравнивается к таким порокам, как воровство, лицемерие, клевета, лень, алчность, разврат и т. п. Даже простое общение с приверженцами этих взглядов объявляется таким же опасным, как общение с прокаженными, сумасшедшими, эпилептиками; тех, кто придерживается материалистических взглядов, религиозные кодексы рекомендуют вообще изгонять из среды дваждырожденных.

Вот что говорится на этот счет в одном из основных религиозно-правовых и моральных кодексов индуизма «Манав-дхарма-шастре» («Законах Ману»): «Тот дваждырожденный, который, опираясь на логику (!), презирает их (священное писание и священное предание. — Н. А.), должен быть изгнан добродетельными

²⁴ R. C. Majumdar, *Growth of scientific spirit in Ancient India*, — «Science and culture», Calcutta, vol. 18, 1953, № 10, p. 467.

²⁵ A. Chaudhury, *An analysis of the growth and decline of Hindu mathematics*, — «The modern review», Calcutta, September 1962, p. 210.

[как] безбожник (настика. — Н. А.) и хулителъ Ведъ» (II, 11). «Ману объявил брахманов-воров, изгоев, кастратов и ведущих образ жизни неверующих недостойными приношений богам и предкам» (III, 150). «Эпилептик, имеющий воспаленные гланды, страдающий белой проказой, доносчик, сумасшедший и слепой — [эти вот] должны быть избегаемы так же, как хулителъ Ведъ» (III, 161). «Та страна, которая населена главным образом шудрами, полная неверующими, лишенная дваждырожденных, — быстро гибнет, измученная голодом и болезнями» (VIII, 22). «Алчность, леность, нерешительность, жестокость, неверие (настикья), ведение дурной жизни, попрошайничество и небрежность — признаки качества темноты» (XII, 33).

Не случайно поэтому среди обилия дошедших до нас философских памятников почти нет источников наиболее последовательных школ материализма и атеизма — чарваков и локаятиков. Известный современный исследователь этих школ Д. Р. Шастри писал в этой связи: «Подобно тому, как Платон в дикой ненависти скупал и уничтожал все работы Демокрита — родоначальника западного материализма, точно так же, возможно, и в Индии сторонники ведической ортодоксии в своем фанатизме собирали и истребляли произведения последовательно материалистического течения индийской философии»²⁶. Это же мнение позже поддержал и Дж. Неру: «Возможно, что значительная часть материалистической литературы в Индии была уничтожена в последующие периоды жрецами и другими последователями ортодоксальной религии»²⁷.

По отношению к индийским религиям древнего и средневекового периодов вполне подходит характеристика, данная в свое время Ф. Энгельсом средневековому христианству. Ф. Энгельс писал, что церковь «давала религиозное освящение светскому государственному строю, основанному на феодальных началах. Духовенство было к тому же единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления.

²⁶ D. R. Shastri, *A short history of Indian materialism, sensationalism and hedonism*, Calcutta, 1930, p. 34.

²⁷ Дж. Неру, *Открытие Индии*, М., 1955, стр. 99.

Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»²⁸.

Вряд ли нужно доказывать, что эта гнетущая атмосфера религиозного засилья в первую очередь распространялась на философию — форму общественного сознания, наиболее близко стоящую к религии. Не удивительно поэтому, что господствующее положение в ней заняли идеалистические учения, являющиеся по своей сути теоретическим оправданием и обоснованием религиозного мировоззрения; многие его идеи проникли даже в рационалистические учения.

Научные и культурные достижения древней и раннесредневековой Индии

Несмотря на то что религия сковывала и тормозила развитие всех форм общественного сознания и развитие позитивного знания, она все же не могла полностью задушить пытливей мысли человека, его неуклонного стремления к познанию объективных процессов и закономерностей природной и социальной действительности; для этого надо было бы остановить самую историю, поступательное развитие самого общества, что не под силу никакой религии.

Пусть в неблагоприятных условиях, но общественный прогресс прокладывал себе дорогу через все препятствия, а необходимым его условием является развитие позитивного знания, естественнонаучных взглядов, искусства и литературы, рациональной философии. О том, что это светское, антирелигиозное по своей сути направление в духовной культуре имело широкое распространение в Индии, видно, например, из записок китайского пилигрима Фа Сяня, посетившего Индию в IV в. и насчитавшего в ней не менее 96 учений и школ, которые признавали абсолютную, не зависящую ни от чего реальность объективных феноменов²⁹.

²⁸ Ф. Энгельс, *Юридический социализм*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21, стр. 495.

²⁹ M. N. Roy, *Radhakrishnan in the perspective of Indian philosophy*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», ed. by P. A. Shillpp, New York, 1952, p. 556.

Во всех сферах известного в те времена научного знания Индия добилась выдающихся успехов. Стоит только вспомнить такие древнейшие памятники человеческой мысли, как Веды, величайшие эпические произведения мировой литературы «Махабхарату» и «Рамаяну», по праву считающиеся энциклопедией жизни древних индийцев. Индийская драма и поэзия дала миру великого Калидасу, которым восхищался Гёте. Величественны памятники индийского искусства, живописи, скульптуры, архитектуры, ярким образцом которых являются пещерные храмы Аджанты и Эллоры.

Особо следует остановиться на естественнонаучных знаниях древней и средневековой Индии, порожденных запросами производства, повседневной жизни, обслуживавших эти запросы, по своему существу тесно связанных с рационалистической философией и в свою очередь оказавших на нее заметное влияние.

Индийцы добились больших успехов во всех областях производства, в естественных и точных науках, особенно в таких из них, как астрономия, математика, физика, химия, биология, медицина, металлургия; даже простое перечисление некоторых из этих достижений свидетельствует об этом ³⁰.

Астрономия наивысшего расцвета достигла в трудах Арьябхаты (V в.), Варахамхиры (VI в.), Брахмагупты (VII в.) и др. Индийские астрономы знали расположение и пути движения главных планет и вычислили их приблизительную удаленность от Земли. Землю они считали шаровидной по форме и утверждали, что она вращается вокруг своей оси; в сочинениях Арьябхаты говорится о вращении Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца. Они правильно указывали на причины солнечных и лунных затмений, видя их в совпадении на одной линии Солнца, Земли и Луны. Знали они и причины приливов и отливов воды в океане, указывая на их зависимость от движения Луны.

³⁰ Приводимые ниже сведения (за исключением особо оговоренных случаев) взяты из книг: B. N. Seal, *Positive science of ancient Hindus*, London, 1959; B. K. Sirkar, *Hindu achievements in exact sciences*, London, 1918; A. N. Singh, B. B. Dey, *Scientific thought in Ancient India*, — в кн.: «History of philosophy: Eastern and Western», vol. I, London, 1952.

С большой степенью точности определили индийские астрономы диаметр Земли и некоторых планет, а также дали основные приемы вычисления долготы и широты различных точек земной поверхности, не говоря уже о том, что они умели составлять солнечные и лунные календари, определять продолжительность года и суток, составлять карты звездного неба и т. п., упоминания о чем встречаются уже в ведической литературе.

Не менее выдающихся успехов достигли индийцы и в математике. Им принадлежит бесспорная заслуга в изобретении позиционной десятичной системы счета и введении нуля, обозначении дробных величин, нахождении общего знаменателя, оперировании с пропорциями, процентами, арифметическими и геометрическими прогрессиями и т. п. Они первыми ввели буквальные обозначения для арифметических расчетов, знали решение некоторых видов определенных, неопределенных и квадратных уравнений, т. е. разработали основы алгебры. Древние индийцы умели вычислять объем и поверхность основных геометрических фигур, довольно точно установили соотношение между окружностью и ее диаметром (3,1416), знали правила приведения к подобию равновеликих фигур.

Физические, химические и биологические знания особенно тесно переплетались с философией и имели во многом натурфилософский характер. Так, индийцы считали свет и тепло результатом излучения из тела мельчайших его частиц — атомов (ану). Уже в древности индийцы были знакомы с законом об эквивалентности веса погруженного в воду тела и объема вытесненной воды, известного на Западе как закон Архимеда. Об этом свидетельствует приводимая в одном китайском источнике история индийского происхождения. В ней говорится о том, как некий мудрец, желая сбить спесь с чванливого и гордого царя одного индийского государства, предложил ему измерить вес его любимого слона. Поскольку в государстве не было весов для измерения подобных больших тел, царь и его министры признали свое бессилие выполнить поставленную перед ними задачу. Положение спас отец главного министра. Он посоветовал поставить слона в большую лодку в царском бассейне и отметить уровень воды; затем он велел в эту

же лодку нагрузить столько камней, чтобы вода поднялась до той же самой отметки. Вес камней, сказал отец министра, и будет равен весу слона ³¹.

Поскольку большинство работ по естественным наукам не сохранилось, об их уровне можно судить на основании косвенных данных, относящихся к металлургии, земледелию, медицине и т. п. Так, до сих пор поражает современников колонна в Дели, отлитая из чистого железа еще в IV в. и до сих пор не подвергшаяся коррозии; секрет так называемой дамаскской стали арабы переняли у индийцев. Когда Каутилья в «Артхашастре» рассматривает отдельные отрасли хозяйства и торговли (земледелие, скотоводство, металлургию, эксплуатацию недр земли, добычу драгоценных металлов, военную технику и т. п.), бросается в глаза тот факт, что от государственных чиновников, ведающих этими отраслями, требуется обстоятельная и глубокая подготовленность к выполнению своих обязанностей, причем она предполагает высокий уровень развития химических, физических, биологических, метеорологических и других знаний.

В «Артхашастре» говорится: «Надзиратель за рудниками, знающий [сам] науку о металле и рудах, плавку металлов, окраску самоцветов или при помощи людей, это знающих, обеспеченный соответствующими работниками и снабженный инструментами, должен исследовать рудники, бывшие в разработке, имеющие своими признаками шлак, тигли, уголь и золу, и не бывшие в разработке, руды в земле, горах и в жидкости (sic!), [их] особый цвет и тяжесть, острый запах и вкус...» (II, 30, 12). Или еще: «При производстве этого [цветного золота] должен он взять пробы каждого цвета [золота]. И должен он знать средства, очищающие [золото] от стали и меди» (II, 31, 13). Следует напомнить, что все эти тонкости горного дела и металлургии и их скрупулезная детализация, несомненно свидетельствующие о сравнительно высоком уровне развития этих производств, были известны древним индийцам еще задолго до того времени, к которому большинство исследователей относят цитированный выше источник, т. е. раньше IV—III вв. до н. э.

³¹ R. C. Majumdar, *Growth of scientific spirit in ancient India*, p. 469.

В одном из трактатов по ботанике («Врикшаюрведа» Парасары) говорится об агрономической обработке сельскохозяйственных семян в допосевной период для улучшения их всхожести и урожайности. В других трактатах приводятся рецепты лечения культурных деревьев, селекции плодов и цветов вплоть до изменения их цвета, запаха и других свойств, рецепты сохранения полезных наследственных качеств, советы об удобрении почвы и т. п.³²

Крупнейший исследователь истории химической науки в Индии П. Ч. Рай на основе анализа большого фактического материала утверждает, что достижения индийцев в области химии и биологии к концу раннего средневековья (XII в.) намного превосходили современные им достижения в этих областях в странах Европы³³.

Широким признанием в средневековом мире пользовалась индийская медицина, славившаяся своими успехами в фармакологии, хирургии и т. п. В буддийском источнике «Махавагга», входящем в «Виная-питаку», сообщается о враче Дживаке, знавшем столько лекарственных трав, что ему легче было назвать те из растений, которые нельзя было использовать для лечения, чем пригодные для него. Во многих странах были известны имена знаменитых индийских врачей Чараки и Сушруты, считавшихся непревзойденными корифеями медицины. Индийская медицина известна была применением в качестве целебного средства различных ртутных мазей, а также прижиганиями, анатомированием трупов и т. п.; особое внимание в ней уделялось психологическим методам лечения, соприкасающимся с практикой йогизма.

Своими достижениями в науке и культуре Индия по праву завоевала себе репутацию одной из самых развитых стран древнего и средневекового мира; она была местом паломничества ученых многих народов. Немало достижений индийской культуры через заимствования греками, римлянами, персами, арабами и другими народами вошли в европейскую культуру нового времени.

³² Ibid., p. 468.

³³ P. C. Ray, *History of Hindu chemistry*, vol. 1, Calcutta, 1902, p. LVI.

Все изложенное выше дает основание для следующего вывода. С одной стороны, запросы поступательного развития производства, главной движущей силой которого являются трудящиеся массы, требовали развития позитивного знания и осмысления объективной действительности с позиций рационалистического, прежде всего материалистического и атеистического мировоззрения. С другой стороны, прямая заинтересованность правящих классов в сохранении существующего строя (интересы развития производства отступают тут на задний план и подчиняются этой основной задаче) заставляла их всемерно поддерживать и культивировать религиозно-идеалистическое мировоззрение, которое оправдывало и увековечивало этот строй и душило всякую свободную мысль. Иными словами, противоречивые тенденции самой социальной действительности Индии порождали противоречивые направления и в ее идеологической жизни. Именно это и обусловило наличие двух главных направлений в индийской философии: материалистического, рационалистического и атеистического, с одной стороны, и религиозного, идеалистического и мистического — с другой. Борьба этих двух течений красной нитью проходит через всю историю древней и раннесредневековой философии Индии. Однако необходимо помнить, что в силу указанных выше обстоятельств эта борьба не всегда имеет явный, открытый характер, а протекает большей частью подспудно, ибо религиозная ортодоксия преследовала враждебные и оппозиционные ей учения, которые зачастую вынуждены были маскироваться и выступать в чуждых им облачениях.

**МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ В ДРЕВНЕЙ
И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ ИНДИИ**

Историю индийской философии начинают обычно с эпохи создания ведических гимнов (конец II — начало I тысячелетия до н. э.). Духовная жизнь народа в древний период отражена также в комментариях к Ведам (Брахманы, Араньяки, Упанишады — VIII в. до н. э.), в эпических произведениях «Махабхарата» и «Рамаяна» (VII—V вв. до н. э.), а также в религиозно-правовых и общественно-политических кодексах, наиболее интересными из которых являются «Манава-дхарма-шастра» («Законы Ману») и «Артхашастра» («Наука политики»). Хотя события и положения, описываемые в эпосе и шастрах, в основном относятся к VII—III вв. до н. э., оформление этих памятников продолжалось и в более поздний период и завершилось только в первых веках нашей эры.

Примерно в последние века до н. э. складываются источники (сутры) основных школ и систем древнеиндийской философии. Правда, многие исследователи индийской философии (М. Мюллер, П. Дейссен, С. Н. Дасгупта и др.) относят возникновение сутр к гораздо более раннему периоду — VII—VI вв. до н. э.; но подобная датировка не подтверждается сколько-нибудь убедительными аргументами, если не считать авторитета индийской традиции, и большинство индологов не принимают ее.

Период окончательного оформления сутр философских систем занимает длительное время — он продолжается примерно до первых веков нашей эры. Однако по самим сутрам, составленным в виде необычайно лапич-

дарных афоризмов и изречений, предназначенных для заучивания наизусть с последующим разъяснением их смысла в устных беседах, трудно, а зачастую невозможно понять их философское содержание; этому в немалой степени способствует и синтетический характер грамматического строя санскритского языка, на котором они написаны, а также полисемантичесность его лексики. К тому же по сутрам нельзя составить представления о предшествовавших им этапах философской мысли, так как в сутрах излагаются (вернее, просто декларируются) определенные идеи и положения, о процессе формирования которых не сообщается почти никаких сведений; о них можно лишь строить догадки. Крупный индолог прошлого века, переводчик источников философской школы веданта Г. Тибо говорил по этому поводу: «Вряд ли найдется хотя бы одна сутра, понятная без комментария. Наиболее важные слова (в текстах сутры. — Н. А.) обычно опускаются. Как правило, пропускаются подлежащее и сказуемое. Содержание тех сутр, которые грамматически построены правильно и поддаются сами по себе буквальному переводу, все равно настолько туманно и неясно, что без комментария невозможно установить, о чем, собственно говоря, в них идет речь»¹.

Дошедшие же до нас комментарии на сутры, в которых раскрывается их содержание, в большинстве своем относятся к гораздо более позднему времени (III—IV или X—XI вв.), а многие из них составлялись и в позднее средневековье, вплоть до XVIII в. Таким образом, в истории индийской философии создалось своеобразное положение: ее наиболее развитые школы складывались в последние века до н. э., а основные сведения о них принадлежат к периоду, отдаленному от предыдущего чуть ли не целым тысячелетием; причем почти не удастся отличить ранние свидетельства от более поздних. Все же самую содержательную стадию развития индийской философии хронологически следует отнести к периоду раннего средневековья, хотя необходимо еще раз напомнить, что определенная ее часть принадлежит к более раннему периоду.

¹ «Vedanta-sutra with the commentary (bhashya) of Sankaracharya», tr. by G. Thibaut, — «Sacred books of the East», vol. XXXIV, Oxford, 1890, pp. XIII—XIV.

**Философские представления
в период разложения первобытнообщинного строя
и становления классового общества
(ведический период)**

Зарождение, становление и первые шаги философской мысли Индии происходят в рамках религиозно-мифологических представлений первобытного общества, которые наиболее полно отражены в ведических гимнах и которые получили название «ведическая религия». По своему содержанию и характеру ведические гимны крайне неоднородны и многоплановы, поскольку они складывались на протяжении нескольких веков и в них зафиксированы различные стадии мировоззрения, господствовавшего в первобытнообщинный период и на ранних этапах становления классового общества.

Наибольший интерес для анализа этого мировоззрения представляет Ригведа. Основное ее содержание сводится к описанию ритуально-культовых действий, к заклинаниям и молитвам, обращенным к различным божествам, которые символизируют силы природы и различные общественные явления. Цель всех молитв и обрядов была чисто утилитарной — обеспечить приобретение материальных благ: скота, обильного урожая, сыновей, хорошего здоровья, успехов в битве с врагами, долгой жизни и т. д. Вот несколько примеров: «Пусть будут у нас каждый день богатства и благосостояние благодаря Агни; пусть принесет он нам славу и довольство доблестными потомками» (I, 1, 3). «Пусть желанное богатство будет окружать нас каждый день. Пусть пища воодушевляет нас в нашей работе» (IV, 8, 7). «Прибавь нам храбрых [сыновей] к храбрым — ты, величайший, прими наши призывы с пищей» (II, 24, 15).

Таким образом, направленность ведических гимнов посясторонняя, в них нет никакого намека на отречение от земных благ ради потустороннего мира.

Мировоззрение, отраженное в Ведах, может быть названо наивным реализмом в том смысле, что оно не оторвано от элементарных повседневных запросов практической жизни первобытного человека. В то же время полная зависимость человека от природы обусловила и крайне примитивный уровень его мировоззрения. Человек здесь еще не выделяет себя из природы, она пред-

ставляется ему антропоморфной проекцией его собственных сил и способностей. Природные явления кажутся человеку зависящими от его желания; ими можно управлять, повернуть в нужном направлении, диктовать свою волю произнесением определенных заклинаний, выполнением обрядов и т. п. Низкий уровень общественного развития еще не ставит перед человеком глубоких вопросов бытия, он их пока еще не чувствует.

К. Маркс говорил в этой связи, что на заре развития человечества «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей»².

По мере развития общества, по мере того как человек постепенно овладевал природой и проникал в ее тайны, он начал воспринимать ее как некую реальность, имеющую собственное бытие и собственные законы функционирования. Поэтому в поздних гимнах Вед уже проявляется неудовлетворенность примитивно-мифологическим объяснением действительности, его плюрализмом и политеизмом.

Так, в отдельных гимнах Ригведы говорится о людях, которые не верят в существование бога Индры: «Состязаясь, спойте прекрасную песнь, восхваляющую Индру, [песнь] истинную, если она истинна. Нет Индры, — иные говорят, — кто видел его? Кого воспевать нам?» (VIII, 100, 3). «О том, внушающем ужас, они спрашивают, где он? О нем они говорят: его нет... Верьте в него, о люди, есть Индра» (II, 12, 5). В другом гимне высмеиваются ритуальные заклинания жрецов (брахманов) — они сравниваются с хором лягушек, старающихся перекричать друг друга от радости при наступлении первых дождей (VII, 103, 7). О неудовлетворенности господствующей религиозно-мифологической идеологией и протесте против нее свидетельствует целый гимн Ригведы (X, 151, 1—4), в котором звучит призыв к тому, чтобы вера осенила всех неверующих и

² К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология*, К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3, изд. 2, стр. 24.

вернула бы их в свое лоно. Вряд ли было возможно такое обращение во времена непоколебимой веры.

Во многих гимнах чувствуется стремление к более глубокому, теоретическому осмыслению окружающего мира, стремление понять его происхождение, его законы, причину его многообразия, ход совершающихся в нем событий. В знаменитом гимне о творении говорится: «Кто знает, кто объявит, откуда произошло все существующее? Боги появились уже после него, кто же знает, откуда оно возникло?» (X, 129, 6—7).

Намечается тенденция к монистическому объяснению реальной действительности, попытка вывести все ее многообразие и различие из единого источника: «Бытие едино, жрецы же называют его по-разному: Агни, Яма, Матарिशван» (I, 164, 46; см. также X, 114, 5). В понимании этого единого первоначала еще нет ясности и определенности; обычно оно отождествляется с одним из богов ведического пантеона, хотя в отдельных местах оно характеризуется как безличное бытие среднего рода — сат; иногда оно принимает более конкретную форму материальной субстанции — воды, заполнявшей всю вселенную (X, 121, 7—8).

Объяснение закономерностей мира связывается, как правило, с концепцией риты — космического миропорядка, которому подчинено все существующее (в том числе и боги) и который определяет также и человеческое поведение. Однако причины развития объективного мира и характер управляющих им закономерностей трактуются в плане религиозно-мифологических представлений. Показателен в этом отношении гимн из X книги Ригведы (Пурушасукта), в котором впервые упоминается о делении общества на четыре варны: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр, возникающих из уст, рук, бедер и ног стоголавого, стоглазого, стоногого Пуруши — персонафицированного символа всего бытия (X, 90, 12).

Однако приведенные отрывки из Вед свидетельствуют лишь о зачатках теоретического, философского подхода к действительности, которые буквально тонут в общей массе религиозно-мифологического материала. Они как нельзя более наглядно подтверждают мысль К. Маркса о взаимоотношении религии и философии на ранних стадиях развития человечества: «...Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной

формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а, с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»³.

Более высокую ступень философской мысли представляют Упанишады, в которых собственно философская проблематика занимает несравненно больше места, чем в Ведах; здесь философия уже вычленяется из религии и мифологии и вступает зачастую в открытую оппозицию к ведическому ритуализму, хотя во многом остается связанной с ним.

Главное внимание в философской струе Упанишад уделяется вопросу о субстанции бытия. «Что представляет собой та реальность, познав которую, все остальное становится известным?» (Мундака Упанишад, I, 1, 3), — этот вопрос наиболее часто задается в Упанишадах. Ответ на него дается преимущественно идеалистический: конечной основой и субстанцией эмпирического мира является абсолютный дух, бог — Брахман: «То, из чего рождено все существующее, то, в чем оно живет после рождения, и то, куда оно уходит после своей смерти, — это есть Брахман» (Тайтирия Упанишад, III, 1, 1).

Реальный мир объектов в силу своей изменчивости не обладает истинным бытием, истинное бытие есть свойство одного только Брахмана, который вечен и неизменен и служит объединяющим началом всех преходящих и подверженных изменениям вещей. Иногда духовная первооснова и субстанция бытия называется атман: «Воистину вначале был только атман и ничего кроме него. Он думал: создам я эти миры. И он создал эти миры» (Айтарейя Упанишад I, 1, 1—2).

Понятия «Брахман» и «атман» употребляются как синонимы, хотя в более поздних Упанишадах Брахман чаще служит для характеристики объективного аспекта первичной реальности, а атман — субъективного ее аспекта, когда она понимается как сознание, мышление, внутренняя духовная сущность человека, душа. Идеализм Упанишад наиболее ярко проявляется в провозглашении тождества духовной сущности человека и субстанции

³ К. Маркс, *Теории прибавочной стоимости*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 26, ч. I, стр. 23.

объективного мира. «Тот, кто пребывает в человеке, и тот, кто пребывает в солнце, — едины» (Тайтирия Упанишада, II, 8, 1). В другом месте говорится: «Тот, кто знает, что Я есть Брахман, делается всем. Даже боги не могут предотвратить этого, ибо он является их душой (атман)» (Брихадараньяка Упанишада, I, 4, 10).

Символом этого идеалистического тождества субъекта и объекта стало выражение: «Ты есть то» (Чхандогья Упанишада, VI, 8, 7; VI, 12—13). Наглядным примером подобной трактовки действительности, иногда близко подходящей к пантеизму, может служить один из весьма красочных и образных диалогов, приводимых в Упанишадах. «Принеси мне плод дерева ньягродха, — говорит учитель. — Вот он, господин. — Разломай его. — Он разломан, господин. — Что ты там видишь? — Семена, почти бесконечно малые. — Разломи одно из них. — Оно разломан, господин. — Что ты там видишь? — Ничего, господин. Учитель говорит: Сын мой, эта тончайшая сущность, которую ты не мог увидеть, и есть та самая сущность, благодаря которой существует большое дерево ньягродха. Поверь, сын мой, что все существующее имеет эту тончайшую сущность. Это есть истина. Это есть атман. Это есть ты.

— О, дорогой господин, учи меня дальше. — Хорошо. Брось эту соль в воду и приходи ко мне завтра. Он сделал так. Тогда учитель сказал ему: Принеси мне эту соль, что ты бросил в воду. Но ученик не мог этого сделать, ибо соль полностью растворилась в воде. Тогда учитель сказал ему: Попробуй глоток воды с этого края сосуда. Какова она? — Соленая. — Теперь с середины. Какова она? — Соленая. — Теперь с того края. Какова она? — Соленая. — Вылей и иди ко мне. Он сделал так. Учитель сказал: Вода везде соленая, но ты не видишь соли. Точно так же ты не видишь и атмана. Но он везде. Весь мир имеет эту тончайшую невоспринимаемую сущность. Это есть истина. Это есть атман. Это есть ты» (Чхандогья Упанишада, VI, 12—13).

Самый сложный и неразрешимый вопрос для идеалистической линии Упанишад возникает при объяснении того, каким образом из духовной субстанции образовался реальный мир во всем его конкретном многообразии. Ответ на этот вопрос сводится большей частью к аналогиям и сравнениям, хотя в них зачастую проскальзывает

диалектическое понимание мира как феномена, существующего самого по себе и развивающегося на собственной основе. Так, в отдельных местах говорится, что Брахман творит мир из себя спонтанно, «подобно тому как паук выпускает паутину, как появляются растения из земли, как растут волосы на голове человека» (Мундака Упанишада, I, 1, 7), как вылетают искры из огня, как извлекается звук из флейты.

Эта конечная реальность не может быть постигнута обычными средствами человеческого восприятия, ибо она не обладает никакими эмпирическими качествами (ниргуна) (Кена Упанишада, I, 3, 9). В то же время она описывается как бытие (сат), сознание (джняна, чит), блаженство (ананда), либо же как бесконечность (ананта), постигаемая лишь глубоким внутренним размышлением в состоянии экстаза и мистической интуиции, когда все мысли человека отвлечены от внешнего мира и обращены во внутрь, сосредоточены на душе: «Атман не постигается чувствами... Мудрецы, стремящиеся к вечной жизни, обращают взор внутрь себя и видят душу» (Катха Упанишада, II, 1, 1).

Высший смысл мудрой жизни заключается в том, чтобы осознать, постичь Брахмана как сущность, пребывающую во всем, видеть неистинность, преходящий характер эмпирического бытия, отрешиться от привязанности к нему и обрести вечное блаженство, бессмертие в сознании своего тождества с Брахманом, в слиянии с ним (мокша): «Когда подавлены все желания, укоренившиеся в сердце человека, тогда смертный приобретает бессмертие и сливается с Брахманом» (Катха Упанишада, II, 3, 14). Тот же, кто ошибочно принимает воспринимаемый чувствами мир за истинное бытие, осужден на вечное вращение в круговороте эмпирического существования, на вечную зависимость от него, и поэтому его душа после смерти не возвращается в лоно абсолютного духа, а продолжает пребывать в мире, переселившись в другое тело в соответствии с характером деяний в предыдущих воплощениях.

Это учение о незнании (авидья) подлинной основы бытия как главной причине переселения душ в зависимости от поступков человека в прошлых рожденьях (карма) еще не получило в Упанишадах всесторонней и детальной разработки, и его генезис не совсем ясен. Воз-

можно, концепция о переселении душ была воспринята из анимистических представлений о всеобщей одушевленности, существовавших у той части населения Индии, которая еще находилась на стадии первобытнообщинного строя. Но каковы бы ни были истоки учения о переселении душ и их освобождении от оков мирского существования (мокша) как высшей цели жизни, это учение начиная с Упанишад становится основной частью идеалистической этики и на протяжении всей последующей истории Индии является теоретическим фундаментом ее различных религиозных учений. Социальный смысл этой концепции очевиден: она призвана отвлечь внимание от конкретных проблем реальной жизни и ослабить классовые противоречия в обществе.

Таково существо идеалистических концепций в Упанишадах; эти концепции составили позже основу главной идеалистической системы — веданты.

Материалистическое направление отражено в Упанишадах гораздо слабее. Как правило, в них лишь изредка упоминается о нем и никак не раскрывается его содержание. В разных местах Упанишад говорится об учениях, считающих первоосновой бытия пространство (Чхандогья Упанишада, I, 9, 1), воздух (там же, IV, 3, 1—2) или воду (Брихадараньяка Упанишада, V, 5, 1). В одной из Упанишад в рассуждения идеалиста Яджнявалкьи неожиданно для всего духа этих рассуждений вклинивается явно материалистическое положение: «Человек возникает из этих [вещественных] первоэлементов и в них же растворяется. Когда он умирает, после него не остается никакого сознания» (Брихадараньяка Упанишада, II, 4, 12). В другом месте говорится, что после смерти человека все его составные части, в том числе чувства и душа (атман), возвращаются в породившие их стихии: речь — в огонь, дыхание — в ветер, зрение — в солнце, мысль — в луну, слух — в страны света, тело — в землю, атман — в пространство, волосы тела — в травы, волосы головы — в деревья, кровь и семя — в воду (Брихадараньяка Упанишада, III, 2, 13).

В Катха Упанишаде опровергаются взгляды мыслителей, считающих, что «существует только этот мир, и нет никакого высшего [мира]» (I, 2, 6). Иногда материальные субстанции отождествляются с Брахманом или атманом. Так, в одной из Упанишад говорится о том, что

Брахман есть материя, жизнь, сознание, пища и т. п. (Тайтирия Упанишада, III, 1—10). Наиболее полно и оригинально этот своеобразный пантеизм с гилозоистическим оттенком выражен в учении Уддалаки. Первопричиной мира он считает чистое бытие (сат), из которого появились три материальных первоэлемента — огонь, вода и твердь (пища, земля); из их различных комбинаций возникло все многообразие существующего, в том числе и духовные, психические способности человека и его сознание, которые исчезают со смертью тела (Чхандогья Упанишада, VI, 1—16). Вместе с тем Уддалака признает духовную субстанцию — атман, которая пребывает во всех вещах, подобно соли, растворенной в воде (Чхандогья Упанишада, VI, 13, 1—3).

Пантеистическая трактовка Брахмана дается и в некоторых других местах. Так, в Шветашватаре Упанишаде говорится, что Брахман наполняет собой все существующее; он разлит во всем мире как жир в молоке, как вода в руслах рек, как масло в сезаме, как огонь в трущихся кусках дерева (I, 15—16).

Но в одной из поздних Упанишад приводится изложение уже вполне сформировавшегося материалистического и атеистического учения, которое безоговорочно отвергает все религиозные догмы о боге и душе, ее переселении, потустороннем мире и утверждает, что реален только материальный мир. «Нет перевоплощения, нет бога, нет небесных миров, нет рая. Вся религиозная литература — дело рук самовлюбленных глупцов. Природа — творец, а время — разрушитель — вот господа вещей. Не от добродетели или греха выпадает счастье или страдание на долю человека. Народ, обманутый цветистыми речами, льнет к храмам и жрецам, хотя в действительности нет никакой разницы между Вишну и любым другим богом» (Свасанведа Упанишада, II)⁴. Аналогичные взгляды развивались впоследствии материалистической школой чарваков-локаятиков.

Характерно, что учения, признающие только земное существование человека и только земные радости и страдания, Упанишады приписывают, как правило, врагам

⁴ Цит. по ст.: M. N. Roy, *Radhakrishnan in the perspective of Indian philosophy*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», New York, 1952, p. 561.

богов — демонам (асурам) (Чхандогья Упанишада, VIII, 8, 1—5). Эти учения с их проповедью оптимистического, жизнеутверждающего отношения к миру, возможно, древнее идеалистического мировоззрения. Индийский ученый Д. П. Чаттопадхья в значительной степени прав, когда утверждает, что материалистические представления были характерны для коренного дравидийского населения Индии, когда оно находилось на родо-племенной стадии развития, тогда как идеализм являлся продуктом классового расслоения арийского общества, идеологи которого усматривали опасность для себя в демократической жизни покоренных ими дравидов и потому для ее дискредитации приписывали их оптимистические учения самым темным силам — асурам⁵.

Таково основное содержание философских идей Упанишад. Следует сказать, что, хотя Упанишады и затрагивают многие коренные философские вопросы, все же они не представляют собой развитой философской мысли. Прежде всего они еще слишком прочно привязаны к мифологическому материалу Вед, большинство проблем ставится и решается ими на его почве, и они уделяют очень мало внимания их рациональному обоснованию и доказательству. Чаще всего наиболее общие принципы просто декларируются, постулируются и почти совершенно не подвергаются анализу. Главный интерес Упанишад сосредоточен на вопросе о постижении души и бога как субстанции бытия, другие вопросы онтологии и гносеологии затрагиваются крайне поверхностно.

И все же Упанишады оказали исключительно сильное влияние на всю последующую философскую мысль Индии вплоть до настоящего времени, являясь как бы ее общим фундаментом. Многие философские учения, в том числе и материалистические, возводят к ним свои исходные положения. Другие (например, буддизм и джайнизм) так или иначе, позитивно или негативно, также вовлекали проблематику Упанишад в сферу своего рассмотрения.

Упанишадами завершается самый древний период развития философской мысли Индии, называемый иногда в литературе ведическим. Более детальную и конкрет-

⁵ Д. Чаттопадхья, *Локаята даршана. История индийского материализма*, М., 1961, стр. 62—70.

ную разработку философские идеи и концепции, провозглашенные в Упанишадах, получили в последующий период — период утверждения и развития рабовладельческого строя. В литературе этот период в истории философской мысли часто называется эпическим.

Философская борьба в рабовладельческий период

Основные сведения о духовной жизни этого периода содержатся в эпосе «Махабхарата» и «Рамаяна», в учениях раннего джайнизма и буддизма, зафиксированного в палийском каноне, в религиозно-правовых и общественно-политических кодексах. В конце этого периода, по-видимому, возникают основные философские системы Индии и составляются сутры.

Эта эпоха характеризуется большой пестротой различных школ и учений и необычайно сложной картиной их взаимодействия, а также весьма скудным и крайне несистематизированным изложением их содержания. Так «Артхашастра» только называет три философские школы — санкхью, йогу и локаяту, не сообщая о них никаких сведений. Несколько больше данных о философской мысли имеется в эпосе, главным образом в «Махабхарате», особенно в таких ее частях, как «Бхагавадгита», «Мокшадхарма», «Санатсуджатия», «Анугита» и некоторых других. «Махабхарата» (XII, 351, 66) называет пять основных философских школ: ведическую, пашупату, панчаратру, йогу, санкхью. Что касается первых трех школ, то по своему содержанию они несомненно должны быть отнесены к различным формам религии и мифологии; кроме того, их удельный вес в эпосе и их влияние на последующую философскую мысль довольно невелики.

Как и в предыдущий период, господствующее положение в философии так называемого эпического периода занимают идеалистические учения, признающие авторитет священных книг — Вед и Упанишад, доктрины кармы, самсары и мокши, в большей или меньшей степени связанные с религией и служащие ее теоретическим обоснованием. Однако и в источниках этого периода философия не растворяется целиком в религии, сохраняет свою самостоятельность и свой предмет. Об этом сви-

детельствует, в частности, важная роль, которую отводит философии выдающийся памятник общественной мысли древней Индии «Артхашастра». Философия трактуется в этом произведении как самостоятельный предмет, отличный от других форм идеологии, в том числе и религии. / Более того, «Артхашастра» провозглашает философию самой важной из наук, которая связана с практической жизнью и призвана дать ответы на ее вопросы.

Это свое назначение философия выполняет благодаря тому, что вскрывает в исследуемых ею явлениях общественной действительности их противоречивую сущность; выявление противоположных сторон объекта составляет необходимое условие для успешных действий человека в практической жизни. «Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств в учении о трех Ведах праведное и неправедное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать» (I, 1, 2).

Но хотя такое определение предмета и функций философии (а по своей полноте и глубине оно не уступает современным «Артхашастре» определениям, данным древними греками) и служит основанием для вывода о весьма высоком уровне философской мысли в древней Индии, тем не менее дошедшие до нас изложения самих философских идей и систем далеко не всегда отвечают высокому критерию, выдвинутому для них «Артхашастрой».

Наиболее разработанными философскими учениями рабовладельческого общества являются санкхья и йога. Хотя эти учения рассматривают приблизительно общий круг проблем, однако по своему духу, по решению основного вопроса философии в «Махабхарате» можно выделить два варианта санкхьи: материалистический, связываемый с именем мудреца Панчашикхи, и идеалистический. Последний занимает в эпосе господствующее место, а по своему содержанию весьма близок йоге.

✓ Первопричиной и исходным моментом бытия в идеалистическом варианте санкхьи и в йоге провозглашается духовный принцип, именуемый Брахманом, пурушей, ат-

маном, но трактуемый преимущественно в плане персонафицированного божества (Ишвара, Вишну, Кришна, Нараяна и т. д.). Зависимая от него материя (пракрити) обладает имманентной способностью к саморазвитию за счет взаимодействия трех своих противоречивых составных частей — гун (раджас, саттва и тамас), имеющих этическую природу. Из этой материи без всякого вмешательства бога возникают, с одной стороны, психические и познавательные способности человека, а с другой — пять вещественных элементов (эфир, воздух, огонь, вода, земля), комбинация которых образует все многообразные предметы воспринимаемого чувствами мира. Мир, развившийся из материи, изменчив, преходящ, в нем происходит вечная смена одних форм другими, их непрерывное возникновение из материи и обратное возвращение их в первоначальное состояние неоформленной материи. Все эти явления распространяются и на человека, представляющего собой сочетание вещественных и психических продуктов материи. Но в его материальной оболочке имеется вечная и нетленная душа, ограниченное воплощение бога, абсолютного духа. Именно она и служит объединяющим началом и духовной, сознательной основой человеческой психики, не подвергаясь в то же время ее влиянию, ее изменениям и не участвуя в треволнениях эмпирического индивида. Она остается лишь свидетелем вечно развертывающейся перед ней картины мира. Объективный мир в качестве сферы созерцания душ называется «кшетра» («поле»), а созерцающая его душа — «кшетраджня» («познающая поле»). Иными словами, здесь, правда, скорее в психологическом плане, происходит сознательное вычленение основного вопроса философии об отношении духа к материи, которому дается объективно-идеалистическое решение. ✓

Когда человек постигает эту истину о боге как источнике и основе эмпирического бытия, тогда устраняется незнание, заставляющее его отождествлять себя с тленной материей, привязывающее его к мирской жизни, и наступает его освобождение от мирских оков, слияние с богом.

✓ Большое место в эпосе отводится йоге как практической дисциплине, приемы и средства которой призваны способствовать «обузданию» мысли, отвлечению жела-

ний и помыслов человека от эмпирического бытия и сосредоточению их на божестве. В эпосе йога не отличается по своим теоретическим установкам от санкхьи; только главное внимание она уделяет психологической стороне своего учения: отвлечению чувств от соответствующих им объектов (каждому из пяти органов чувств соответствует один из пяти первоэлементов), рассмотрению различных ступеней эмпирического сознания и, наконец, чистой, самой в себе и для себя существующей души.

Что касается практики йогизма, то она берет свое начало в первобытной магии и эзотеризме с их верой в таинственную энергию (кундалини), которая будто бы обычно дремлет в человеке, подобно свернутой змее, в одном из нервных центров нижней части спинного хребта, но которая в результате выполнения определенных упражнений (асан) может быть разбужена, подняться по жизненным каналам (пранам) в верхние части тела и, покинув его, соединиться с богом, вследствие чего человек приобретает сверхъестественные силы. Но наряду со всей этой мистикой и шаманством йога, несомненно, вобрала в себя и некоторые рациональные народные наблюдения о самовнушении, воздействии телесных, физиологических факторов на психическое состояние человека и т. п.

Материалистическая мысль этого периода представлена гораздо богаче, чем в Упанишадах, хотя и не с такой полнотой, как идеалистическая. В источниках называются различные течения материализма, все они, отрицая духовную первопричину мира и доктрины кармы, самсары и мокши, противостоят идеалистическим системам.

О многообразии конкретных форм материалистического истолкования действительности и о его характере можно судить по одной из поздних (так называемых эпических) Упанишад, в которой упоминается более полдюжины учений, считающих первоосновой бытия то или иное объективное начало: время (кала), внутреннюю суть предмета (свабхава), необходимость (нияти), случайность (ядриччха), вещественные элементы (бхута) и др. (Шветашватара Упанишада, 1, 2).

Учение о случайности (ядриччхавада), отвергая сверхъестественную обусловленность природы и не признавая ее зависимость от духовного принципа, объяв-

ляет все наблюдаемое в ней многообразие результатом чисто случайного стечения обстоятельств (см., например, «Нья-сутра», IV, 1, 22). Школа свабхавада, наоборот, основой мира провозглашает принцип строгого детерминизма, который, однако, присущ не миру вообще, а каждому отдельному его предмету и явлению, составляя их специфическую внутреннюю суть; в разворачивании этой внутренней, исходной природы каждого предмета и явления, в ее количественном росте и заключается их развитие. В источниках создателем учения свабхавада считается демон Прахлада («Махабхарата», XII, 222, 27; ср. это учение с «семенами вещей» — геомемериями Анаксагора).

Интересны взгляды материалистов, считающих началом бытия время: «Время — первопричина всего, ибо оно творит материальные элементы (бхута), оно разрушает мир, бодрствует, когда мир спит, — воистину нет ничего выше времени» (комментарий Гаудапады на 61-й стих «Санкхья-карики»).

В «Дигха-никае» говорится о целой группе материалистов — идейных противников Будды, среди которых выделяются Аджита Кесакамбали, Пурана Кассапа, Пакудха Каччаяна, Госала Макхали др. Их учение обычно отождествляется в современной литературе со школой адживиков⁶. В ее основе лежит полиэлементная теория, при помощи которой она объясняет многообразие объективного мира, выводя его из различных первоэлементов бытия (вода, огонь, воздух, земля), а некоторые представители этой школы добавляли сюда еще жизнь, радость, страдание, а также пространство и время (ср. это учение с философией Эмпедокла).

В то же время адживики для объяснения единства и целостности мира дополняют свое учение онтологического плюрализма принципом нияти, эквивалентным понятию судьбы, рока, необходимости (ср. с греческим логосом). Госала Макхали, кроме того, признавал действие в мире сил случайности и действие внутренней природы каждого предмета.

Иными словами, в системе адживика сконцентрированы такие категории, как вещественные элементы, про-

⁶ A. L. Basham, *History and doctrines of the ajivikas*, London, 1951.

странство, время, необходимость, случайность, внутренняя природа, о которых в других источниках говорится как об исходных категориях самостоятельных учений. Возможно, что последние по тем или иным причинам разрабатывают лишь отдельные части некогда единой и стройной материалистической системы, представленной в буддийском источнике под названием «адживика».

В «Махабхарате» можно выделить еще одно материалистическое учение, представляющее собой по содержанию разновидность санкхьи; это учение приписывается мудрецу Панчашикхе. И хотя это учение (называемое иногда учением о развитии — паринамавада) и допускает существование души, природа которой не совсем ясна, она не оказывает никакого влияния на эволюцию материи («Махабхарата», XII, 218—219).

Из сведений об этих материалистических учениях трудно составить представление о том, как они понимали сознание человека. Имеются смутные указания на то, что некоторые из них признавали существование души, неотделимой, однако, от тела и умирающей вместе с ним. Другие не признавали никакой души, считая сознание либо продуктом определенной комбинации первоэлементов бытия, либо включая его в качестве самостоятельного элемента в их число, либо же рассматривая его как один из этапов эволюции материи.

Таким образом, материалистическая мысль рассматриваемого периода характеризуется тем, что она стремится объяснить мир из него самого, не прибегая к помощи каких-либо сверхъестественных сил, выступая тем самым против всех видов религии и идеализма и подвергаясь ожесточенным нападкам с их стороны.

Перечисленные выше теории свидетельствуют о довольно высоком уровне развития стихийно-материалистических представлений о действительности: ее основой считаются не только конкретные чувственно воспринимаемые, вещественные начала (вода, огонь, воздух, земля), но и такие абстрактные понятия, как материя, а также наиболее общие свойства и формы объективного мира (время, пространство, необходимость, случайность).

В источниках этого периода нет прямого изложения вопросов познания и логики, хотя многие места свидетельствуют о том, что этим вопросам уделялось серьез-

ное внимание и, надо полагать, они получили глубокую разработку. Так, из уже упоминавшегося определения предмета философии в «Артхашастре» следует, что сама философия понимается по преимуществу как методологическая дисциплина, которой следует руководствоваться в практической деятельности и которая связана прежде всего с логическим анализом различных явлений действительности, основывающимся на выявлении их противоречивой природы.

В «Махабхарате (I, 64, 32—33) говорится о людях, «искусшенных в науке логики», достигших высокого искусства высказывать суждения, делать опровержения и выводить правильные заключения. В эпосе содержится немало сетований на то, что искусством логики, диалектики, спора (хету, витанда) владеют материалисты, использующие его для опровержения доводов о существовании бессмертной души (см. «Махабхарата», XII, 19, 23). В «Рамаяне» материалист Джабали опровергает бессмертие души, эффективность жертвоприношений, религиозного аскетизма и т. п. на том основании, что все якобы проистекающие из них состояния небесного блаженства не могут быть восприняты нашими чувствами, а истинно только то, что основано на их показаниях (II, 108, 3—17). В «Саманнапхала-сутте» приводятся взгляды Санджая Белаттхипуты, который для опровержения религиозных концепций о бессмертии души разработал логику своеобразного скептицизма: о любом явлении можно высказать утвердительное суждение с таким же правом, как отрицательное и проблематичное (ср. со скептицизмом Пиррона).

Таковы некоторые основные стороны философской мысли древней Индии. Она достигла высокого уровня, развивалась примерно в тех же направлениях, что и современная ей греческая философия. Однако изучение философской мысли этого периода затрудняется тем обстоятельством, что до нас не дошло самостоятельного и систематического изложения философских учений; сведения о них эпизодически вплетены в тексты мифологического, религиозного, правового и этического характера. Зато источники раннего средневековья дают гораздо более полную и богатую картину философских учений и борьбы материализма, рационализма и атеизма с идеализмом, мистикой и религией.

Философская борьба в период раннего феодализма

Основное содержание средневековой философии Индии развивается в рамках возникших еще в древности школ и систем. Каждая из них на всем протяжении своего многовекового существования сохранила во многом без изменений специфичную трактовку основных философских проблем, их композиционную и логическую структуру. При подобной форме развития на первый план выступают сами философские системы, а не их конкретные представители — они как бы поглощаются системой, растворяются в ней. Не случайно до нас дошли такие скудные сведения о большинстве даже крупнейших мыслителей Индии: они почти никогда не претендуют, по крайней мере на словах, на оригинальную разработку теоретических вопросов, а возводят их к древним полумифическим основателям своих школ, себя же считают лишь истолкователями их взглядов, в которых якобы отражено все идейное богатство каждой школы. Разумеется, в действительности дело обстояло несколько иначе: во многих комментариях на сутры дается и своя трактовка комментатором той или иной философской проблемы, что обусловлено прежде всего эпохой составления комментария.

Относительно того, какие именно философские школы существовали в ту эпоху и сколько их было, нет единого мнения. Известная в наши дни их классификация на шесть ортодоксальных, брахманских систем (астиканьяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта), признававших авторитет священных книг — Вед, и три неортодоксальных (настика, или чарвака-локаята, джайнизм и буддизм), не признававших Вед, сложилась сравнительно недавно. В источниках средневековья такой четкой классификации обнаружить не удается.

Так, в трех наиболее известных компендиумах, претендующих на изложение всех главных философских систем, называются разные философские школы. Автор «Компендиума шести философий» («Шад-даршана-самуччая», VIII в.) Харибхадра называет буддизм, ньяю, санкхью, вайшешику, мимансу (пурву), джайнизм и локаята, причем все школы, за исключением локаяты, Харибхадра считает астика.

В «Компендиуме всех теорий» («Сарва-сиддханта-самграха»), приписываемом Шанкаре (IX в.), упоминаются локаята, архата (джайнизм), четыре школы буддизма (мадхьямика, йогачара, саутрантика, вайбхашика), вайшешика, ньяя, две школы мимансы (Прабхакары и Кумарилы), санкхья, учение Патанджали (йога), ведавьеса (т. е. «Махабхарата») и веданта.

Автор «Компендиума всех философий» («Сарва-даршана-самграха») Мадхавачарья (XIV в.) говорит о 16 системах, в число которых, помимо названных выше, включены чисто религиозно-сектантские учения (например, накулиша-пашупата), учение грамматика Панини и др.

«Сарва-мата-самграха» («Компендиум всех учений») неизвестного автора делит философию на вайдика (ведическую), куда относятся системы миманса, санкхья и тарка, и авайдика (неведическую — буддизм, джайнизм и локаята).

Ближе всего к принятой в современной литературе классификации подходит Мадхусудана Сарасвати в работе «Прастханабхеда» (XVI в.): он также делит все философские системы на две группы — астика и настика; в первую входят ньяя, вайшешика, карма-миманса, шарирака-миманса, учение Патанджали, панчаратра и пашупата, во вторую — буддизм (четыре школы), джайнизм (школа дигамбаров) и чарвака.

Создание основной массы источников, в которых разработаны главные принципы и положения каждой философской школы, относится, как говорилось, к периоду раннего средневековья.

Каждая школа имеет обширную литературу. Ее список открывается обычно сутрами, приписываемыми, как правило, мифическому мудрецу, который считается основателем школы; на сутры впоследствии пишутся комментарии. Так, имеются «Ньяя-сутры», комментировавшие Ватсьяной (IV—V вв.), Удьятакарой (VI в.), Вачаспати Мишрой (IX в.) и др.

Наиболее влиятельная школа индийского идеализма — веданта — своими корнями уходит в Упанишады, но первой работой, в которой систематически излагается ее учение, являются сутры «Веданта-сутры», а их самым знаменитым комментатором — Шанкара (VIII—IX вв.). По тому же принципу строится фактически и фи-

Философская литература буддизма и джайнизма, только ее представители возводят свои учения не к Ведам и Упанишадам, а к проповедям Будды и Махавиры.

Досадное исключение в этой богатой литературе составляет литература школы чарваков-локаятиков. Хотя традиция считает, что эта школа берет начало в глубокой древности в учении мудреца Брихаспати, и характер ссылок на нее в источниках других школ предполагает наличие у чарваков-локаятиков богатой литературы, однако от нее до нас почти ничего не дошло, если не считать обнаруженной не так давно работы Джаяраши Бхатта «Таттвোпаплавасимха» (VII—VIII вв.), еще не подвергшейся серьезному изучению. Все сведения, которыми мы располагаем о чарваках-локаятиках, содержатся, как правило, в тенденциозном и пристрастном изложении их взглядов представителями других школ, стремившимися принизить и упростить учение чарваков-локаятиков.

Как уже упоминалось, каждая философская система характеризовалась специфичным для нее выделением определенного аспекта философской проблематики. Так, школа чарваков-локаятиков основной упор делает на полиэлементной теории. Джайнизм считает весь органический мир одушевленным и акцентирует в связи с этим внимание на принципе ненасилия (ахимса). Все школы буддизма подчеркивают изменчивый, непостоянный характер бытия и отрицают его субстанциональность.

Центральным вопросом системы вайшешика является учение об атомистическом характере действительности. Ньяя главное внимание уделяет проблемам логики и теории познания, принимая, в основном, онтологическое учение вайшешики. Санкхья разрабатывает теорию о развитии мира, исходным и конечным пунктом которого провозглашается материя (праkritи). Йога интересуется преимущественно психологическими вопросами о путях и средствах отвлечения сознания от предметного мира, принимая в качестве теоретической основы систему категорий санкхьи. Миманса своей целью ставит интерпретацию ведического ритуализма и подведение под него философской базы. Веданта известна как наиболее разработанное учение монистического идеализма, единственно истинной реальностью считающего абсолютный дух — Брахмана.

Представители каждой школы выдвигают и защищают свои положения в полемике со сторонниками других школ, приводят их доводы и опровергают положения противников своими контрдоводами. Эта полемика заострена нередко на второстепенных вопросах философии, что затушевывает позиции той или иной школы в главных философских вопросах. В этой полемике часто противопоставляются друг другу родственные по существу учения, расходящиеся лишь в мелочах, и, наоборот, объединяются учения, враждебные друг другу в главном. Однако именно позиции по коренным проблемам философии должны прежде всего приниматься во внимание, ибо они определяют как решение второстепенных проблем, так и объективное место каждой школы в истории философской мысли.

С этой точки зрения школы индийской философии составляют два основных направления — материалистическое и идеалистическое. К первому принадлежат учение чарвака-локаята, буддийские школы саутрантика и вайбхашика (объединяемые иногда под общим названием сарвастивада), джайнизм, ньяя, вайшешика, санкхья и пурвамиманса. Второе представлено буддийскими школами шуньявада (или мадхьямика) и виджнянавада (или йогчара), йогой и ведантой.

Такое деление базируется прежде всего на решении этими школами основного вопроса философии, на понимании ими характера объективного мира, лежащих в его основе исходных начал, и оставляет в стороне вопрос об их этических взглядах, которые у всех школ, за исключением чарваков, имеют религиозно-идеалистическую направленность, не меняющую, однако, характера их собственно философских воззрений. Кроме того, в трактовке самих проблем онтологии и гносеологии материалистические школы оказываются во многом непоследовательными и делают ряд важных уступок идеализму и религии.

Общим для всех материалистических школ является признание объективности мира и отрицание его сотворения каким-либо духовным началом, богом. Все наблюдаемое в мире многообразие они сводят к лежащим в его основе материальным принципам (бхута), атомам (ану), материи (пракрити, прадхана).

Так, чарваки-локаятики считали, что весь мир обра-

зован из комбинации четырех вещественных первоэлементов — воздуха, огня, воды, земли; некоторые добавляли к ним эфир.

Джайнизм, ньяя, вайшешика, миманса, принимая полиэлементную теорию в качестве составной части своих учений, углубляют ее до признания атомистического строения вещественных первоэлементов. Причем в джайнизме атомы всех элементов однородны и не различаются между собой, тогда как в остальных системах атомы каждого элемента имеют свои специфические качества, соответствующие характеру восприятия каждого из органов чувств: атомы земли обладают запахом и воспринимаются органом обоняния — носом, атомы воды обладают вкусом и воспринимаются органом вкуса — языком, атомы огня обладают цветом и воспринимаются органом зрения — глазами, атомы воздуха обладают плотностью и воспринимаются органом осязания — кожей и, наконец, атомы эфира обладают звуком, который воспринимается слухом — ухом. Каждый из элементов (в их обратной последовательности начиная с воздуха) вбирает в себя качества всех предыдущих, тогда как эфир представляет собой самый простейший из них.

Близко к атомистической онтологии подходит и теория буддийских школ вайбхашика и саутрантика о дхармах как первичных элементах бытия, непрерывно взаимодействующих друг с другом и обуславливающих друг друга. Природа дхарм во многом не ясна, иногда они понимаются как мгновенные вспышки, но чаще — как вечные элементы, носители (дхара) определенных качеств. Признавая объективность всего существующего, буддийские школы отрицают, однако, его постоянство, устойчивость, субстанциональность.

Санкхья считает мир развившимся из первоматерии, конечными продуктами которой являются те же пять вещественных элементов; из их различных комбинаций и образуются все конкретные чувственно воспринимаемые предметы.

Главное внимание в онтологическом учении этих школ уделяется классификации первооснов бытия и их детальному описанию и крайне смутно говорится о характере их взаимодействия между собой и путях образования из них конкретной действительности. Только в самых общих чертах называются такие необходимые

условия ее возникновения, как пространство, время, причины движения и покоя. Классификация этих категорий принимает слишком детальную, а подчас и схоластическую, форму, особенно в буддийских школах, которые применяют запутанную систему сведения всех дхарм к различным группам физического, психического и духовного характера, во многом перекрывающих и пересекающих друг друга для того, чтобы показать, что, от какого бы аспекта реальности мы ни отправлялись, в каком бы направлении и на какой бы основе ни анализировали мир феноменов, мы никогда не обнаружим в нем ничего субстанционального, а лишь вечный поток дхарм.

В понимании природы сознания материалистические школы существенно расходились между собой. Чарваки-локаятики выводили сознание непосредственно из вещественных элементов, хотя в отдельных элементах, говорили они, сознания и нет, оно возникает как продукт их определенного сочетания в человеческом теле, подобно тому как появляется опьяняющее свойство в напитке, если в нем вызвать брожение. Некоторые представители системы чарвака-локаята отождествляли сознание с чувствами, другие — с дыханием, а третьи признавали даже наличие особой сознательной души, называемой ими атман. Однако для всех них сознание неотделимо от тела и умирает вместе с ним. Таким образом, в решении основного вопроса философии эта школа проводит наиболее материалистическую точку зрения, но в то же время эта точка зрения отличается и наибольшей стихийностью и наивностью, ибо она не учитывает и не объясняет качественной специфики сознания.

Другие школы видели эту ограниченность чарваков-локаятиков и пытались как-то преодолеть ее. Это преодоление шло по пути провозглашения сознания либо функцией особой духовной субстанции — души (дживы) в джайнизме, ума (манаса) в ньяе, вайшешике, мимансе, либо одной из субстанций бытия, существующей в ряду других субстанций бытия вроде пространства, времени, материи, атомов и т. п., либо же, как в санхье, этапом развития материи (буддхи, ахамкара). В буддийских школах субстратом сознания считается определенная разновидность психических дхарм (виджняна, читта).

Только эти реально существующие формы бытия являются носителями познавательной деятельности чело-

века, а ее содержание составляет объективная действительность, воспринимаемая и отражаемая органами чувств и мышлением. Иными словами, эти школы, с одной стороны, отмежевываются от идеалистической трактовки сознания как такой реальности, которая стоит над миром, творит его и управляет им; с другой стороны, они стремятся превзойти наивное понимание сознания чарваками, провозглашающими его непосредственным результатом комбинации элементов.

Началом познания, его исходным пунктом эти школы объявляют восприятие; восприятие представляет собой результат контакта органов чувств с внешним объектом. Подчеркивая решающую роль восприятия, чарваки считают его единственным источником познавательного процесса, что дало повод их противникам обвинить их в отрицании логической ступени познания. Однако, во-первых, чарваки вовсе не отрицали логической ступени познания, а просто подчеркивали зависимость процесса познания от чувственных данных, а во-вторых, они безоговорочно отвергали лишь те логические средства, при помощи которых обосновывались бытие бога, доктрины кармы, самсары, мокши и другие религиозно-идеалистические положения.

Джайнист Гунаратна в своем комментарии к «Шаддаршана-самуччае» сообщает: «Чарваки признают лишь те логические выводы, которые служат людям в их практической деятельности. Но они не признают выводов, использующихся для доказательства существования потустороннего мира... ибо такие выводы не возникают из потребностей практической жизни». Буддист Шантиракшита (IX в.) в работе «Таттва-самграха» говорит о материалисте Пурандаре, который отрицал возможность логического обоснования религиозных догм о бессмертии души, воздаянии за поступки в предыдущих рождениях и тому подобных недоступных восприятию вещей, но признавал необходимость логических рассуждений по отношению к реальным вещам, воспринимаемым нашими органами чувств.

Остальные школы материалистического направления, обвиняя чарваков в антиинтеллектуализме, наряду с восприятием в качестве самостоятельного источника познания выделяли также рациональную ступень (логический вывод и умозаключение), которая в разных школах по

нималась, однако, по-разному и отличалась различной степенью разработанности: наиболее полно и детально эта ступень познания разработана в учении ньяя, являющемся вершиной индийской логики и гносеологии.

Некоторые школы (ньяя, санхья, миманса) к восприятию и логическому выводу добавляли в качестве особого источника познания еще и надежное свидетельство, трактуемое обычно в литературе как сведения, содержащиеся в священных книгах (Ведах и Упанишадах), на основании чего эти школы зачисляются в разряд религиозно-ортодоксальных. Однако внимательный анализ текстов дает основание говорить о том, что этот источник познания играет весьма незначительную роль в теории познания большинства этих школ и, кроме того, он понимается ими преимущественно как знания, полученные от умудренных опытом людей.

Крупнейший французский индолог Л. Рену считает даже парадоксальным положение, когда многие философские школы, признавая на словах высший авторитет Вед, на самом деле не только не следуют их предписаниям, но и совершенно игнорируют их при выработке своих учений и, более того, не обнаруживают даже простого знакомства с ними, что делает чисто внешней их приверженность Ведам⁷.

Правда, известное исключение составляет миманса, в отличие от других систем придающая авторитету Вед огромное значение. Эта весьма своеобразная философская система заслуживает более подробного рассмотрения.

Первоначально основная цель мимансы заключалась в интерпретации Вед. Необходимость в этом возникла в связи с тем, что ко времени их канонизации, происходившей уже после существенной трансформации социальных и духовных условий периода их возникновения, их содержание в большей своей части ритуального и культового характера утратило свою непосредственную самоочевидность, стало непонятным и начало подвергаться нападкам со стороны многочисленных антибрахманских и еретических учений, особенно со стороны буддийских школ.

⁷ L. Renou, *Etudes vediques et Panineens*, vol. VI, *Le destine du Veda dans l'Inde*, Paris, 1960.

Миманса провозглашает Веды не имеющими авторства, существующими вечно и передающимися устно из поколения в поколение. Их содержание, по утверждению двух основных представителей школы мимансы Кумарилы Бхатта и Прабхакары, самоочевидно, не подвержено ошибкам и не может быть опровергнуто; оно не подлежит эмпирической проверке. Что же касается внутренних противоречий и непоследовательности Вед (явный намек на аргументы чарваков-локаятиков), то они устраняются при правильной их интерпретации. Идеальным поведением человека, приводящим его к достижению небесных миров и избавлению от оков кармы, миманса и объявляет неукоснительное выполнение ведических норм и ведического ритуала, описанию и классификации которого она уделяет немало внимания.

Этот некритический и догматический подход мимансы к Ведам, оправдание ею их мифологии, культовой обрядности послужил поводом для многих индологов (Г. Т. Кольбрука, Р. Гарбе, К. С. Ч. Мурти и др.) отрицать за этой школой вообще какую бы то ни было самостоятельную философскую ценность и провозгласить ее самым обскурантистским учением индийской философии. Однако вряд ли подобное отношение к мимансе справедливо. Ибо хотя оправдание ведического ритуала мимансой несомненно и служило для укрепления позиций религии и жречества, но к одному этому никак не сводится весь смысл ее учения. Не говоря уже о том, что ведический догматизм практически не сказывается на содержательной, собственно философской части мимансы, поскольку она ограничивает применимость Вед фактически только сферой дхармы, т. е. вопросами «праведного поведения», это ее собственно философское учение по существу опровергает устои религии.

По всей видимости, дело обстояло так, что в атмосфере острой идейной и философской борьбы миманса неизбежно вынуждена была обратиться к методам рационального обоснования своих аргументов для защиты Вед. Но постепенно эта собственно философская проблематика приобретает в ней все больший вес и относительную самостоятельность, а со временем в силу самого своего существования и логики своего внутреннего развития выходит из подчинения экзегетическим задачам, теряет с ними связь и начинает занимать доминирующее место в

общем комплексе идей мимансы. Еще более важно то обстоятельство, что полемическая направленность мимансы в первую очередь против субъективно идеалистических и нигилистических школ йогачара и шуньявада и предопределила во многом реалистический и материалистический характер решения ею коренных философских проблем и ее теоретическую близость к школам ньяя, вайшешика и санкхья. ↴

Миманса является, пожалуй, единственной школой в индийской философии (за исключением, может быть, чарваков-локаятиков), которая наиболее категорически отстаивает объективную реальность внешнего мира, его атомистическое строение и отрицает какую бы то ни было роль духа или бога в его сотворении и управлении. ↵ Даже Веды она в отличие от других так называемых брахманских школ признает не словом божьим, а вечно существующими. В этом смысле миманса представляет собой характерный пример того, как философская проблематика, возникнув в недрах религиозно-мифологического мировоззрения, ломает его рамки и, сохраняя с ним лишь формальную связь, начинает развиваться самостоятельно. В ходе своего развития миманса ставит и решает некоторые вопросы, не получившие должного освещения в близких к ней учениях ньяя и вайшешики.

Так, при обосновании вечности Вед и их достоверности миманса выдвигает ряд интересных соображений относительно связи языка и мышления, слова и его значения. Поскольку Веды представляют собой устное предание, существуют в виде произносимых и записанных слов, миманса объявляет всякое слово вечной единицей, имеющей постоянное смысловое содержание, которое не является результатом соглашения между людьми. Когда слово произносится, то этим лишь обнаруживается его существование, из непроявленного состояния оно переходит в проявленное, но никак не происходит его создания заново, ибо никакие силы не могут обнаружить того, что до этого не существовало.

Миманса делает различие между вечно существующим звуковым субстратом слова (варна) и конкретным его фонетическим выражением (дхвани, что означает тон), подверженным модификациям и изменениям у каждого человека. Для мимансы каждое слово относится не к отдельной вещи, а ко всему классу обозначаемых им

предметов, вернее — к его родовой сущности. Даже имена собственные, скажем, Девадатта, обозначают не одно какое-нибудь состояние человека, а постоянно пребывающую на всем протяжении его жизни сущность, благодаря которой этот человек идентифицируется с самим собой. Кумарила считает, что каждое слово имеет самостоятельное значение, тогда как Прабхакара обосновывает более верную мысль о том, что сами по себе, изолированно, слова значением не обладают, а такое раскрывается лишь в предложении, в синтаксической связи с другими словами.

Миманса дает довольно верное описание физической стороны и физиологического аппарата речи (звук оформляется в легких, приводит в движение голосовые связки и, дойдя до ушей слушателя, через воздух приводит в колебание его барабанные перепонки). Эти положения мимансы перекликаются с современными ей учениями о грамматике (учения Панини, Бхартрихари и др.). Что еще важнее — за массой схоластических рассуждений в мимансе угадывается ряд глубоких идей, изоморфных взглядам современной лингвистики. Особенно это относится к представлениям мимансы о звуке как фонологической единице — носительнице значения — и его эмпирических вариантах, о своего рода лингвистическом поле как определяющей доминанте слова, вне которого оно теряет свою коммуникативную функцию. Важна сама постановка вопроса о качественной специфике природы языка, отличной от мира физических вещей.

Таким образом, в решении коренных философских проблем все перечисленные выше школы стояли на материалистических позициях. Они добились серьезных успехов в теоретическом познании мира и объяснении многих его явлений, о чем можно судить, скажем, по атомистической теории ньяи, вайшешики, мимансы, джайнизма, идее развития материи в санкхье, подчеркиванию изменчивого, текучего характера бытия и дискретности пространства и времени в буддизме.

Все эти теоретические положения, несомненно, могли быть разработаны только в результате эмпирического наблюдения над объективной действительностью и тесной связи философии с естественнонаучными данными своего времени. Не случайно поэтому все эти школы настаивали на чувственных восприятиях как основе про-

цесса познания.¹ Последнее обстоятельство в свою очередь плодотворно сказалось на развитии естественных наук, направляя их внимание на исследование конкретных фактов и предостерегая их от умозрительных и спекулятивных рассуждений о мире. Такое предположение подтверждается, например, свидетельством Бируни, который в своих записках об Индии приводит следующее высказывание последователей великого индийского астронома Арьябхаты: «Для нас вполне достаточно, — передает Бируни их доводы, — знать то пространство, которое освещается солнечными лучами. Нас не интересует пространство, находящееся за пределами их досягаемости, хотя оно само по себе огромно. То, что не достигается лучами, не воспринимается и чувствами, а то, что не воспринимается, не может быть и познано»⁸.

В то же время недостаточный уровень развития общественной практики и естественнонаучной базы обусловил слабость и непоследовательность позиции материалистических школ по многим вопросам. Прежде всего детальная, доходящая до педантизма, классификация, расчленение конкретной живой и многообразной действительности на ряд изолированных друг от друга и безжизненных первоэлементов и первооснов приводили к омертвлению этой действительности, к отделению от нее ее внутренних импульсов самодвижения и превращению их в самостоятельно существующие, внешние по отношению к материи, формы бытия (адришта, карма, дхарма и адхарма). Метафизическое противопоставление материи и движения дало возможность некоторым позднейшим комментаторам школ ньяи и вайшешики (Удаяне в «Кусуманджали»), а также пурва-мимансы и санкхьи (Виджнянабхикшу в «Санкхья-правачана-сутра») внести в учение этих школ бога в качестве первоисточника движения, руководителя и управителя адришты, а через нее — и всего мира.

Этот метафизический в своей основе, несмотря на некоторые диалектические положения, характер материализма названных выше школ определил и их неспособность дать последовательно материалистическое решение коренного вопроса философии об отношении мышления к бытию. Ведь простое признание ими мышления в

⁸ «Alberuni's India», ed. by E. Sachau, vol. I, London, 1910, p. 225.

качестве особой субстанции, т. е. его, по сути дела, объективация, не решает вопроса о признании его отличной от материи природы, о субъективности мышления. Иными словами, эти школы встретились с той же трудностью, которая стояла перед всем домарксовым материализмом и решить которую он так и не смог.

Лишь диалектический материализм, выявив определяющую роль практической, общественной чувственно-предметной деятельности человека, объяснил возникновение и характер сознания в процессе эволюции материи. Разумеется, материалистические школы Индии не могли в тот период подняться до такого уровня, и поэтому они все, за исключением школы чарваков-локаятиков и школ буддизма, пытаются объяснить специфику сознания путем введения особой вечной субстанции — души (атман, пуруша), которая сама сознанием не обладает, но, соединяясь с умом, как бы освещает и озаряет его, делая возможным его функционирование в качестве органа мышления.

Таким образом, невозможность дать в ту эпоху последовательно материалистическое истолкование коренных философских проблем вынуждала материалистические школы обращаться для их разрешения к идеям и концепциям господствовавшего в обществе религиозного мировоззрения, а это обусловило введение ими в свои учения религиозно-идеалистических концепций бога, души, кармы и т. п.) Однако эти концепции в собственно философских построениях материалистических школ были результатом стремления ликвидировать пробелы в материалистических учениях и никак не были их исходной и определяющей частью. Фактически они вступали в непримиримое противоречие с материалистическими посылками этих школ. Не случайно поэтому санкхья, ньяя, вайшешика, миманса, несмотря на признание ими души, не говоря уже о чарваках, подвергались таким яростным нападкам со стороны приверженцев идеализма, особенно ведантистов, прежде всего за их учение об объективности мира.

Идеалистическая философия периода раннего феодализма наиболее ярко представлена буддийскими школами виджнянавада и мадхьямика, ведантой и йогой. Все эти системы сходятся в том, что они не только отрицают объективность мира, но, за исключением йоги, не

признают даже реальности его существования. Так, виджнянавада единственной реальностью считала сознание (виджняна); оно рассматривалось как поток различного рода идей о предметах, принимаемых за сами предметы.

Другая школа — мадхьямиков, исходя из сложности отражения в застывших категориях сознания вечно изменяющейся, противоречивой, а потому, по их словам, неистинной действительности, говорила о ложности и самого сознания, объявляя мир иллюзией, миражем, пустотой (шунья). Ход их рассуждений был примерно таким. То, что существует, не нуждается уже в причине, тогда как для несуществующего вообще не может быть никакой причины. Мадхьямики отрицали существование пространства, времени и движения: если разделить весь путь, говорили они, на то, что пройдено, и на то, что предстоит пройти, то совершенно не останется пути, проходимого в данный момент; точно так же нет и времени: все есть или прошлое или будущее, настоящий же момент не может быть указан. Так, отрицая движение, эта школа приходила к отрицанию реальности объективного мира⁹.

К IX в. идеалистические учения буддийских школ вытесняются, а вернее, сливаются с идеалистическим учением веданты, наиболее крупным представителем которой был Шанкара. В основу своего учения Шанкара положил объективно идеалистическую философию Упанишад о тождестве Брахмана и атмана, дополнив ее идеалистическими концепциями буддизма: Шанкара не только объявляет Брахмана единственно истинной реальностью, но, подобно мадхьямику Нагарджуне, отрицает само существование эмпирического мира, который провозглашается им лишь видимостью, иллюзией, как иллюзорно кажущееся множество луны, отраженной в волнах реки.

«Истина» о нереальности внешнего мира, утверждает Шанкара, не может быть познана и объяснена при помощи чувственных восприятий и логических рассуждений, она постигается только в «высших состояниях сознания», в состоянии мистической интуиции и религиозного экстаза, а также через откровение священных

⁹ Более подробно об этом см.: И. М. Кутасова, *Философия Нагарджуны*, — сб. «Общественно-политическая и философская мысль Индии», М., 1962.

книг — Вед и Упанишад. Монистический идеализм веданты Шанкары (адвайта-веданта) оказал огромное влияние на все последующее развитие индийского идеализма, он занимает в индийской философии примерно такое же место, какое занимает идеалистическое учение Платона в западноевропейской философии.

Было бы глубоко ошибочным утверждать, что идеалистические учения не внесли никакого вклада в развитие философской мысли Индии и что в их содержании нет ничего ценного и рационального. Выдающаяся заслуга школы мадхьямика, и особенно ее крупнейшего представителя Нагарджуны, заключается в том, что она неопровержимыми доводами вскрыла всю слабость по существу метафизического подхода к действительности школ сарвастивада, вайшешика, пурва-миманса и других и показала несостоятельность механистического и формально-логического описания ими таких категорий, как субстанция, причинность, пространство, время, движение и т. д. Нагарджуна мастерски показал противоречивый характер бытия, его по сути дела диалектическую природу, ни в коем случае не сводимую к неизменным, постоянным первоэлементам, «кирпичикам» мироздания, как это имеет место в критикуемых им школах.

Много рациональных моментов диалектического характера содержится и в монистическом идеализме веданты Шанкары, вобравшей в себя ряд положений Нагарджуны. Шанкара убедительно и страстно доказывает качественно отличную от материи природу духовных феноменов, вскрывает всю сложность их взаимодействия и глубину и значение этой коренной философской проблемы.

Без преувеличения можно сказать, что диалектические стороны индийской философии были в основном характерны для идеалистических учений, и в этом состояла их сила. Материализм же был еще оторван от диалектики и не овладел ее методом, что составляло его теоретическую слабость.

Однако коренной порок идеалистических учений заключался в том, что их диалектика носила негативный характер. Вскрытие какой-то части диалектических противоречий объективной действительности использовалось идеализмом не для утверждения ее противоречивой при-

роды и конструктивного построения на этой основе позитивного знания, а для отрицания истинности самой объективной реальности и возможности ее рационального постижения. На первый план идеалистические школы мадхьямика, виджнянавада, йога и веданта выдвигали мистическую интуицию и религиозный экстаз, утверждая, что только в них преодолеваются якобы непостижимая для разума противоречивость и разорванность эмпирической действительности и восстанавливается единство человека с абсолютным бытием, духом, богом, от которого он оторван неустойчивым самим по себе миром феноменов.

Таким образом, идеалистические школы скатываются в конце концов на позиции религии. Это лишний раз демонстрирует ту истину, что мощная сила диалектики не по плечу идеализму, она чужда самой его природе, и он рано или поздно фактически губит все ее творческие возможности в трясине религиозного обскурантизма и мракобесия.

Материалистические же учения, несмотря на свои слабые стороны, на свой в большей части механистический и метафизический метод, наоборот, будучи связанными с естественнонаучными данными, гораздо ближе подходили к рациональному осмыслению объективного мира, ставили и решали реальные проблемы, возникавшие в ходе его познания, и тем самым подрывали устой религиозного мировоззрения.

**ИДЕЙНАЯ БОРЬБА
ВОКРУГ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ,
СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ**

В отличие от собственно философских теорий основные положения общественно-политических, социологических и этических воззрений, господствовавших в древности и раннем средневековье, излагаются уже в древнейших памятниках, главным образом в «Махабхарате» (особенно в «Бхагавад-гите»), «Дигхя-никае», «Артхашастре» и дхармашастрах. Средневековая литература воспроизводит положения этих произведений, не добавляя к ним по существу сколько-нибудь новых теоретических идей.

Крупный индийский историк А. С. Алтекар, объясняя отсутствие в средневековой литературе оригинальных общественно-политических и социологических концепций, которые выходили бы, например, за рамки «Артхашастры», отмечает, что, поскольку изменения в социальной жизни средневековой Индии не сопровождались коренной ломкой социальных институтов предшествующей эпохи, идеологи средневековья не чувствовали потребности в составлении трактатов на тему, так мастерски разработанную Каутильей¹.

Буржуазная литература обычно утверждает, что проблемы жизни общества и индивида трактовались древней и средневековой индийской философией исключительно с религиозно-идеалистических и мистических позиций и что в трактовке именно этих проблем «спириту-

¹ А. С. Altekar, *State and government in Ancient India*, Banaras, 1949, p. 9.

альный гений Индии» будто бы нашел свое наиболее полное воплощение.

Действительно, если в онтологических и гносеологических вопросах индийская философия обнаруживает в довольно значительной степени независимость от религиозной ортодоксии, то общественно-политические, социологические и этические учения древней и средневековой Индии несравненно сильнее подчинены религиозным доктринам. Однако и здесь религии не удалось окончательно подавить противостоящую ей светскую, рационалистическую, атеистическую и свободолюбивую мысль.

Вкратце существо религиозно-ортодоксального понимания основных проблем жизни общества и индивида сволится примерно к следующему.

Вся религиозная литература направлена на утверждение религии во всех сферах жизни в качестве единственного и непререкаемого авторитета, якобы санкционированного свыше, данного людям и всему миру богами. Религия объявляется основой всего бытия, его высшим законом — дхармой (от санскритского глагола дхри — поддерживать, быть опорой), который определяет, регулирует и направляет существование природы, общества и человека.

Концепция дхармы в религиозной литературе имеет очень широкое содержание, представление о котором можно получить по следующим отрывкам. «Дхарма — это основа всего мира. В этом мире люди обращаются за руководством к человеку, который лучше всех осведомлен в дхарме. С помощью дхармы устраняется зло. Все зависит от дхармы. Поэтому дхарма называется высшим благом» («Тайтирия Араньяка», 10,79). «Для укрепления силы и могущества всего существующего провозглашена дхарма... Дхарма называется так из-за ее способности поддерживать мир. Благодаря дхарме каждый человек остается в своем положении» («Махабхарата», XII, 110, 10—11). «Дхарма нарушенная — губит, дхарма сохраненная — охраняет, поэтому дхарма не должна быть нарушаема, чтобы нарушенная дхарма не покарала нас» («Манава-дхарма-шастра», VIII, 15).

Религия, или дхарма, охватывала своими нормативами и предписаниями почти все стороны бытия, индивидуальной и общественной жизни. Сотворение мира, правила ритуальных действий, выполнение религиозных

обетов, порядок бракосочетания и свадебных обрядов, способы добывания средств к жизни, определение дозволенной и недозволенной пищи, отшельничество, отречение от мира и конечное освобождение, обязанности царя, правила решения тяжб, опроса свидетелей, порядок игр, законы наследования, положение женщины, отношения между мужем и женой, обязанности варн, правила искупления грехов — вот далеко не полный круг вопросов, который входил в понятие «дхарма» и который перечислялся в «Манава-дхарма-шастре» (см. I, 111—118).

Особо большое значение древнеиндийская литература придает оправданию деления общества на четыре варны — оно объявляется исходящим от самих богов и не подлежащим никакому сомнению.

Впервые встречающееся еще в Ригведе (X, 90) упоминание о том, что из уст космического богочеловека Пуруши произошли брахманы, из его рук — кшатрии, бедер — вайшьи, а из ступней — шудры, превращается в религиозно-канонической литературе в целую концепцию происхождения классового общества, социального неравенства и эксплуатации. «А для сохранения всей этой вселенной, — говорится в „Манава-дхарма-шастре“, — он (Пуруша. — *Н. А.*), пресветлый, для рожденных от уст, рук, бедер и ступней установил особые занятия. Обучение, изучение [Веды], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение [милостыни] он установил для брахманов. Охрану подданных, раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [Веды] и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. Пастьбу скота, а также раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [Веды], торговлю, ростовщичество и земледелие — для вайшия. Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением» («Манава-дхарма-шастра», I, 87—91).

Высшее место в общественной иерархии брахманская литература отводит варне жрецов: «Вследствие происхождения из наилучшей части тела (бога. — *Н. А.*), вследствие первородства, знания Веды, брахман по праву господин всего этого творения... Само рождение брахмана — вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы и предназначен для отождествления с брахмой (богом. — *Н. А.*)... Все, что существует в мире, это соб-

ственность брахмана; вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это» («Манавадхарма-шастра», I, 93, 98, 100). Варне брахманов отдается приоритет перед кшатриями: «Воистину, в начале этого мира был только Брахман. Будучи одним, он не был удовлетворен. Тогда он создал прекрасную форму могущества — кшатру, подобную той, которая существует у высших богов Индры, Варуны, Сомы... Поэтому нет ничего выше, чем кшатра. Поэтому во время обряда посвящения в цари (раджасуя) брахман сидит ниже кшатрия. Брахман оказывает почести кшатре. Однако основой кшатры является брахман. Поэтому, если даже царь добьется превосходства, он обращается к брахману как к своему источнику. Поэтому царь, который наносит вред брахману, губит свой источник. Он совершает даже больший грех, чем тот человек, кто наносит вред стоящим над собой» (Брихадараньяка Упанишада, I, 4, 11).

Правда, в некоторых памятниках говорится о превосходстве кшатриев над брахманами, что свидетельствует о борьбе за власть между этими двумя варнами правящей верхушки Индии. Однако даже в этих случаях брахманы признаются важнейшей опорой царской власти. Почти во всех источниках заявляется, что решающее значение для сохранения существующего строя имеет союз кшатриев и брахманов: «Власть кшатриев, укрепляемая брахманством, необходима и побеждает на вечность» («Артхашастра», I, 5, 9). Хотя памятники древней и средневековой Индии неоднократно упоминают о существовании республиканских государств, все же самой добродетельной и единственно допустимой формой политического правления почти все религиозные источники провозглашают монархию.

Как буддийская, так и индуистская религиозная литература призывает к безоговорочному подчинению власти царя, к безусловной покорности ему, поскольку он имеет божественное происхождение: «Владыка создал царя для охраны всего этого [мира], извлеки вечные частицы Индры, Анилы, Ямы, Солнца, Агни, Варуны, Луны и владыки богатств. Так как царь был создан из частиц этих лучших из богов, он блеском превосходит все живые существа. Как солнце, он жжет глаза и сердца, и никто на земле не может даже смотреть на него... Даже [если] царь — ребенок, он не должен быть презира-

ем [думающими, что он только] человек, так как он — великое божество с телом человека» («Манава-дхармашастра», VII, 3—6, 8).

В буддийском источнике «Суварна-прабхасоттама-сутра» так описывается божественное происхождение царя: «Я расскажу тебе о происхождении царей, рожденных среди смертных, и расскажу, почему цари существуют и управляют всеми странами. По воле великих богов царь входит во чрево своей матери. До этого боги совершают над ним обряд посвящения, и только потом он находит чрево. И хотя он рождается и умирает среди смертных, происходя от богов, он называется сыном богов. Тридцать три великих божества предопределили судьбу царя. Властитель людей создан как сын всех богов, чтобы прекратить несправедность и предотвратить злые деяния [людей], чтобы осчастливить всех людей и указать им путь на небеса... Такой царь — все равно что отец и мать для всех благочестивых. Он послан богами, чтобы утвердить плоды кармы»².

В другом буддийском источнике власть царя прославляется следующим образом: «Только царь может управлять и руководить миром. Превосходя всех других людей, давая радость подданным и повергая в трепет врагов, он высоко держит зонт³ своей власти. Люди, оказавшись перед его ликом, в почтении и трепете падают перед ним ниц»⁴ («Милинда-паньха», IV, 5, 27). Еще более возвеличивается царская власть в тамильском памятнике VIII в. н. э. «Манимекали»: «Царь — сама жизнь страны и народа... Если царь свернет с праведного пути, все планеты собьются со своего курса. Если планеты собьются со своего курса, будет мало дождя. Если будет мало дождя, ничто на земле не выживет. Вот почему говорят, что все живущее на земле зависит от царя»⁵.

Основой царской власти, средством удержания народа в повиновении религиозные источники провозглашают принуждение, наказание — данду (данда — бук-

² Цит. по кн.: «Sources of Indian tradition», comp. by W. Th. de Bary, S. N. Hay, R. Weiler, A. Yarrow, New York, 1960, p. 186.

³ Белый зонт являлся в Индии символом царской власти.

⁴ Цит. по кн.: U. N. Ghoshal, *A history of Indian political ideas*, Bombay, 1959, p. 265.

⁵ Ibid., p. 290.

важно палка, скипетр, жезл). «Наказание — царь, оно — мужчина, оно — вождь и каратель... Наказание правит всеми людьми. Наказание же охраняет, наказание бодрствует, когда все спят; мудрые объявили наказание [воплощением] дхармы» («Манава-дхарма-шастра», VII, 17—18). Религия санкционирует расправу за малейшее неповиновение царю и даже за одно только недоброжелательное чувство к нему: «Но кто по глупости ненавидит его (царя. — Н. А.), несомненно, погибает, ибо царь быстро принимает меры для его гибели» (там же. VII, 12).

Повиновение власти имущим — главная заповедь религии. Кроме того, религия устанавливала для верующего целую систему обрядов, жертвоприношений и молитв, которыми должны были сопровождаться все сколько-нибудь важные деяния и события в его жизни и которые якобы обеспечивали ему успех и благоволение богов. Вообще религия определяла и регламентировала весь образ жизни человека до мельчайших деталей.

По религиозным канонам жизнь человека, чтобы считаться праведной, должна состоять из четырех этапов или периодов (ашрамов): период обучения религиозным предписаниям (детство и юность), период хозяйственной деятельности (зрелость), в старости верующему рекомендуется удалиться от мирской жизни в лес для благочестивых размышлений, а после этого стать странствующим святым — аскетом. Естественно, что второй период жизни — период ведения хозяйства — признается наиболее важным периодом жизни простого трудового человека. «Ученик (брахмачарин), домохозяин (грихастха), отшельник (ванапрастха) и аскет (яти) — эти четыре отдельные ашрамы имеют своим исходным пунктом ашраму домохозяина... Из всех них, согласно правилам Веды и священного предания, домохозяин считается наилучшим, ибо он эти три содержит» («Манава-дхарма-шастра», VI, 87, 89).

Несколько слов необходимо сказать о положении женщины по религиозным канонам. Они предписывают уважать и почитать женщину в семье. В «Законах Ману» говорится, что женщины «должны быть почитаемы и украшаемы отцами, братьями, мужьями, а также дедьями... Где женщины почитаются, там боги радуются,

но где они не почитаются, там все ритуальные действия бесплодны. Та семья, где женщины — члены семьи печалются, быстро погибает, но та, где они не печалются, всегда процветает» (III, 55, 57). Но эти предписания имели декларативный характер, практически религия утверждала приниженное, бесправное положение женщины; за нею отрицалось право на участие в общественной жизни, весь круг ее интересов и деятельности ограничивался семьей, ее главными добродетелями провозглашались послушание мужчинам, беспрекословное подчинение им: «Женщиной — в детском возрасте, молодой или даже пожилой — никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в [собственном] доме. В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости — мужа, по смерти мужа — [под властью] сыновей: пусть женщина никогда не пользуется самостоятельностью... [ей] надо быть всегда веселой, искусной в домашних делах, имеющей хорошо вычищенную утварь и экономной в расходах. Кому бы ни отдал ее отец или, с разрешения отца, брат, ей следует повиноваться ему при жизни и не пренебрегать после смерти» («Манавалхарма-шастра», V, 147—148, 150—151).

Даже при совершении религиозных обрядов жена — только тень своего мужа: «Для жен не существует отдельно жертвоприношения, обета, поста; в какой мере она повинуется мужу, в такой же прославляется на небе» (там же, V, 155). Верность мужу — главная добродетель жены, за ее нарушение, даже после смерти супруга, на ее голову призываются всевозможные кары и бедствия: «Но за измену мужу жена порицается в мире, возрождается в утробе шакала и мучается от ужасных болезней» (там же, IX, 30). В особенно тяжелом положении оказывались разведенные женщины и вдовы. «Потомство, рожденное от другого, даже в другом браке, — в этом мире не признается; другой муж нигде не предписан для добродетельных женщин» (там же, V, 162). «Пусть она (жена. — Н. А.) добровольно изнуряет тело, [питаюсь только] чистыми цветами, кореньями и плодами; после смерти мужа ей не следует произносить даже имени другого [мужчины]» (там же, V, 157).

Скорее всего, именно эта безысходность положения вдовы и породила в древней Индии варварский обычай самосожжения вдовы на погребальном костре мужа

(обряд сати), что якобы смывало с нее все грехи и обеспечивало ей пребывание на небесах. Правда, религиозно-каноническая литература не предписывает прямо соблюдение этого обряда сати, а некоторые авторы, например Медхадутха, решительно выступают против него⁶. Однако религиозная практика всячески одобряла совершение обряда сати. Брахманы восхваляли его как высшую степень добродетельного поведения, которое будто приносит благо всем предкам, потомкам и родственникам вдовы. В одном из эпизодов «Махабхараты» с большим одобрением рассказывается история о двух женах царя Панду, которые перессорились между собой за право сжечь себя на его погребальном костре⁷. А ведь «Махабхарата» была для всех верующих индусов одним из самых авторитетных источников религиозной дхармы! Поэтому не удивительно, что религиозным ортодоксам нередко удавалось заставить родственников умершего насильно возвести вдову на погребальный костер ее супруга. Следует, однако, сказать, что этот варварский обычай не получил сколько-нибудь широкого распространения среди простого народа⁸. Но тем не менее большую часть ответственности за его практику несет религия.

Религиозная мораль предписывала всем верующим быть независтливыми, терпеливыми, незлобивыми, кроткими, правдивыми, благочестивыми не только в поступках, но и в помыслах, не совершать насилия. «Все, что достигнуто через ненасилие (ахимсу), есть дхарма» («Махабхарата», XII, 110, 10). Проповедь ненасилия, непричинения вреда всему живому получила особое распространение в этике джайнизма и буддизма. В буддийском источнике «Дхаммапада» говорится: «Все дрожат перед насилием, все боятся смерти, жизнь приятна для всех, — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству» (X, 129). В другом месте говорится: «Он не благороден, если совершает насилие над живыми существами. Его называют благо-

⁶ См. примечания Г. Ф. Ильина в кн.: «Законы Ману», перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960, стр. 294—295.

⁷ D. E. Smith, *India as a secular state*, Princeton, 1963, p. 217.

⁸ Г. Ф. Ильин, *Религии древней Индии*, М., 1959, стр. 15.

родным, если он не совершает насилия ни над одним живым существом» (XIX, 270).

По религиозной морали ненасилие предполагает кроткое, терпимое отношение ко всему живому, подавление в себе таких чувств и страстей, как возмущение, гнев, ненависть, даже по отношению к своим обидчикам: «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня. У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается... У тех, кто не таит в себе таких мыслей, ненависть прекращается. Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма» (там же, I, 3—5).

Очевидно, что подобного рода наставления, несмотря на весь их абстрактно-гуманный, возвышенный сам по себе характер, на практике означали апологию существующего строя, социального неравенства и классового гнета.

Неукоснительное соблюдение всех этих предписаний и добродетелей обеспечивало будто бы благоприятную карму, возрождение после смерти на более высокой ступени общественной лестницы или на небесах.

Но все эти установления, предписания и нормы религиозной «социологии» и морали оказываются лишь низшей, предварительной ступенью подлинно религиозных идеалов. Они не способны избавить человека от самсары, от непрерывного потока перерождения и переселения души. В мирской же суете и житейских треволнениях эмпирического существования не может быть найдено полного и безусловного успокоения и невозмутимого блаженства — они присущи только чистому, в самом себе пребывающему и для самого себя существующему духу (атману, пуруше). Поэтому высшим и единственно истинным смыслом человеческого существования религия провозглашает постижение человеком своей души, приобщение к богу. «Над такими действиями, как жертвоприношения, традиционные обряды, контроль над собой, ненасилие, милосердие и изучение Вед воистину стоит высшая дхарма, т. е. постижение духа (души, атмана) с помощью йоги», — говорится в «Законах Яджнявалкьи» («Яджнявалкья-дхарма-шастра», I, 1, 8).

Наиболее полную разработку вся проблематика этого круга вопросов находит в собственно этических уче-

ниях подавляющего большинства философских систем Индии — ортодоксальных и неортодоксальных (за исключением школы чарваков-локаятиков).

Этические воззрения почти всех систем индийской философии отличаются удивительным однообразием и повторяют друг друга с незначительными вариациями. Доминирующий мотив их этики сводится к тому, что практическая жизнь обременена страданиями, в ней не может быть успокоения, оно является уделом только чистого духа, качественно отличного от материи. Свою цель эти философские системы видят как раз в отыскании и указании путей и средств избавления духа от бремени и оков мирских треволнений, в подавлении и полном прекращении всех житейских страстей и порывов и достижении состояния атараксии — вечного, ничем невозмущаемого блаженства души и истинного счастья — мокша (в буддизме и джайнизме — нирвана).

Важнейшим средством для обуздания мирских страстей почти все школы индийской философии признают (одни в большей степени, другие — в меньшей) йогическую практику, аскетизм, самоистязание плоти.

Но последовательное соблюдение такого образа жизни явно неосуществимо на практике в качестве всеобщего идеала. Поэтому в эпический период выдвигается новая этическая концепция. Она провозглашает, что практическая деятельность не только не препятствует постижению духа, но даже необходима для его постижения. Только при этом должно соблюдаться одно условие: человек обязан исполнять свои житейские обязанности и общественные функции не ради материальных благ, а с полным равнодушием и безразличием к ним. Нетрудно заметить, что это учение существенно отличается от свойственного Упаниадам игнорирования практической деятельности.

С наибольшей полнотой, систематичностью и глубиной этот новый подход к практической жизни, да и вообще социально-этические воззрения, утвердившиеся в религии и идеализме в послеведическую эпоху, изложены в «Бхагавад-гите». Ее учение оказало огромное воздействие на всю последующую индийскую философию. С. Радхакришнан пишет: «...если судить о значении книги по тому влиянию, которое она оказывает на человеческие умы, то Гита будет самым значительным

произведением в истории развития индийской мысли»⁹. «Бхагавад-гита» представляет собой один из вставных эпизодов «Махабхараты», повествующей о борьбе за власть между двумя родственными родами — Пандавов и Кауравов. Перед началом решающей битвы предводителя войска Пандавов Арджуну охватывает вдруг смятение при мысли о братоубийственной войне со своими ближайшими сородичами. Его сомнения и колебания рассеивает бог Кришна, участвующий в битве на стороне Пандавов. Поучения и доводы Кришны и составляют содержание «Бхагавад-гиты» (буквально «Песнь бога», «Божественная песнь»).

Теоретическая часть рассуждений Кришны не отличается оригинальностью: она воспроизводит идеалистические положения Упанишад о том, что весь мир порожден духовной субстанцией, богом, зависит от него и управляется им по закону дхармы. Все происходящее в мире — всего лишь форма существования бога. Все в мире изменчиво, преходяще и подвержено разрушению и гибели, тогда как духовная основа, пребывая во всем, не затрагивается этими изменениями. Поэтому, говорит Кришна, невозможно и убийство в строгом смысле этого слова, поскольку дух — основа человеческого тела — неубиваем и неуничтожаем.

Оригинальность «Гиты» заключается в ее этическом учении: Кришна делает вывод о том, что нет никакого греха в убийстве своих сородичей — противников, ибо все поступки человека определяются высшим божественным законом, дхармой, орудием которого выступает отдельный человек. Отсюда, поучает Кришна, истинная жизнь состоит в добровольном подчинении этому закону и безоговорочном выполнении его требований, вытекающих из общественного положения индивида:

Приняв во внимание свой долг, не нужно тебе колебаться.

Ведь лучше для кшатрия нет ничего, чем справедливая битва...

Если же ты справедливой битвы не примешь,

Ты согрешишь, изменив своему долгу и чести (II, 31, 33).

Требования о выполнении каждым человеком своих обязанностей распространяются на все касты. Идея о необходимости соблюдения кастовых обязанностей

⁹ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 1, 1956, стр. 442.

независимо от их моральной оценки — лейтмотив «Гиты». Но богоугодным Кришна объявляет лишь такое выполнение каждым своего долга, лишь такую деятельность, которые совершаются не ради их непосредственных результатов, не ради проистекающей из них выгоды, а ради самой деятельности:

Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь;

Да не будет плод дела твоим побуждением,

Но и бездействию не предавайся (II, 47).

Только человек, равнодушный к практическим последствиям своей деятельности, а тем самым и вообще ко всем мирским тревоблениям с их быстротечными радостями и печалью, способен найти удовлетворение в самом себе и обрести высшую истину — истину постижения духовной реальности:

Наслаждения, что от касаний [чувств] возникли, — лоно бедствий:

Они преходящи, Каунтея, им не рад озаренный.

Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть
стремленья,

Рожденные вождельем и гневом, тот предан и счастлив.

Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел

радость,

Тот, йогин, достигает сущности Брахмо, Брахмо-Нирваны
(V, 22—24).

Эта проповедь убеждает Арджуну в справедливости предстоящей битвы, и он клянется Кришне:

Разрушено заблуждение...

Я стоек, исчезло сомнение. Твое слово исполню (XVIII, 73).

Такова основная идея «Бхагавад-гиты» о необходимости выполнения человеком своих общественных обязанностей и его безразличном отношении к их практическим последствиям. Эта идея представляется обычно в буржуазной литературе как одно из совершеннейших в мировой истории выражений самых «сокровенных и вечных принципов общечеловеческой морали». Но объективный анализ «Бхагавад-гиты» свидетельствует о том, что так называемые вечные принципы общечеловеческой морали являются продуктом конкретной социально-исторической действительности и обслуживают ее.

Прежде всего уже сам характер вставшей перед Арджуной проблемы о справедливости убийства своих сородичей с несомненностью указывает на то, что эта проблема могла возникнуть лишь в такую эпоху, когда еще сохраняли свою силу нормы первобытнообщинного строя, в котором ответственность человека за жизнь своих соплеменников была одним из главных моральных устоев общества, а убийство соплеменника считалось самым тяжким преступлением; в то же время распад родо-племенных связей и процесс образования классового общества, в котором кровнородственные связи уже не были основой экономических отношений, все чаще заставлял забывать нормы и обычаи родового строя. Проповедь Кришны и была направлена на оправдание положения, когда «брат восстал против брата».

Но обоснование правомерности братоубийственной войны послужило лишь поводом для изложения учения «Бхагавад-гиты»; главная же ее цель заключалась, как было показано, в доказательстве необходимости выполнения каждым человеком своего общественного долга. Такая постановка вопроса могла возникнуть только в классово-антагонистическом обществе, ибо проповедь бескорыстия использовалась для оправдания нищеты трудящихся масс, когда власть и имущие присваивали себе плоды их деятельности. Иными словами, «Бхагавад-гита» дает наглядный пример использования абстрактных норм «общечеловеческой внеклассовой морали» для идеологического прикрытия эксплуатации, существующей в классовом обществе.

Таковы в общих чертах социально-этические идеи, господствовавшие в религиозной литературе древней и средневековой Индии. Они признавались почти всеми философскими учениями Индии, как ортодоксальными, так и еретическими, как идеалистическими, так и материалистическими (за исключением школы чарваков-локятиков).

Чем же объяснить этот унифицированный религиозно-идеалистический и мистический характер социально-этических и политических воззрений подавляющего большинства философских систем Индии, эту более или менее единодушную проповедь ими по существу пассивно- созерцательного, пессимистического отношения к миру в качестве высшей и единственно истинной цели чело-

веческой жизни? Ведь это единообразие социально-этических и политических концепций большей части философских систем Индии не соответствует разнообразию философской проблематики при решении других мировоззренческих проблем.

При ответе на этот вопрос необходимо исходить из того, что философская разработка проблем индивидуальной и общественной жизни находится в гораздо большей зависимости от социальной действительности, чем разработка других — онтологических и гносеологических — проблем. Если последняя лишь косвенным образом обусловлена уровнем развития общественных отношений и характером политического строя, то первая по самому своему существу, имея непосредственным предметом своего исследования общество, подвергается его прямому воздействию и несет на себе глубокий его отпечаток. При деспотическом строе, господствовавшем в индийских государствах, когда правители концентрировали в своих руках всю полноту политической власти, при существовании общины и кастовой формы разделения труда человек оказывался прикованным к определенному виду занятий и был фактически бессилён вырваться из казавшейся бы навечно установившегося уклада жизни, протекавшей в застывших рамках кастового строя.

Низшие слои населения — крестьяне, ремесленники, торговцы и т. д., на которых держалась экономическая жизнь, — были лишены всякой возможности свободной общественной деятельности. У народа не было почти никаких реальных политических прав. Трудовой люд, задавленный нуждой, влачил жалкое существование, он был беззащитен от произвола и беззаконий, чинимых государственной администрацией. Но от деспотизма древних правителей страдали и зажиточные, обеспеченные слои населения — торговцы, богатые ремесленники и крестьяне, принадлежавшие в основном к низшим кастам. Конечно, имущие слои находили возможности оказывать воздействие на политическую жизнь государства, но это не меняло их бесправного положения.

Все эти социально-экономические и политические условия представляли собой благодатную почву для проповеди бессилия и беспомощности человека перед враждебной ему действительностью, невозможности изменить существующие порядки, проповеди бессмыслен-

ности и бесцельности практической жизни, «мирской суеты», «житейских треволнений». А это, естественно, порождало стремление уйти, «спастись» от мира и искать успокоение и высшее блаженство в «чистом духе», в самоуглублении, в интроспекции.

Все это не могло не сказаться на социально-этических взглядах философских школ Индии, подтверждение чему можно найти в некоторых даже чисто философских источниках, страдающих обычно отсутствием конкретного социального материала. Так, Вачаспати Мишра и отчасти Гаудапада, разбирая в комментариях на 50-й стих «Санкхья-карики» Ишвара Кришны вопрос о несостоятельности земных наслаждений как высшего блага жизни и выдвигая в качестве этого блага религиозную созерцательность, говорят, что одно из главных условий пользования земными удовольствиями заключается в наличии определенного минимума богатств, приобретаемых при помощи службы, торговли, ремесла или других видов деятельности. Но разве может человек, сетуют они, рассчитывать на прочность или устойчивость своего положения в обществе, когда он постоянно подвержен опасности лишиться всех средств существования в результате действий правителя, его чиновников, а также в результате нападений разбойников, либо же вследствие стихийных бедствий? Поэтому, заключают они, гораздо лучше совсем не иметь богатства и избежать тем самым сопряженных с ним несчастий, а искать удовлетворения в том спокойствии, которое доставляет человеку отказ от наслаждения внешними объектами. А как было подмечено еще в «Махабхарате», «при расставании с богатством (несчастье становится) более ощутительным для того, кто пристрастился к нему» (I, 145, 25).

Даже чиновники, вершившие произвол и беззакония над населением, были лишь исполнителями чужой воли, и сами в свою очередь становились ее беззащитными жертвами. Наглядное свидетельство этого, а также того, что отправление государственным аппаратом своих функций неизбежно сопровождалось насилием и произволом, содержится в источнике XII в. «Кумарапалапратибодха», [«Прозрение (царя) Кумарапалы»], принадлежащем джайнистскому автору Сомапрабха. Здесь говорится о том, что человек, находящийся на государ-

ственной службе, не может вести праведный образ жизни, ибо ему приходится совершать на службе массу грехов, и потому настоящий верующий должен воздерживаться от нее. «Достижение трех целей (имеются в виду религиозные добродетели — дхарма, мирские блага — артха и чувственные наслаждения — кама. — Н. А.) составляет цель человеческой жизни. Но государственная служба препятствует этому, ибо чтобы угодить царю, министр должен обижать других, а в этом — источник греха. Разве может он быть добродетельным, разве может достичь вечного блаженства? Да и богатства, которые чиновник вымогает силой у других, подобно пиявке, сосущей кровь, может отнять у него его господин [царь], ибо он обирает всех. Зависимые от другого, полные страха и забот, отвечающие за множество дел в государстве, как могут чиновники познать радость всеобщей любви, в которой заключено великое счастье...? Поэтому откажись от царской службы. Хотя она и кажется сладкой, как мед, она приносит презрение и разочарование, она порочна в своей основе» («Кумарапалапратибодха», II, 51—54, 59).

Эти примеры весьма красноречиво показывают вполне земную основу «интроспективности» и «внутренней самоуглубленности» индийской философии, объявляемую в буржуазной литературе имманентным свойством «азиатского духа». Нечто подобное происходило в период упадка Римской империи, духовная жизнь в которой была довольно удачно охарактеризована в свое время Гегелем (разумеется, с поправкой на идеализм его общей концепции): «В бедственном римском мире было стерто грубой рукой все благородное и прекрасное, представляемое духовной индивидуальностью. В этом состоянии раздвоения мира, в котором человек вынуждается уйти внутрь себя, он должен был абстрактным образом искать той неразорванности и того удовлетворения, которых нельзя было больше найти в мире. Но римский мир есть именно мир абстракции, в котором единое холодное господство простиралось над всем образованным миром. Живые индивидуальности духов народов были подавлены и умерщвлены; чуждая власть тяготела, как абстрактная всеобщность, над отдельным человеком. При таком состоянии разорванности чувствовалась потребность искать убежища в этой абстракции

как в мысли о некоем существующем субъекте, т. е. искать убежища в этой внутренней свободе субъекта как такового»¹⁰.

Однако засилье религиозной идеологии в жизни страны и созерцательно-мистическая устремленность социально-этических воззрений ее философских школ вовсе не означали, что Индия совершенно не знала рационального, свободного от религиозных предрассудков и мистики истолкования явлений общественной жизни. Памятники духовной культуры свидетельствуют, что предпринимались многочисленные попытки объективного подхода к общественно-политическим, социальным и этическим проблемам. Эти попытки привели к созданию ряда теорий, в которых были затронуты многие значимые проблемы этого плана и которые в какой-то степени реально отражали существующую действительность. В этих теориях и учениях ставились такие вопросы, как природа общества, характер управляющих им закономерностей, генезис и функции государства, причины классового деления и социального неравенства, реакционная роль религии, сущность человека и его назначение в мире и т. д.

Причем эти попытки объективного, научного познания социальной действительности (разумеется, в доступной для тех времен форме) делались и независимо от религии, и в ее рамках, хотя возникавшие затем воззрения уже далеко не соответствовали канонам религии, а нередко вступали в открытое противоречие с религиозным обскурантизмом и мракобесием. В этих воззрениях, хотя и выступавших порою в религиозных обличениях, нередко зафиксированы положения и нормы человеческой морали, которые представляют собой подлинно великие завоевания духовной культуры Индии, ее непреходящие ценности, обеспечивающие существование и развитие общества. Эти положения и нормы выработаны в процессе трудовой деятельности, их носителями являются народные массы, которым присуще оптимистическое, жизнеутверждающее отношение к миру.

Так, в той же «Бхагавад-гите», проповедующей в целом религиозно-мистическую этику, содержится важ-

¹⁰ Гегель, *Лекции по истории философии*, — Сочинения, т. X, кн. 2, М., 1932, стр. 325.

нейшая идея, которая обосновывает общественную, социальную природу человека. Ведь учение «Бхагавад-гиты» о том, что каждый член общества должен выполнять выпавшие на его долю обязанности, означает невольное признание того объективного факта, что человек раскрывает свою сущность не в результате аскетических самоистязаний и мистического экстаза, а только через выполнение конкретных социальных функций, необходимых для существования общества, расчлененного и дифференцированного определенным образом.

Нельзя не признать, что эта идея разработана в «Бхагавад-гите» на довольно высоком для того времени (VI—IV вв. до н. э.) теоретическом уровне и является крупнейшим достижением индийской мысли древности и средневековья¹¹.

Не случайно положение «Бхагавад-гиты» о необходимости для каждого человека выполнения своего долга и своих обязанностей перед обществом послужит позже одним из источников патриотической идеологии индийского национализма. Лидеры национально-освободительного движения Индии — С. Вивекананда, Б. Г. Тилак, М. К. Ганди, Дж. Неру и другие — постоянно ссылались на «Гиту», когда призывали соотечественников к активному участию в антиколониальной борьбе и осуждали пассивно-созерцательное отношение к жизни, уход от общественной деятельности (хотя нетрудно заметить, что религиозно-идеалистическая этика самой «Бхагавад-гиты» представляет широкий простор и для подобных настроений).

Не менее интересен и призыв «Бхагавад-гиты» к бескорыстному труду независимо от приносимых им индивиду материальных благ и утилитарных выгод. Этот призыв свидетельствует, пусть о стихийном, неосознан-

¹¹ В этом свете совершенно несостоятельными представляются рассуждения тех буржуазных индологов, которые отрицают сам факт постановки в Индии вопроса об общественной природе человека. Например, один из крупнейших ученых, А. Б. Кит утверждает: «Угонченному и глубокому духу Индии, нашедшему свое высшее выражение в абсолютном идеализме веданты Шанкары и скептическом нигилизме Нагаджуны, чуждо понимание человека как политического организма... Поэтому Индия не дает ничего, что могло бы считаться серьезной теорией политики в широком смысле этого слова» (см. его предисловие в кн.: N. N. Law, *Aspects of Ancient Indian polity*, Bombay, 1960, p. V).

ном, но тем не менее глубоком понимании роли трудовой деятельности как основном условии существования человеческого общества. В этом призыве заключен возвышенный идеал извечных мечтаний трудящихся масс, лучших умов человечества о таком отношении к труду, когда он совершается ради него самого. Тем самым как бы отвергается его функция быть только источником добывания средств к существованию, каковым он является для трудящихся масс в классово-антагонистическом обществе и каковым он перестает быть лишь в обществе коммунистическом.

Только коммунизм создает условия для подлинно человеческого труда, совершаемого ради него самого, служащего средством выражения «всех сущностных сил человека» и избавленного от вечно тяготевшего над ним проклятия внешней, принудительной необходимости. В. И. Ленин писал в 1920 г.: «Коммунистический труд в более узком и строгом смысле слова есть бесплатный труд на пользу общества, труд, производимый не для отбытия определенной повинности, не для получения права на известные продукты, не по заранее установленным и узаконенным нормам, а труд добровольный, труд вне нормы, труд, даваемый без расчета на вознаграждение, без условия о вознаграждении, труд по привычке трудиться на общую пользу и по сознательному (перешедшему в привычку) отношению к необходимости труда на общую пользу, труд, как потребность здорового организма»¹².

Этот возвышенный идеал человечества долгое время был связан с религиозно-утопическими представлениями. Ведь нельзя забывать, что по своему существу и генезису религия — явление противоречивое. С одной стороны, уводя человека своими фантазиями о загробном, потустороннем счастье от реальной, земной жизни, она увековечивает его бесправное, приниженное положение. С другой стороны, религия служит формой протеста трудящихся масс против угнетающей их действительности и выражением их стремления к лучшим, достойным человека условиям существования. Но в классово-антагонистическом обществе всякое религиозное уче-

¹² В. И. Ленин, *От разрушения векового уклада к творчеству нового*, — Полное собрание сочинений, т. 40, стр. 315.

ние, в том числе и «Бхагавад-гита», выполняет прежде всего первую функцию.

Большее значение для характеристики общественно-политической и социологической мысли древней и средневековой Индии имеют также попытки рационального объяснения происхождения государства и царской власти, классов и сословий, социальных норм поведения и т. п. Хотя эти проблемы и решались большей частью с религиозно-идеалистических позиций, однако в этих решениях чувствуется уже более серьезный и критический подход к ним, чем это было в ведической мифологии (например, в гимне «Пуруша-сукта»). Да и сам факт рационального объяснения проблем социальной действительности несомненно свидетельствует о том, что многие умы индийского общества не были удовлетворены примитивным наивно-мифологическим уровнем их истолкования ведической ортодоксией.

В одном буддийском источнике задается вопрос: «Почему царь, рожденный от людей, стал называться божеством? Почему он считается сыном небожителей? Если царь рожден в этом мире среди смертных, то как же боги могут [через него] управлять людьми?» («Суварнапрабхасоттама сутра», 12).

Наиболее обстоятельные ответы на вопрос о происхождении царской власти содержатся в XII книге «Махабхараты» (в «Мокшадхарме») и буддийском источнике «Дигха-никая». В «Махабхарате» говорится, что раньше, в период «золотого века» (критаюга), среди людей было всеобщее равенство и гармония, люди относились с уважением и любовью друг к другу, среди них царили мир и согласие, они вели добродетельный образ жизни и потому жили в довольстве и счастье и не знали над собой никакой власти. Но со временем их добродетели исчезли, а разум помутился; они стали себялюбивыми, алчными и лживыми, стали стремиться заполучить то, что им не принадлежит, начали воровать и грабить, и их главной целью стало обладание мирскими благами и чувственные наслаждения. Между людьми началась вражда, сильный стал обижать слабого, в обществе утвердился «рыбий закон» (матсья-ньяя — когда крупная рыба пожирает мелкую, эквивалент «волчьего закона»), люди забыли своих богов, и земной рай превратился в ад.

Тогда боги, испугавшись, что люди перестанут их почитать и совершать для них жертвоприношения, обратились к богу-творцу Брахме и стали просить его навести порядок на земле. Исполняя их просьбы, Брахма составил для людей правила благочестивого поведения — дхарму. После этого боги обратились к Шиве и попросили его назначить над людьми царя; Шива послал на землю царя Вираджу, который навел порядок на земле, за что люди обязаны были отдавать ему часть своих доходов с земли и торговли («Махабхарата», XII, 59, 5, 13—30, 93—94).

Хотя эта версия и восхваляет царскую власть, все же она представляет определенный интерес для характеристики социологической мысли древней Индии. В ней осознаются реальные процессы, происходившие в жизни общества, а именно: что государство и царская власть не являются вечными учреждениями — им предшествовало «естественное состояние» общества, в котором не было классового антагонизма и господствовали справедливость и согласие.

В «Махабхарате» признается также в косвенной форме, что государство и царская власть появились после возникновения частной собственности, приведшей к вражде и распрям в обществе.

Однако, несмотря на эти важные и содержательные сами по себе наблюдения, все же в трактовке происхождения государства и царской власти «Махабхарата» не очень далеко ушла от религиозно-ортодоксального объяснения, ибо она признает их божественную природу.

Гораздо более глубокая интерпретация этой проблемы дается в буддийском источнике «Дигха-никая». «Дигха-никая» сходится с «Махабхаратой» в том, что первоначально в обществе господствовали всеобщее равенство, мир и согласие между людьми. В «Дигха-никае», так же как и в «Махабхарате», говорится, что затем все это изменилось в результате жадности людей и появления частной собственности, когда люди начали приобретать для себя больше средств и благ (риса), чем это было необходимо для их каждодневного существования, и делать ненужные запасы. Начались захваты чужих рисовых полей, что привело к вражде, распрям, ненависти и беспорядкам в обществе, и люди почувствовали необходимость установления какой-то власти.

Однако далее «Дигха-никая» резко расходится с «Махабхаратой». Если «Махабхарата» говорит о вмешательстве богов в людские дела, приведшем к созданию государства, то «Дигха-никая» не признает сверхъестественного вмешательства. Люди сами собрались на общее собрание и решили избрать из своей среды наиболее добродетельного человека, чтобы он водворил в обществе мир, спокойствие и справедливость. Он стал называться «махасаммата», т. е. «одобренный, избранный (саммата) всем народом» (махаджана). «Махасаммата» было первое звание, присвоенное правителю. Он был хозяином всех полей (на языке пали поле называется „кхеттанам“. — Н. А.) и потому он стал кхаттия (санскритский эквивалент кшатрия. — Н. А.). Он угождал другим своим благочестием, отсюда его третье звание — раджа. Таково происхождение варны кшатриев, как гласит древнее предание. Они произошли от людей, они подобны им во всем и ничем не отличаются от них. Они имеют вполне естественное происхождение, и никакое иное» («Дигха-никая», III, 92).

Точно так же «естественным путем», продолжает «Дигха-никая», возникли и другие варны — брахманы, вайшьи, шудры; они появились в результате выполнения людьми различных общественных обязанностей.

Так же как и брахманские источники, «Дигха-никая» подчеркивает низшее положение варны шудр: «Оставшиеся сделались охотниками. Те, кто живут охотой, имеют низшую (кхудда) профессию, и потому называются судда (в санскрите „шудра“. — Н. А.). Таково происхождение варны шудр» (там же, III, 94). Отрицание божественной природы варновой системы и обоснование их земного функционального происхождения составляет одну из примечательных черт социальных взглядов буддизма. «Никто не является брахманом по рождению, никто не является шудрой по рождению. Шудрой он стал благодаря своим деяниям, брахманом он стал благодаря своим деяниям» («Сутта-нипата», 136). Вместе с тем из этих высказываний видно, что, хотя буддизм занимает в данном вопросе несомненно более демократические и прогрессивные позиции, чем ортодоксальный брахманизм и индуизм, все же он ни в коей мере не выступает против общественного неравен-

ства, против бесправного положения низших слоев населения, считая его само собой разумеющимся фактом. Таким образом, в «Дигха-никае» содержатся глубокие для того времени идеи о функциональном генезисе государства и классов; в ней выдвигается также смелая идея, которой нет в «Махабхарате», о том, что государство возникло в результате соглашения людей, т. е. на договорных началах. Как известно, договорная теория происхождения государства долгое время составляла достижение всей передовой домарксовой философии и сыграла большую прогрессивную роль в период буржуазных революций.

Особой глубины независимая от религии трактовка проблем государства достигла, пожалуй, в таком замечательном памятнике, как «Артхашастра». «Артхашастра» представляет собой трактат, в котором излагаются советы и наставления правителю государства. Автором «Артхашастры» считается Каутилья — министр царя Чандрагупты из династии Маурьев.

Многие положения «Артхашастры» наивны, в ней отражены предрассудки и заблуждения своего времени. Например, Каутилья верит в эффективность колдовства, черной магии. Религию он рассматривает в качестве важнейшего устоя общества. Но основное содержание «Артхашастры» заключается в трезвом анализе современного ей общества. Как пишет крупный исследователь социальных отношений древней Индии Д. Р. Чанана, «Артхашастра» — «единственный источник, который несмотря на признание дхармы высшей целью, совершенно не питает иллюзий относительно современного ему общества... и рассматривает все вопросы с необыкновенной откровенностью»¹³.

«Артхашастра» скептически относится к притязаниям религии указывать пути и средства для достижения «вечного блаженства».

В этом памятнике недвусмысленно говорится о той реальной функции, которую религия объективно выполняет в обществе: служить идеологическим оправданием и опорой светской власти существующего строя, социального неравенства. Каутилья заявляет, что религия (дхарма) «полезна тем, что устанавливает свои зако-

¹³ D. R. Chanana, *Slavery in Ancient India*, Delhi, 1960, p. 9.

ны для каждой из четырех каст и для каждой из четырех ступеней жизни» (I, 1, 3). Только в этом случае царь может сохранить свою власть, в противном случае «мир погибнет от смешения каст» (там же).

В отличие от религиозного понимания общественной жизни «Артхашастра» главным ее фактором считает экономическую деятельность людей, производство материальных ценностей (XV, 180, 1). Поэтому, говорит Каутилья, необходимым условием для успешного управления государством является овладение наукой об экономике, о хозяйстве, в состав которой входит учение о земледелии, скотоводстве и торговле; это учение, наставляет Каутилья правителя, «приносит пользу доставлением зерна, скота, золота, лесного товара и обязательного труда. При помощи его царь подчиняет себе сторонников и врагов через казну и войско» (I, 1, 4).

Еще более важное значение придает «Артхашастра» искусству государственного управления, т. е. политике (данданити): «То, что обеспечивает сохранение и благополучие философии, троицы Вед и учения о хозяйстве, есть жезл (данда), управление им есть наука о государственном управлении (нити), она — средство для обладания тем, чем не обладали, для сохранения приобретенного, для увеличения сохраненного, и она распределяет среди достойных приращенное добро» (I, 1, 4). Основной задачей политики Каутилья считает принуждение, насилие со стороны государственной власти по отношению к подданным.

Таким образом, хотя Каутилья и не отрицает религию (да и было бы наивно ждать подобного шага от идеолога господствующего класса древнего времени — его не сделали даже большинство европейских буржуазных просветителей XVII—XVIII вв.), он подчеркивает приоритет экономики и политики перед ней. А это довольно глубокая для древнего мира идея.

Все это свидетельствует с рационализме «Артхашастры», о том, что ее содержание основывается на запросах реальной действительности, исходит из требований практической жизни.

Для выяснения теоретических позиций «Артхашастры» важное значение имеет ее отношение к философии. Известно, что почти во всех философских школах Индии (за исключением чарваков-локаятиков), не го-

воря уже о религиозных учениях, философия считается наукой о том, как при помощи знания общих принципов бытия добиться освобождения души от обременяющих ее оков эмпирического существования и приобрести вечное блаженство.

Принципиально по-иному трактует философию «Артхашастра». Здесь философия выступает как самостоятельная, четко оформившаяся, со своими особыми функциями и независимая от других видов идеологии, прежде всего от религии, наука; более того, «Артхашастра» провозглашает философию самой важной из всех наук. Философия для «Артхашастры» непосредственно связана с практической жизнью, ответы на запросы которой она призвана давать. «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для свершения всякого дела, опорой всех установлений» (I, 1, 2.). При этом философия, — говорит Каутилья, — должна вскрывать противоречивую сущность различных общественных явлений. Примечательно, что для обозначения самого понятия «философия» в «Артхашастре» употребляется не традиционный термин «даршана» («видение, прозрение»), а термин «анвикшаки», означающий «искусство рассуждения, доказательство, логика».

Из всего большого многообразия известных в те времена философских школ «Артхашастра» называет философскими лишь три — санкхью, йогу и локаяту.

Хотя йога и является наиболее ярким выражением индийского мистицизма и иррационализма, однако в «Артхашастре» эта система трактуется в несколько ином плане. Она рассматривается здесь как практическое средство для воспитания характера, для самоконтроля и удержания человеческих страстей в разумных, не выходящих за нормы границах. Йогическая практика рекомендуется «Артхашастрой» не для «обуздания» мысли и подавления всех естественных человеческих желаний и эмоций, а для избавления от таких порочных наклонностей, как гнев, алчность, тщеславие, высокомерие, похоть и т. д., приверженность к которым «привела многих могущественных и славных царей к гибели» (I, 3, 6). Поэтому-то Каутилья и считает, что физическая и нравственная самодисциплина есть необходимое условие успеха в жизни.

Материализм локаятиков индийская традиция всегда изображала в крайне неприглядном виде, как грубое учение, направленное на удовлетворение низменных, чувственных, эгоистических побуждений человека, учение, совершенно игнорирующее всякие духовные устремления в жизни, отвергающее творческую, обобщающую деятельность разума и сводящее знание к воспринимаемой лишь органами чувств конкретности. Поэтому признание локаяты таким важным памятником духовной культуры Индии, как «Артхашастра», философской системой имеет большое принципиальное значение, ибо оно опровергает извечное обвинение материализма в примитивности.

Из «Артхашастры» следует, что локаята не только не отвергала рациональной ступени познания, но по самому своему существу представляла собой учение о рациональном исследовании действительности; кроме того, по свидетельству «Артхашастры», локаята вовсе не считала основным идеалом жизни стремление к чувственным наслаждениям. Такая характеристика служит важным добавлением к разбросанным в других источниках скудным сведениям о материалистических учениях Индии.

Признание Каутилей локаяты в одном ряду с санхьей и йогой свидетельствует, что это учение высоко почиталось в кругах, которые знали истинную цену религии. Нетрудно представить и то, что же именно могло привлечь Каутилью в локаяте. Материализм этого учения, его направленность на посюсторонний мир во многом созвучны и идеям «Артхашастры». Кроме того, имеются свидетельства, например в «Сарва-даршана-самграхе», о том, что школа локаяты, отвергая всяких богов и религиозные кумиры, единственным своим авторитетом признавала земного владыку — царя. В драме Кришна Мишры «Прабодхачандродая» говорится, что материалисты (локаятики) считали единственными науками учение о политике и хозяйстве. «Премудрость, мой милый, находится только в военном и гражданском уложении. Только одна эта наука содержит в себе существенное для человеческой жизни»¹⁴.

¹⁴ «Торжество светлой мысли. Драма в шести актах Кришны Мисры». Пер. с санскритского и предисловие К. Коссовича, М., 1846, стр. 36.

В этой связи не лишено оснований предположение крупного итальянского индолога Д. Туччи о том, что в какой-то период своего развития школа локаяты была близка к науке о политике (артхашастре), но со временем либо из-за того, что артхашастра признала необходимость религии в государственной жизни, либо же из-за того, что локаята стала в открытую оппозицию к религии, их пути начали расходиться¹⁵. Уместно напомнить и тот факт, что индийская традиция считает основоположником школы локаяты мифического мудреца Брихаспати, который признается также вилнейшим авторитетом политической науки и на которого часто ссылается Каутилья. К тому же «Артхашастра» начинается с торжественного обращения к Шукре и Брихаспати, что может указывать на признание последнего Каутильей одним из своих учителей¹⁶. Не следует игнорировать также и того факта, что как локаята, так и «Артхашастра» не называют в числе основных целей жизни главной цели идеалистической философии — мокши, т. е. освобождения души, а провозглашают основными идеалами артху и каму (любовь). Трудно не обратить также внимания и на довольно близкое сходство чисто внешних судеб «Артхашастры» и локаяташастры (хотя, разумеется, это и не может служить неопровержимым

¹⁵ См. «Proceedings of the Indian philosophical congress», 1925, pp. 40—41.

¹⁶ Переводчик «Артхашастры» на русский язык В. И. Кальнянов пишет, что обращение Каутильи к Шукре, считающемуся в индийской мифологии наставником демонов-асуров, и к Брихаспати — наставнику богов, символизирует тот факт, что Каутилья как бы отдает должное и заслугам своих идейных противников, стремясь путем выяснения противоречивых суждений установить истину («Артхашастра», М., 1958, стр. 561). Но правомерность такой постановки вопроса вызывает возражения уже потому, что в индийской традиции ни один автор не возводил свое учение к противостоящим друг другу авторитетам. Кроме того, провозглашаемый Каутильей метод вскрывать противоречия в явлениях действительности далеко не означает необходимости признания для этой цели несогласных друг с другом учений. Вернее всего предположить, что Шукра и Брихаспати являются для Каутильи родственными по своему духу авторитетами, к которым он и возводит свое учение. Это предположение может быть подкреплено тем обстоятельством, что во многих индийских источниках демонам-асурам приписываются материалистические взгляды локаятников (см., например, Майтраяни Упанишада, VII, 10; Чхандогья Упанишада, VIII, 7—8; «Шантипарва», XII, I. 120 и далее; «Вишну Пурана», III, 18, 14—26).

доказательством их идейного родства): подобно источникам локаяты, «Артхашастра» также очень редко упоминается в других памятниках Индии.

Что же касается санкхьи, то ее упоминание наряду с локаятой в качестве одной из основных философских систем, возможно, было вызвано не стремлением Каутильи учитывать противоположные мнения по одному и тому же предмету, как это можно понять из объяснения В. И. Кальянова, а скорее тем, что эти две системы представлялись Каутилье близкими учениями. Ведь санкхья считалась в Индии представительницей философского рационализма, и в этом плане она не противоречит ни локаяте, ни всему духу «Артхашастры».

Отмеченные положения «Артхашастры» свидетельствуют о том, что уже в те далекие времена в Индии велись серьезные исследования и плодотворно разрабатывались фундаментальные проблемы социальной действительности, исходившие из требований и запросов практической жизни и ими обусловленные. «Артхашастра» демонстрирует также наличие в Индии традиции освещения общественной жизни с позиций рационализма, независимых от религии и ей противостоявших, что составляет величайшую заслугу древней Индии. Наконец, огромное значение «Артхашастры» в том, что она утверждает необходимость руководствоваться в жизни философским мировоззрением (а не религией), причем мировоззрением рационалистическим и материалистическим¹⁷.

Однако при всем рационализме, объективности и глубине анализа важнейших социальных проблем, при всей своей прогрессивности по сравнению с трактовкой этих проблем религиозной ортодоксией «Артхашастра» остается памятником идеологии правящих классов, и все ее содержание направлено прежде всего на утверждение их господства, на обоснование классового гнета, социальной приниженности и бесправия народных масс. Только в отличие от религии, прикрывающей эти цели дурманом своих проповедей о всепрощении, тер-

¹⁷ Нельзя согласиться с теми буржуазными авторами, которые относят «Артхашастру» к ортодоксально-религиозным памятникам и отрицают позитивную разработку ею социологической проблематики. См., например: V. P. Varma, *Hindu political thought and its metaphysical foundations*, Banaras, 1954, pp. 73, 216.

пимости, кротости, ненасилии и всеобщей любви, «Артхашастра» не стесняется открыто оправдывать власть эксплуататорских классов, для осуществления которой, по ее убеждению, все «методы хороши» и «цель оправдывает средства», в том числе и далеко не чистоплотные. Поэтому Каутилья рекомендует царю вводить дополнительные налоги и даже прибегать к конфискации имущества зажиточных граждан (II, 24, 26; IV, 78; V, 90). Для укрепления власти царя Каутилья советует ему не гнушаться хитростью и обманом, лицемерием и коварством, подкупом и заговором, интригами и клеветой, убийством политических противников и пытками, использованием проституток, брахманов и святых в качестве осведомителей и шпионов (I, 7—8) и т. д.

Каутилья призывает царя решительно подавлять всякое выступление против своей власти, безжалостно расправляться со всеми недовольными и смутьянами. «Пусть поселит их (недовольных. — Н. А.) в рудниках или мастерских из боязни, что они окажут поддержку врагам» (I, 9, 13).

В свете этих заповедей и наставлений чистой демагогией выглядит призыв Каутильи к царю, чтобы он заботился о благе своих подданных, так как в их процветании заключено его собственное счастье: «Польза для царя — не то, что ему приятно, но что приятно подданным — в том польза царю» (I, 16, 19). Очевидно также, что все эти наставления не только весьма далеки от элементарных норм человеческой морали и не принимают их в расчет, но являются их прямой противоположностью, если не глумлением над ними. Недаром современные исследователи «Артхашастры» нередко называют Каутилью «индийским Маккиавели древности».

Правда, в защиту Каутильи можно было бы сказать, что рекомендуемые им методы государственного управления составляют обычную практику всех эксплуататорских классов; Каутилья просто зафиксировал и систематизировал ее в своем трактате, лишь изредка приукрашивая ее религиозно-морализующими поучениями. Но это обстоятельство, безусловно, не оправдывает методов правления и всей морали, проповедываемых «Артхашастрой».

Примечательно, что концепции Каутильи были неприемлемы для передовых мыслителей уже тогдашней

Индии. Они осуждали оправдание им произвола и беззакония, жестокостей и насилия, поборов и вымогательств, используемых царской властью и правящей верхушкой для своего обогащения.

Например, великий индийский драматург средневековья Бана (VII в.) в драме «Кадамбари» так критиковал учение Каутильи: «Существует ли что-нибудь святое для тех, кто избрал своим руководством науку Каутильи, проповедующую жестокость и бессердечие? Чьими наставниками являются безжалостные жрецы, погрязшие в колдовстве? Чьими советниками состоят министры, всегда готовые обмануть других? Чьи помыслы всегда устремлены к богине богатства...? Кто готов пустить в ход губительные науки? И кто способен на убийство даже родного брата, который искренно любит его?»¹⁸.

Передовая гуманистическая мысль Индии создала возвышенный идеал доброго и справедливого правителя, который должен служить во всем примером для подчиненных. В обязанность ему вменяется забота о своих подданных, об их благе и процветании, обеспечение мира и спокойствия в стране, насаждение простых и здоровых норм нравственности. Описание идеала доброго и справедливого царя дается в джайнистском источнике XI в.: «Царь... не присвоит себе состояния человека, который умер, не оставив наследников... Он, великая душа, запретит повсюду пьянство, от которого не могут отказаться даже благочестивые миряне. И пьяницы, чье состояние разрушено пагубным пьянством, станут опять процветать, когда они бросят его по приказу царя. Он положит конец азартным играм... Неустанно раздавая свои богатства, он выкупит людей из долговой кабалы, и на всей земле установится его эра» (Хемачандра, «Махавирачарита», XII, 59—77).

В другом джайнистском источнике X в. говорится: «Если царь не правдив, все его достоинства бесполезны... Его щедрость должна быть велика, и он никогда не должен помышлять о том, чтобы разрушить надежды просителей. Какая польза от бесплодной коровы, если она не дает молока? Какая польза от царской любезности, если он не оправдывает надежд просителей? Неблагодарный царь не получит помощи в беде... Если царь

¹⁸ Цит. по кн.: «Kautilya's Arthashastra». tr. by R. Shamasastri, Mysore, 1951, p. X.

не ценит достоинств людей, то образованный человек не будет служить у него. Царя, который заботится только о своем чреве, покидает даже его жена... Если царь коварен, кто не будет коварен? Если царь несправедлив, кто не будет несправедлив? Он должен сам вникать в дела своего народа» (Сомадева, «Нитивакьямрита», XVII, 181—184) ¹⁹.

Аналогичных качеств от правителя требуют и некоторые другие источники. Например «Законы Ману» призывают царя избегать азартных игр, злословия, прелюбодеяния, пьянства, бесцельных путешествий, клеветы, насилия, вероломства, зависти, гнева, нарушения прав собственности, жадности и т. п. (VII, 47—48). «Законы Ману» рекомендуют царю строго наказывать чиновников, занимающихся вымогательствами: «Ведь слуги царя, назначенные для охраны [народа], бывают большей частью порочными, стремящимися к захвату чужой собственности, от них нужно защищать этот народ. Пусть царь, забрав имущество тех [служащих], которые по злонамеренности вымогают деньги (artha), и тяжущихся, отправит их в изгнание» (VII, 123—124). Если царь не заботится о благе своих подданных, обременяет их чрезмерными налогами, предостерегают «Законы Ману», то это приводит к его собственной гибели и к упадку государства: «Не следует подсекать корень свой и других чрезмерной жадностью, ибо подрубающий корень губит себя и других... Царь, который по неразумению беспечно мучает свою страну, немедленно лишается вместе с родственниками страны и жизни» (VII, 139, 111).

«Махабхарата» советует царю не злоупотреблять силой и принуждением при осуществлении своей власти: «Власть — очень тяжелое бремя. Быть защитником страны может лишь царь, обладающий мудростью и храбростью и владеющий искусством наказания. Но царь, который пренебрегает справедливостью и управляет при помощи одной грубой силы, теряет вскоре не только благочестие, но и богатство» ²⁰.

Все эти наставления представляют собой апологию царской власти, исходят из ее незыблемости и ставят своей целью ее укрепление. Вот почему даже Каутилья

¹⁹ Цит. по кн.: «Sources of Indian tradition», pp. 88—89.

²⁰ Цит. по кн.: D. M. Brown, *The white umbrella...*, p. 41.

признает большинство из приведенных советов. Но эти наставления и советы, идеалы доброго, справедливого, заботящегося о благе своих подданных и высоконравственного царя оставались, как правило, лишь в области благих пожеланий. Тем не менее в них нашли отражение демократические чаяния народных масс, их протест против насилия, беззаконий и произвола господствующих классов, их стремление к справедливому общественному строю. В этом — главное значение мечтаний об идеальном царе.

Во многих пожеланиях царю сквозит страх эксплуататоров перед возмездием народных масс. Вспомним предостережение «Законов Ману» о том, что царь, мучающий свой народ, лишается страны и жизни. Еще определеннее об угрозе народных выступлений говорит Каутилья — их он считает гораздо более страшной опасностью для царя, чем врагов внешних: «Для государя (главным затруднением, бедствием) является смута внутренняя или внешняя. По сравнению с внешней смутой внутренняя смута является более зловредной» (VIII, 128, 2).

Боязнь народного гнева была столь велика, что Каутилья несколько раз возвращается к этому вопросу и посвящает ему специальный раздел своего трактата — «Размышления о волнениях в тылу. Меры против волнений внешних и возникающих среди подданных внутри (страны)» (IX, 140). Когда у царя имеется возможность добиться крупных выгод в победе над внешним врагом, ему все равно следует отказаться от них, если существует хотя бы незначительная опасность внутренних беспорядков, советует Каутилья: «Если в отношении получения выгоды (ожидаемой) впереди можно предпринимать действия при одном случае на тысячу, то при сомнении о волнении в тылу не следует выступать при одном случае на сто... Ведь бедствия (вначале бывают столь незначительны), как острие иголки, — так гласит людская поговорка» (IX, 140, 3).

В некоторых источниках за народом признается право на восстание и свержение деспотического монарха. «Царь, следующий советам злобных и развратных министров, разрушает справедливость и заслуживает быть убитым вместе со всей семьей своими подданными», — говорится в XII книге «Махабхараты». Эта же мысль

повторяется и в другом месте «Махабхараты»: «Налоги царю — это плата за охрану им подданных и заботу о них. Если же царь не выполняет своих обязанностей по их защите, то народ может убить его, как бешеную собаку».

Не менее резкая, чем в трактовке характера и назначения государства и государственной власти, противоположность между идеологией господствующих классов и демократической и гуманистической мыслью существовала и в подходе к проблемам войны и мира. Идеологам правящих классов древней и средневековой Индии была свойственна, как правило, апология политики войны и милитаризма, политики захвата чужих территорий и разжигания вражды между народами.

Вспомним, что одной из задач «Бхагавад-гиты» является оправдание войны, которая превозносится как благороднейшее занятие и даже как выполнение религиозного долга. «Законы Ману» поучают царя: «То, чего он не имеет, пусть старается приобрести силой... Следует всегда быть готовым к войне, всегда проявлять силу, скрывать тайны, выслеживать слабости врага» (VII, 101—103).

Правда, Каутилья, например, признает блага мирной жизни: «Мир и труд являются основой благополучия... Наслаждение благополучием, заключающимся в использовании плодов работы, мы называем миром (или мирным благосостоянием)» (VI, 97, 2). Он предостерегает царя в том, что войну сопровождают различные неприятности — расходы, потеря богатства, необходимость отлучиться из страны и т. п. (VII, 100, 2).

Но эти предостережения касаются лишь тех случаев, когда у царя нет уверенности в полной победе над соседями, — только тогда мир предпочтительнее войны. Во всех же остальных случаях царь должен неустанно готовиться к войне и использовать любую возможность для захвата соседних государств и приумножения своих богатств: «Если кто-нибудь слабее (другого), то он должен заключать с ним мир. Имеющий превосходство может идти (на другого) войной. Тот, который считает: „Ни меня другой, ни я его неспособны победить“, — должен держаться выжидательного положения. Имеющий преимущество и превосходство должен наступать. Тот, у которого незначительные силы, должен искать союза

(с другими). Если дело решается благодаря помощи союзника, то следует вести двойственную политику (т. е. заключить мир с одним и воевать с другим. — Н. А.). Вот определение методов» (VII, 98—99, 1).

И даже в некоторых источниках джайнизма, известного своей проповедью всеобщей любви и ненасилия, война признается вполне естественным и добродетельным видом государственной деятельности, а ее ведение — благороднейшим долгом царя. Только в отличие от «Махабхараты», «Законов Ману» и «Артхашастры» джайнистским источникам не свойственна прямая апология войны. Более того, многие теоретики джайнизма, как правило, считают, что царь должен прибегать к войне лишь в крайнем случае и по мере возможности добиваться своих целей мирными путями: «Сила оружия не может сделать того, что может сделать мир. Если можно осуществить свои желания при помощи меда, зачем применять яд?.. Какой разумный человек откажется от своего товара, боясь уплатить за него пошлину? (имеется в виду, что царю лучше откупиться данью от более мощного противника, чем рисковать потерять все царство, а может быть, и жизнь в неравной войне с ним. — Н. А.)... Разве здесь помогут какие-либо другие средства, когда враг может быть сокрушен только силой? Пользы от них все равно, что от жертвенного возлияния масла в огонь [оно только усиливает огонь]» (Сомадева, «Нитивакьямрита», 344, 346, 355—356) ²¹.

Нетрудно заметить, что, несмотря на признание преимуществ мира перед войной, позиция джайнистского автора в этом вопросе во многом совпадает с позицией Каутильи: он относит эти преимущества только к определенным условиям (когда у царя нет достаточных сил для ведения войны) и отнюдь не исключает ее в качестве средства государственной политики.

Апологии и оправданию войны и милитаризма идеологами господствующих классов передовые мыслители Индии всегда противопоставляли гуманистический идеал мира, дружбы и взаимного понимания между народами. Еще в ведических гимнах безызвестные поэты выражали пожелания о том, чтобы люди «встретились вместе, говорили вместе и, поняв друг друга, объединились

²¹ Цит. по кн.: «Sources of Indian tradition», p. 90.

между собой» (Ригведа, X, 191, 2). Показательно, что стремление передовых умов Индии к миру и дружбе связывалось обычно с мечтами о добром и справедливом правлении, о всеобщем процветании и обеспеченности. Единство всех народов Индии (по тогдашним представлениям, разумеется), прекращение междоусобиц и раздоров между существовавшими на ее территории государствами рассматривались как главное средство для достижения мира, процветания и благоденствия.

Среди немногочисленных из дошедших до нас свидетельств подобного рода наибольший интерес представляет буддийский источник III—IV вв. «Суварна-прабхасоттама-сутра». Она приписывает самому Будде следующие наставления великим царям: «Покровительствуйте всем городам, землям и провинциям, берегите и охраняйте их, не допускайте вторжения в них, обеспечьте в них мир и процветание. Отгоните от них войска противников и уговорите всех царей Индии избегать битв, нападений, ссор и раздоров со своими соседями. Когда 84 тысячи индийских царей из 84 тысяч городов Индии будут довольствоваться лишь своими землями... лишь своими сокровищами, тогда они перестанут нападать друг на друга и враждовать друг с другом... Когда все 84 тысячи индийских царей из 84 тысяч столиц будут заботиться о взаимном благе и радости... тогда Индия станет процветающей, обеспеченной, счастливой и многолюдной. Земля сделается плодородной, и времена года будут приходить в свой черед... Дожди будут выпадать на землю вовремя... И все жители будут обеспеченными и состоятельными, но не будут жадными» (VI) ²².

Эти призывы автора «Суварна-прабхасоттама-сутры» к правителям индийских государств о прекращении взаимной вражды и разорительных набегов друг на друга имеют, бесспорно, патриотическую направленность, которая совершенно отсутствует у апологетов войны и агрессии. По своему духу эти призывы перекликаются с осуждением феодальных раздоров и междоусобиц такими памятниками европейского средневековья, как «Песнь о Роланде» и «Слово о полку Игореве».

Все эти прогрессивные положения общественной мысли древней и средневековой Индии в той или иной сте-

²² Ibid., pp. 184—185.

пени отражали сокровенные чаяния и настроения широких масс. Их примечательная особенность состоит в том, что в них демократические мечты о справедливом и процветающем общественном строе неразрывно переплетаются с гуманистическими идеалами мира и дружбы и с патриотическими устремлениями к прекращению разорительных набегов и опустошительных войн, к установлению взаимного понимания и тесного сотрудничества между всеми народами и государствами Индии. Иными словами, уже в Индии того времени подлинный патриотизм находился в нерасторжимом единстве с гуманизмом и демократизмом.

Однако эти гуманистические и демократические взгляды оставались в рамках религиозно-идеалистического мировоззрения. И именно данное обстоятельство в первую очередь обусловило то, что выразители этих взглядов мирились с социальным неравенством, требуя лишь его смягчения, что их гуманизм имел абстрактный характер, он был оторван от социальной борьбы трудящихся масс, а главное, они не выступали против религии — основного идеологического оружия господствующих классов. Многие из отмеченных недостатков и слабостей религиозного гуманизма и демократизма были преодолены представителями атеистического и материалистического направления в общественной мысли древней и средневековой Индии.

Прежде чем приступить к изложению атеистических взглядов на проблемы общественной жизни, необходимо хотя бы вкратце остановиться на некоторых аспектах самого понятия «атеизм» в его применении к Индии.

Исходя из буквального значения термина «атеизм», очень часто атеистическими объявляются такие учения, которые отрицают лишь персонифицированного бога в качестве стоящего над миром творца и управителя. На этом основании в разряд атеистических зачисляются обычно и учения джайнизма и буддизма, поскольку они не признают бога, а в буржуазной литературе их зачастую называют даже «атеистическими религиями». Но думается, что такое представление об атеизме, в том числе и об атеизме джайнизма и буддизма, страдает известной ограниченностью и не может быть признано бесспорным или без существенных оговорок.

В самом деле, хотя джайнизм и буддизм на ранних

этапах своего развития действительно отвергали брахманские концепции бога, души и духовной субстанции бытия, все же, признавая доктрины кармы, самсары и мокши и провозглашая высшей целью человека избавление от бремени и оков земного существования для достижения «вечного блаженства», они тем самым признавали сверхъестественные силы, якобы управлявшие жизнью человека, и отвергали единственно истинную реальность материального мира. Это несомненно свидетельствует об идеалистической устремленности джайнизма и буддизма. И все же в период своего возникновения они не были религиозными системами, как это обычно изображается в индологической литературе. Они представляли собой антибрахманские еретические учения морально-этического плана среди множества других учений подобного рода. Их идеалистический характер содержал предпосылки для превращения их в религиозные системы.

Однако теоретические предпосылки составляют необходимое, но далеко не достаточное условие для эволюции того или иного идеалистического учения в религиозную систему. Чтобы стать ею, оно должно приобрести более широкую, массовую базу. А это предполагает его вовлечение в сферу общественно-практической жизни всего социального организма, где, собственно говоря, оно только и способно выполнять религиозные функции, т. е. функции духовного одурманивания и порабощения трудящихся масс. Именно на этом этапе идеалистическое учение начинает обрастать определенным комплексом ритуальных, культовых действий и мифологических представлений, а затем появляется вера в бога.

Превращение буддизма — первоначально морально-этического учения — в религию произошло при Ашоке, провозгласившем буддизм официальной государственной идеологией своей обширной империи. Провозглашение буддизма официальной идеологией сопровождалось признанием богов, небесного рая и т. п., вера в которых не была показательна для буддизма на его «дорелигиозной стадии». В одном из малых наскальных эдиктов Ашоки говорится: «Так провозглашает Ашока, любимец богов. В течение двух с половиной лет я являюсь последователем Будды, хотя в начале я не очень преуспел в этом. Но теперь уже более года я стал ближе к [буддийской] общине и сделал большие успехи. В Индии

боги раньше не жили среди людей, но теперь [благодаря моим реформам] они пришли к людям. Это результат усилий, и этого могут добиться не только великие, но и малые; через усилия они могут легко достичь даже небес»²³. Эволюция теоретических принципов буддизма в сторону их сближения с религией окончательно завершается в идеалистических школах махаяны, после чего буддизм уже мало чем отличается от индуизма.

Аналогичную трансформацию претерпел и джайнизм.

Возможности подобной эволюции заложены в теоретических принципах любого философского учения, отвергающего высшую реальность мирской, земной жизни и противопоставляющего ей иллюзорное счастье спиритуальной интроспекции; это относится и к таким школам индийской философии, как ньяя, вайшешика, санкхья, миманса, хинаянистские школы раннего буддизма, и некоторым течениям джайнизма. И если эти школы не совершили подобной эволюции, то только потому, что в отличие от раннего буддизма и джайнизма, которые не придавали серьезного значения разработке собственно философских — онтологических и гносеологических — основ своего мировоззрения, названные выше школы имели под собой солидный, материалистический фундамент; он обеспечил сохранение этими школами рационалистического характера и предотвратил сползание их на позиции религии.

Вот почему ранний джайнизм и буддизм (а отчасти и школы ньяя, вайшешика, санкхья, миманса и др.), несмотря на длительную оппозицию к брахманской религии и на содержащиеся в них передовые по тем временам идеи, все же не могут считаться подлинно эффективным и действенным оружием в борьбе за духовное раскрепощение народа, в борьбе против религиозного обскурантизма и мракобесия. Ибо подлинный атеизм означает отрицание не только веры в бога и духовную субстанциональность бытия, но и веры во все сверхъестественное, предопределенное свыше, в том числе и в карму, самсару и мокшу.

Иными словами, подлинный атеизм предполагает отрицание самой религии, всего комплекса религиозной

²³ «Edicts of Asoka», ed. by G. S. Murti and A. N. K. Aiyangar, Madras, 1951, p. 69.

идеологии, прежде всего её социально-этических воззрений. А такой атеизм возможен только на базе материалистической философии. Наиболее последовательная попытка освещения социально-этических проблем с позиций такого атеизма была сделана в Индии школой чарвака-локаята.

Основная заслуга школы чарвака-локаята состоит в том, что, опираясь на материалистические принципы своей философии, она бескомпромиссно отрицала все устои религии, все ее догматы о существовании сверхъестественных сил, богов и демонов, потустороннего мира, догматы о спасении души, о пользе жертвоприношений и обрядов и т. д. «Не существует ни небесного рая, ни окончательного освобождения, ни какой-либо души в другом мире. Исполнение обязанностей варн, ашрамов и т. п. не приносит никаких плодов» (na svargo nāravargo vā paivātmā pāralaukikaḥ, paiva varnāśramādīnāṃ kriyāśca phaladāyikāḥ (Мадхавачарья, «Сарва-даршана-самграха», I, 111). «Нет никакого другого мира, кроме этого, нет ни небес, ни ада», — говорится об учении чарваков в «Сарва-сиддханта-самграхе» Шанкары (I, 8).

Чарваки-локаятики беспощадно и зло высмеивали несостоятельность религиозных догматов и ритуалов, убедительно показывали всю их абсурдность: «Если животное, принесенное в жертву по обряду джьётиштомы, падает на небо, почему приносящий жертву не предложит вместо него своего отца? Если поминание усопших ублажает тех, кто умер, то тогда и здесь (на земле) нет необходимости обеспечивать пищей тех, кто отправляется в путь... Если тело становится прахом, как может оно когда-нибудь вновь возродиться? Если тот, кто покидает землю, уходит в иной мир, то почему он не возвращается назад, привлекаемый любовью своих близких?» («Сарва-даршана-самграха», I, 114—117, 124—125).

Чарваки-локаятики выступали с решительной критикой святая святых брахманской религии — божественного происхождения Вед и их непогрешимости. Мастерски вскрывая их многословие, путанность и внутреннюю противоречивость, материалисты призывали отказаться от искусственно созданного жрецами представления о святости Вед. Веды возникли не на небе, не среди богов, а на земле среди людей, — утверждали представители системы чарвака-локаята.

«Веды страдают тремя пороками: лживостью, противоречивостью и многословием. Опять же мошенники, которые называют себя знатоками Вед, взаимно опровергают друг друга: доказательства сторонников знания (джнянаканда) отвергаются сторонниками действия (кармаканда, т. е. ритуалов. — Н. А.), а сторонники знания опровергают доказательства сторонников действия. И наконец, сами три Веды являются всего лишь путаными гимнами, которые составлены обманщиками» (там же, I, 45—48).

Таким образом, школа чарвака-локаята не только критиковала религию, но и предприняла попытку вскрыть ее корни, причины ее возникновения. Чарваки-локаятики считали, что религия и священные книги созданы жрецами, людьми, не желавшими добывать своим трудом средства для пропитания.

Поддерживая и поощряя религиозные предрассудки верующих, они получали возможность жить за их счет. Гневное обличение паразитизма жрецов составляет одну из сильнейших и впечатляющих сторон учения чарваков-локаятиков.

«Жертвоприношение (агнихотра), три Веды, три [вида] самоконтроля (или самоистязания)²⁴ и посыпание себя пеплом — все это предназначено судьбой²⁵ для прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия»²⁶ (там же, I, 112—113).

Все многочисленные обряды жертвоприношений «являются только способом добывания средств к жизни, который брахманы установили для себя» (там же, I, 126—

²⁴ В единственном переводе этого источника на европейский язык, сделанном еще в прошлом веке англичанами Е. Б. Коуэллом и А. Е. Гау, «три дандам» переводится как *staves*, т. е. «три посоха». Но «данда» имеет также значение «полный контроль», «наказание», «телесное самоистязание» и т. п., каждое из этих значений, несомненно, лучше подходит к тексту источника.

²⁵ Е. Б. Коуэлл и А. Е. Гау переводят это место, как «создано самой природой»; но из всего духа учения чарваков следует, что они не могли считать природу причиной создания Вед и т. д. Среди многих значений слова «дхатри» имеется также и «судьба», что в данном контексте следует понимать как «сложившиеся обстоятельства».

²⁶ Слово «пауруша» английские авторы переводят как «мужество», хотя «пауруша» означает также «сила, энергия, деятельность, удаль», что ближе к тексту.

127). «Три Веды созданы тремя авторами — шутом, мошенником и вором (ночным бродягой)²⁷» (там же, I, 128).

Весьма красноречивое изложение учения чарваков и критика ими религиозных предрассудков и суеверий содержатся в драме Кришна Мишры «Прабоддхачандродая», переведенной в прошлом веке на русский язык русским санскритологом К. А. Коссовичем. Один из героев драмы, сторонник учения чарваков, противопоставляя их взгляды религиозным доктринам о духовной основе бытия, вечности души, вознаграждении в потустороннем мире и т. п., произносит такой монолог (в перевод внесены незначительные исправления архаических слов и выражений): «Грубые люди, эти тупоголовые мыслители! [Они считают, что] душа сохраняет свой образ и после разрушения тела, она переходит в другой мир и там вкушает плоды, пожатые ею в мире видимом. Нечего сказать, надежды огромные: напитаются они от обилия и сладости плодов воздушного дерева, которое будто цветет для них в здешней жизни! И эти сумасшедшие, опираясь на выводы, которые существуют в одной только их голове, подводят под них все и надувают людей. Не очевидное ли тут надувательство? Что не существует, то существует, по словам их, существованием неизменной какой-то субстанции! Они успели своими лживыми, многоречивыми разговорами оклеветать правдивых материалистов (настика. — Н. А.). Но, признающие душу, скажите, ради здравого смысла, скажите, пожалуйста, видали ли вы хоть единую душу в ее преображенном, отдельном от брэнного тела, образе?»²⁸. На вопрос своего ученика, почему же люди так усердно исполняют все обряды и верят в небесное блаженство, чарвак отвечает: «Милый, эти глупцы заморочены лживыми книгами — и только. Эти-то книги заманивают их обольстительными лакомствами надежды, и они, воображая, что наслаются обольстительными призраками, из жадности

²⁷ «Нишачара» Коуэлл и Гау переводят как «демон», что опять же искажает смысл учения чарваков, отвергавших как богов, так и демонов. Основное значение «нишачара» — «бродячий в ночи» (ниша — ночь + чара — ходить). «ночной бродяга», тогда как слово «демон» является второстепенным значением, которое здесь совершенно не подходит.

²⁸ «Торжество светлой мысли...», стр. 34.

до них мучат себя столь нещадно, что едва остаются живы»²⁹.

Конечно, сейчас утверждение, что религия возникла в результате корыстного обмана людей жрецами, выглядит наивным. Но не надо забывать, что в таком объяснении отражен один из важнейших атрибутов религии — служить дурманом для народа, средством для его духовного порабощения, и в этом состоит главное достоинство этого объяснения. Теория происхождения религиозных суеверий как результат обмана людей духовенством долгое время оставалась на вооружении передовой общественной мысли всех народов в ее борьбе с религией и клерикализмом; особо широкую популярность она приобрела, как известно, у французских просветителей XVIII в.

Но исключительно большая заслуга школы чарвака-локаята состоит в том, что религиозно-идеалистической проповеди о бренности мирского существования, о тщетности человеческих усилий, о греховности удовольствий и т. д. она противопоставляла оптимистический взгляд на мир, в котором человек имеет законное право на все доступные ему радости и наслаждения земной жизни. Раз нет потустороннего мира и потусторонней жизни, раз человек живет только в этом, материальном мире, то только в нем он и может найти свое счастье:

Пока живем, да будем счастливы!

Того тут нет, кто не помрет;

Когда же он помрет

И в пепел обратится —

Откуда вновь ему явиться?

(Мадхавачарья, «Сарва-даршана-самграха»³⁰, I, 17—18).

В противоположность ханжеским призывам религии к целомудрию и воздержанию как высшей добродетели чарваки-локаятики прославляли любовь, приносимое ею счастье, признавали естественность этого чувства. Своим противникам, которые отвергали радости и наслаждения земной жизни на том основании, что им всегда сопутствуют огорчения и страдания, связанные с воз-

²⁹ Там же, стр. 37.

³⁰ Ф. И. Щербатской, *К истории материализма в Индии*, — в кн. «Избранные труды русских индологов-филологов», сост. И. Д. Серебряков, М., 1962, стр. 251.

возможностью их утраты, чарваки-локаятики возражали так. Действительно, говорили они, радости и страдания сопровождают друг друга. Но было бы глупо из-за этого отказываться от радостей, ибо они неизмеримо перекрывают страдания. Надо принимать жизнь такой, как она есть, и стремиться взять от нее все лучшее. «Единственная цель жизни — наслаждение мирскими удовольствиями. И нельзя говорить, что это не так, раз они смешаны со страданием. Мудрость состоит в том, чтобы пользоваться теми удовольствиями, которые нам доступны, и по мере возможности избегать сопровождающих их страданий. Подобно тому как человек, желающий рыбы, берет ее со всеми костями и чешуей и, съев столько, сколько ему нужно, остальное выбрасывает, или подобно тому как человек, желающий риса, собирает его вместе с соломой и, взяв нужное себе, остальное выбрасывает, не следует из-за страха перед страданием отвергать те удовольствия, которых бессознательно требует наша природа. Люди не воздерживаются от посева риса из-за боязни того, что его могут уничтожить дикие животные. Точно так же не прекращают они готовить пищу из-за боязни того, что попрошайки начнут требовать своей доли... Как сказал мудрец, радости, доставляемые человеку чувственными вещами, надо отвергать, поскольку они сопровождаются страданием, — таково требование глупцов. Но какой человек, желающий себе настоящей пользы, выбросит зерна риса из-за того, что они покрыты шелухой и пылью?» (Мадхавачарья, «Сарва-даршана-самграха», I, 29—42).

Представители системы чарвака-локаята высмеивают загробную жизнь и показывают реальное содержание религиозных доктрин: «Небесные радости состоят в принятии вкусной пищи, общении с молодыми женщинами, ношении красивой одежды, употреблении благовоний, цветов и т. д. Страдания ада состоят в волнениях, проистекающих от врагов (войн), болезней. Конечное освобождение (спасение — мокша. — Н. А.) есть смерть, которая означает прекращение жизни» (Шанкара, «Сарва-сиддханта-самграха», I, 9—10).

В буржуазной литературе атеистическая этика чарваков-локаятиков почти единодушно обвиняется в грубом гедонизме, проповеди эгоизма, распущенности, разврата, в попрании возвышенных норм человеческой морали и

т. д. Такие упреки бросают ей даже авторы, стремящиеся быть более или менее объективными в оценке материализма. Например, один из них, У. Мишра, определяет взгляды материалистов как «отрицание всякой морали и этики, за исключением личных наслаждений»³¹. Или другой индийский автор М. Хириянна пишет: «Отрицание... всякой моральной и духовной дисциплины... — необходимый спутник грубого утилитаризма чарваков, чьим девизом стало „живи одним днем“». Можно согласиться, что после смерти нет вознаграждения, но идеал жизни без дхармы низводит человека до уровня животного»³².

Правда, при этом нередко делается оговорка, что такой «низменный» характер учению чарваков-локаятиков придают представители других философских систем, которые, будучи «возвышенными» идеалистами, не могли без отвращения писать о школе чарваков. «Очевидно, — замечает С. Радхакришнан, — что приведенные выдержки заключают в себе элементы пародии на взгляды чарваков. Ибо философия, которая серьезно принималась в течение веков (имеется в виду, в частности, признание ее «Артхашастрой». — Н. А.), не может быть представлена в столь грубой форме»³³.

Иными словами, ставится вопрос о существовании другой, более «благородной» версии учения чарваков-локаятиков. Но дело в том, что почти все источники, как древнейшие, так и сравнительно поздние, как философские, светские, так и религиозные, как индуистские так и буддийские и джайнистские, — дают приблизительно идентичное представление об этой школе. Советский индолог А. М. Пятигорский показал, что освещение школы чарвака-локаята даже в средневековых тамильских текстах Южной Индии в общем совпадает с ее освещением в санскритских текстах Северной Индии³⁴. Поэтому, вряд ли справедливо предположение о том, что учение чарваков-локаятиков дошло до нас в извращенном виде, хотя идейные противники материализма,

³¹ U. Mishra, *History of Indian philosophy*. Allahabad, 1957, p. 212.

³² M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, London, 1951, pp. 194—195

³³ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 1, стр. 238.

³⁴ А. М. Пятигорский, *Материалы по истории индийской философии*, М., 1962, стр. 211.

по работам которых мы только и можем судить о нем, постарались бесспорно придать системе чарвака-локаята как можно более неприглядный характер.

И все же думается, что даже в таком виде взгляды чарваков-локаятиков не нуждаются в снисходительном оправдании. В самом деле, почему признание за человеком неотъемлемого права на естественные здоровые радости и наслаждения земной жизни и провозглашение их высшим благом должно непременно означать проповедь распущенности и разврата? Ведь сами по себе взгляды чарваков-локаятиков, даже в пересказе их противников, не дают никакого основания для такого вывода.

Обвинение чарваков-локаятиков в эгоизме также несостоятельно, так как нигде не говорится, что они призывают добиваться радостей жизни в ущерб своему ближнему. Несостоятельно также представление, что они пренебрегали своими обязанностями перед коллективом и обществом. Никто другой в Индии, кроме чарваков-локаятиков, так не высмеивал и не бичевал жрецов как раз за их презрение к труду, за их паразитический образ жизни. Выше приводились высказывания чарваков-локаятиков на этот счет. Вот еще один пример из источника школы ньяя «Ньяя-сиддхачарита»: «Только те, кто лишен мудрости и способности к труду, зарабатывает на жизнь при помощи жертвоприношений... или посыпает голову пеплом»³⁵. Более того, свое прославление земных радостей чарваки-локаятики связывали именно с трудом, с необходимостью заниматься общественно полезной деятельностью: «Для мудрого наслаждение радостями этого мира проистекает из имеющихся перед ним средств, таких, как земледелие, скотоводство, торговля, государственная служба и т. д.», — свидетельствует о чарваках их непримиримый противник Шанкара («Сарва-сиддханта-самграха», I, 15). Таким образом, чарваки считали, что труд служит не только источником материального обеспечения земных наслаждений, но является благом, наслаждением сам по себе. Такая постановка вопроса о труде имеет несравненно более глубокий характер, чем понимание сущности трудовой деятельности, скажем, в «Бхагавад-гите», в которой эквивалент труда в виде вы-

³⁵ Цит. по кн.: S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. III, Cambridge, 1940, p. 549.

полнения варновых обязанностей, во-первых, выступает в абстрактной форме, а во-вторых, провозглашается лишь средством, к тому же низшим, для достижения иллюзорной цели «приобщения» к богу.

Осуждение религиозного мракобесия и тунеядства его носителей, отрицание культа страдания, жизнеутверждающее, оптимистическое отношение к миру, восхваление всех доступных человеку мирских радостей и наслаждений, признание трудовой деятельности источником земного счастья — все это придает этическим взглядам чарваков-локаятиков гуманистическую направленность и ставит их несравненно выше религиозно-идеалистической этики.

Непримиримость чарваков-локаятиков к религии, их глубокое расхождение с религиозно-идеалистическим мировоззрением в трактовке этических проблем естественно предполагают также существенное отличие взглядов чарваков-локаятиков от религиозно-идеалистического мировоззрения и в подходе к социальным проблемам. К сожалению, источники не содержат на этот счет почти никаких сведений. С определенной уверенностью, как это несомненно следует из приводившихся выше высказываний, можно говорить лишь о том, что чарваки-локаятики выступали против притязаний духовенства на руководящую роль в обществе. Но сам по себе этот факт мало о чем свидетельствует, ибо верховенства брахманов не признавали и многие идеологи кшатриев, т. е. военной и чиновной знати. Гораздо больший интерес представляют те крайне редкие и скудные сведения, которые показывают отношение чарваков-локаятиков к варновой и кастовой системе и которые рисуют их ее убежденными противниками.

В драме Кришна Мишры «Прабодхачандродая» стороннику учения чарвака-локаята приписывается чрезвычайно важное для нас высказывание о том, что это учение проповедовало идеи равенства всех каст. «Они (т. е. сторонники религии и идеализма. — Н. А.), — говорит этот персонаж, — надувают не только самих себя, но и весь народ. Послушайте: ежели у всех одинаковы тела, одинакова природа, начиная с головы до ног, так на чем же основано у них это строгое распределение каст? Этого различия я не понимаю. Понимаю отличие мужчины от женщины; но тут-то как раз они и не до-

пускают различия»³⁶. Таким образом, чарваки-локаятики не просто отвергали идею о божественном происхождении каст, что было свойственно, например, и для буддизма, но пошли дальше буддизма, признававшего естественность их неравноправного положения, и утверждали их равенство. Значение идеи равенства каст для средневековой Индии трудно переоценить — она является величайшим завоеванием ее передовой мысли. Позже эта идея станет одним из основных принципов гуманистической идеологии движения бхакти, которая, несмотря на свою религиозную окраску, имела ярко выраженную антикастовую направленность. Но отрывочность и скудость этих сведений не позволяют сказать что-либо более обстоятельное о социальных воззрениях школы чарвака-локаята.

Встает вопрос о классовой природе учения чарваков-локаятиков. Однако прямой ответ на этот вопрос связан с определенными трудностями. В самом деле, гедонистическая этика чарваков-локаятиков вполне могла отражать и настроения обеспеченных слоев населения, в том числе и правящей верхушки. Ведь именно им прежде всего были доступны все блага и радости земной жизни, к пользованию которыми призывали чарваки-локаятики. Проповедь мирских наслаждений могла выглядеть просто насмешкой над трудящимися массами, задавленными нуждой и произволом; их реальному положению (положению, но не мечтам!) больше соответствовала пассивно-созерцательная этика религиозно-идеалистических учений. Вместе с тем простой народ никогда не отвергал земных радостей и наслаждений.

Поэтому категорическое соотнесение религиозно-идеалистического и материалистического направлений социально-этической мысли древней и средневековой Индии с определенными классами вряд ли будет соответствовать действительному положению вещей. Будучи явлением надстроечного порядка, только в конечном счете и опосредовано отражающем социальную действительность, этическая теория, как форма общественного сознания, обладает определенной логикой своей внутренней структуры, которая предполагает разработку по возможности широкой проблематики, в том числе и крайние

³⁶ «Торжество светлой мысли...», стр. 32.

проявления этой теории. Таким крайним выражением этической мысли Индии и являлись, по-видимому, гедонистические взгляды школы чарвака-локаята, с одной стороны, и пассивно-созерцательные, пессимистические взгляды религиозно-идеалистических школ — с другой. В них находили свое выражение различные аспекты социального бытия всех классов и слоев индийского общества.

Однако все это ни в коем случае не означает признания теоретической равноценности этих двух направлений и их одинаковой роли в жизни общества. Если религиозно-идеалистическая мораль, как известно, соответствует интересам прежде всего господствующих классов, то оптимистическая, жизнеутверждающая мораль чарваков-локаятиков не только выражает стремление трудового народа к счастью и радостям земной жизни и его мечты о них, но в какой-то степени и зовет к борьбе за них. Не случайно, что из всех философских школ именно учение чарваков-локаятиков получило наибольшее признание народа и наибольшее распространение в его среде, о чем говорит и само его название — локаята, т. е. «распространенный в народе». Как свидетельствует идеалист Мадхавачарья, «взгляды чарваков труднее всего искоренимы... масса людей... считая богатства и желания единственной целью человека и отрицая существование другого мира, следуют только учению чарвака. Отсюда другое название этой школы — локаята, название вполне согласующееся с ее смыслом» («Сарвадаршана-санграха», I, 15—16, 19—24).

Отмечая сильные стороны учения чарвака-локаята, нельзя при этом обходить молчанием также и его слабости и недостатки. Они проявляются прежде всего в том, что при всем своем гуманистическом и оптимистическом духе этические воззрения чарваков-локаятиков имеют индивидуалистический характер. Хотя они признавали радость творческого, созидательного труда, тем не менее, как заметил Ю. А. Замошкин, в их учении мы не находим сколько-нибудь серьезной попытки поставить вопрос о социальной природе моральных норм, счастья и страданий человека: «Проблема удовольствия — страдания, — пишет он, — занимавшая в учении древнеиндийских материалистов видное место, решалась ими либо в общей, абстрактной форме, либо в узкобытовом

плане»³⁷. Но как известно, этические воззрения религиозно-идеалистических учений также имеют индивидуалистический, только в еще более глубокой степени, характер. Поэтому при всей, казалось бы, противоположности этих двух направлений социально-этической мысли между ними нет непроходимой пропасти.

Далее, учение чарваков-локаятиков страдает слабостью и в другом своем наиболее важном звене — в критике религии. Несмотря на всю беспощадность этой критики, она довольно поверхностна, направлена главным образом против брахманов, которые выступают в интерпретации чарваков-локаятиков фактически единственной силой, заинтересованной в сохранении религии, ибо только для них она является средством паразитического существования. Чарваки-локаятики не понимали, что главная причина живучести религии заключается не в обмане верующих брахманами, а в социальном неравенстве и социальном гнете, и что, будучи одной из их основных идеологических опор, религия тем самым обеспечивает паразитическое существование не только жрецам, но и всем эксплуататорам. Эти слабости школы чарвака-локаята свидетельствуют об исторической ограниченности ее теоретической и социальной базы, которая не позволила ей раскрыть социальную природу религии.

Однако есть основания полагать, что передовые мыслители Индии предпринимали попытки пойти дальше чарваков-локаятиков в этом направлении. Правда, самостоятельных источников, которые отражали бы их взгляды, до нас не дошло, но косвенные упоминания о них позволяют сделать такой вывод. Одно из таких свидетельств содержится, например, в записках китайского пилигрима Сюань Цзана, посетившего Индию в VII в. Он приводит рассказ жителей одного из государств Индии — Стханешвара (буквально «божественная земля», «земля обетованная»), расположенного в районе описанной в «Махабхарате» знаменитой битвы между Пандавами и Кауравами, о происхождении названия их страны. Содержание рассказа примерно таково.

Вожди двух родов, ведших между собой с перемен-

³⁷ Ю. А. Замошкин, *Этика древнеиндийских и древнекитайских материалистов*, — в кн.: А. Ф. Шишкин, *Из истории этических учений*, М., 1959, стр. 26.

ным успехом длительную упорную борьбу за власть, договорились о решающем сражении, которое должно было наконец определить их судьбу. Но народ, утомленный бесконечной войной и опустошительными набегами, возмутился таким сговором и отказался участвовать в еще одной кровопролитной бойне. Тогда правитель той части страны, которая позже стала называться Стханешвара, задумал обманом заставить сражаться своих подданных, использовав для этой цели их религиозные чувства и веру в сверхъестественные чудеса.

Он позвал к себе одного умного брахмана и приказал ему составить трактат о долге — дхарма-сутру. Когда приказание было выполнено, правитель спрятал трактат в горной пещере, где он пролежал несколько лет, пока все место не заросло травой и не исчезли всякие следы пребывания здесь людей. После этого правитель объявил своим приближенным, что во сне его посетил бог Индра и сказал ему о священной книге, находящейся в горах. Эта весть была быстро разглашена по всей стране, и множество людей пошли к указанной правителем пещере, где они действительно обнаружили книгу, что привело всех в великое изумление и заставило поверить в ее божественное происхождение. По распоряжению правителя книга была зачитана при всем народе.

В ней говорилось о том, что жизнь и смерть представляют собой безбрежный океан, находящийся в бесконечном изменении и волнуемый постоянными приливами и отливами, люди являются игрушками этого вечно волнующегося океана мирских горестей и страданий, ничто не вырвет их из его цепких объятий, и они обречены на вечные муки. Единственно, что может избавить их от этого рока, — это участие в предстоящей битве: хотя много людей погибнет в ней, но, поскольку она совершается по указанию свыше, все ее участники останутся невиновными, получают божье благословенье и возродятся среди людей. Их потомки, которые будут проживать на этом месте и будут чтить своих предков, достигнут бесконечного счастья. И если добродетельный поступок столь ничтожен, а вознаграждение за него так велико, то каждый мудрый человек должен воспользоваться предоставляющейся ему возможностью и принять участие в битве, ибо это обеспечит ему благоприятную карму, а его смерть равносильна возвращению в жизнь.

После этого не было недостатка в добровольцах, и битва состоялась. Погибших в ней было так много, что, по словам Сюань Цзана, огромные груды костей до сих пор возвышаются на «священной земле»³⁸.

Этот рассказ обращает на себя внимание в нескольких отношениях. Прежде всего, битва, о которой идет речь, несомненно перекликается с войной между Пандавами и Кауравами, описанной в «Махабхарате», а идейное содержание трактата о долге, составленного брахманом по поручению царя, полностью совпадает с содержанием «Бхагавад-гиты».

Но если в религиозной традиции «Бхагавад-гита» уже к тому времени считалась одной из главных идеологических и теоретических основ индуизма и всей идеалистической философии, то в рассказе, записанном Сюань Цзаном, трактат о долге рассматривается по-иному. Он интерпретируется как произведение, выполняющее, говоря современным языком, социальный заказ и обосновывающее политику господствующей верхушки общества (этой мысли не было в учении чарваков-локаятиков). Кроме того, трактат о долге, о котором рассказывает Сюань Цзан, имеет земное происхождение. Наконец, в отличие, скажем, от «Артхашастры» Каутильи, который исходит из служебной роли религии и оправдывает эту роль, здесь, как и в учении чарваков-локаятиков, довольно недвусмысленно выражено отрицательное отношение передовых умов индийского общества к религии и священным книгам.

Аналогичный во многом пример, хотя и не такой яркий, можно привести и из другого источника. В религиозном сборнике «Вишну Пурана» есть рассказ о царе по имени Бали, который захотел сделать счастливой жизнь своих подданных. Он начал раздавать богатства народу, чем намного улучшил его положение и почти приблизился к осуществлению поставленной перед собой цели. Но тут забеспокоились боги: они испугались, что при хорошей жизни люди не будут делать им жертвоприношения, перестанут в них нуждаться и вообще забудут о них. Поэтому боги уговорили своего повелителя Нараяну наказать Бали.

³⁸ «Yaun Chwang's travels in India. 629—645», tr. by Th. Watters, vol. I, London, 1904, pp. 314—315.

Нараяна спустился на землю в образе человека, обманом отобрал у Бали царство и отдал его другому правителю, а самого Бали сделал рабом. «Я сделал так для того, — объяснил при этом Нараяна, — чтобы уничтожить среди людей равенство, к которому стремился Бали, чтобы люди почитали не его, а богов, чтобы люди различались по своему положению и условиям жизни, ибо на этом различии держится мир. Люди руководствуются в своей жизни обычаями и привычками, однако основным руководством для них должны быть религиозные предписания, ибо если обычай и привычки допускают критическое к себе отношение и подвержены изменениям, то религия должна приниматься на веру».

В этом рассказе выражено сознание того факта, что религия может существовать только в условиях социального неравенства и что с установлением счастливой и обеспеченной жизни народа ей приходит конец. Не случайно рассказ о трагической судьбе царя Бали привлек внимание такого рационалиста средневековья, как Бируни, который дважды возвращается к нему в своих записках об Индии ³⁹.

Буржуазные индологи почти совершенно не принимают во внимание подобного рода ценнейшие свидетельства о наличии в древней и средневековой Индии антирелигиозных идей и настроений. Между тем значение этих идей заключается прежде всего в том, что они имели хождение в самом народе, были созданы самим народом, а не профессиональными философами. Эти идеи свидетельствуют также о том, что простой народ выдвигал из своей среды незаурядных мыслителей, которые в своем понимании обскурантистской роли религии не только нередко поднимались до уровня передовых профессиональных философов, но в ряде вопросов даже превосходили их.

В этической, социологической и общественно-политической мысли древней и средневековой Индии, в которой, по утверждению буржуазной литературы, господствовал религиозный дух, в действительности, как и в собственно философской мысли, шло размежевание по

³⁹ «Alberuni's India», ed. by E. Sachau, vol. I, London, 1910. p. 396; vol. II, London, 1910, p. 145.

двум главным направлениям: между религиозно-идеалистическими и мистическими учениями, оправдывавшими существующий строй и социальное неравенство, как божественное установление, и учениями рационалистическими, атеистическими и материалистическими, доказывавшими естественное, независимое от бога происхождение и функционирование человеческого общества, стремившимися к объективному познанию общественных явлений и утверждавшими активное, творческое отношение человека к окружающему его миру и к жизни.

**МАТЕРИАЛИЗМ И АТЕИЗМ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Философия санкхьи является одним из самых древних и влиятельных философских учений Индии. В источниках раннего буддизма и в эпосе она предстает как наиболее разработанная философия. Из трех известных «Артхашастре» философских систем санкхья названа на первом месте. Учение санкхьи о развитии мира положено в основу космогонических представлений «Законов Ману» и Пуран. Идеи санкхьи играют видную роль в медицинских трактатах Чараки и Сушруты. Они оказали сильное влияние на эстетические теории Калидасы и других поэтов.

Но не только в силу своего большого влияния на общественную мысль древней и средневековой Индии санкхья представляет особый интерес для анализа. Она является одним из наиболее сложных, глубоких и вместе с тем противоречивых философских учений Индии, которое как в фокусе концентрирует в себе большинство проблем индийской философии.

Санкхья продолжает привлекать внимание и современных исследователей. Сравнительно недавно крупнейший орган буржуазной ориенталистики журнал «Философия Востока и Запада» отмечал, что «в последние годы наблюдается растущее желание понять развитие школы санкхья классической индийской философии»¹.

Надо сказать, что буржуазная литература обычно признает за санкхьей серьезные теоретические досто-

¹ «Philosophy: East and West», vol. X, Honolulu, October 1960, № 3—4; p. 171.

инства и ее большую роль в истории индийской философии. Так, еще в конце прошлого века английский ученый Д. Дэвис высказал мнение, что «санкхья содержит почти все, что произведено Индией в области чистой философии»². К нему присоединяется и крупнейший исследователь этой школы немец Р. Гарбе, по мнению которого санкхья также «самая выдающаяся философская система из созданных Индией»³. На авторитетном мнении Р. Гарбе о санкхье следует остановиться несколько подробнее.

Для него санкхья ценна прежде всего своим рационализмом, оказавшим огромное влияние не только на всю индийскую, но и на древнегреческую философию. Он пишет, что санкхья «привлекает наше внимание тем, что это единственная система, которая пытается разрешить все стоящие перед ней проблемы средствами разума. Ее подлинно философский дух, ее метод восхождения от известных данных опыта к неизвестным путем логического доказательства и достижение таким путем знания конечной причины высоко оцениваются всеми исследователями, серьезно изучавшими эту систему. В учении санкхьи впервые в мировой истории обнаруживается полная независимость и самостоятельность человеческого духа, полная уверенность в его собственных способностях»⁴.

Из всех систем индийской философии санкхья, утверждает Р. Гарбе, оказала наибольшее влияние на греческую философию⁵. Следы этого влияния он обнаруживает в учениях почти всех греческих мыслителей: апейрон Анаксимандра аналогичен пракрити санкхьи; учение Гераклита «все течет» адекватно учению санкхьи о непрерывном изменении эмпирического мира, а его высказывание о бесчисленных уничтожениях и возрождениях мира непосредственно воспроизводит основную идею санкхьи о непрерывном ряде циклических эволюций материи; теория Эмпедокла о переселении душ, о существовании следствия в причине полностью согласуется с соответствующими положениями санкхьи. Аналогичные со-

² J. Davies, *Hindu philosophy*, London, 1881, p. V.

³ См. его предисловие к кн.: Vijnanabhikshu, *Samkhya-pravacana-bhashya*, Cambridge, 1943, p. XIV.

⁴ R. Garbe, *Philosophy of Ancient India*, Chicago, 1899, pp. 29—30.

⁵ R. Garbe, *Die Samkhya-Philosophie*, Leipzig, 1917, S. 135.

ответствия устанавливает Р. Гарбе и между учением санкхьи и учениями Демокрита и Аристотеля, который познакомился с санкхьей, по мнению Р. Гарбе, через индийских мудрецов, присланных к Аристотелю его учеником Александром Македонским во время похода Александра в Индию⁶.

Но если между всеми перечисленными учениями древних греков и санкхьей Р. Гарбе устанавливает только теоретическое родство, считая вопрос о заимствовании многих положений первыми у второй весьма возможным, но не окончательно доказанным, то «учение Пифагора, выглядящее странным и чуждым на греческой почве, несомненно зависит от индийской философии и науки»⁷. Гарбе полагает, что «число» в качестве сущности вещей взято Пифагором от названия системы «санкхья», означаящем также «число», «перечисление», «счет».

Русский исследователь Ф. И. Щербатской считает санкхью «значительным прогрессом в истории индийской философии», оказавшей большое влияние на другие школы⁸.

Число подобных высказываний можно значительно увеличить. Однако буржуазные ученые, давая высокую оценку философии санкхьи, ее главную заслугу усматривают, как правило, в строго рационалистическом и научном обосновании проблем чистого духа, по своему существу свободного от оков материального, эмпирического мира. На этих позициях стоит и неокантианец Р. Гарбе. Наиболее выпукло эта трактовка санкхьи была выражена в свое время видным индийским философом Х. М. Бхаттачарьей: «Индийская мысль делает крупный шаг вперед на пути к спекулятивной философии в системе санкхья. Здесь философия не ограничивается миром природы, а переносит центр тяжести с объекта на субъект. Санкхья более категорически подчеркивает, что природа должна изучаться не столько ради нее самой, сколько ради души, которая занимает более важное место на шкале бытия и которая поэтому должна быть очищена от ее обремененности материальным миром, или пракрити, и восстановлена в своей первородной

⁶ Ibid., S. 114—116.

⁷ Ibid., S. 119.

⁸ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, Leningrad, vol. I, 1932, p. 17.

чистоте самосознательного бытия, являющегося ее сущностью»⁹. В современной литературе даже делаются попытки провести параллели между учением санкхьи и идеалистической философией Д. Сантаяны и доказать их родство¹⁰.

Но само содержание санкхьи показывает, что, хотя эта школа и принимает некоторые религиозно-идеалистические принципы относительно чистого в самом себе и для себя существующего духа, главной ее заслугой является теоретический анализ проблем объективного мира, который ведется ею в основном с материалистических позиций.

Здесь нет необходимости заниматься рассмотрением всей истории санкхьи — для наших целей достаточно ограничиться основным и самым содержательным этапом в ее развитии, приходящимся на период раннего средневековья и называемым в современной литературе «классической санкхьей».

Источники и содержание классической санкхьи

Основоположником системы санкхья индийская традиция считает мудреца Капилу, жившего в эпоху появления буддизма или даже несколько ранее. Но в отличие от других систем индийской философии до нас не дошло его «сутр», так называемые «сутры» Капилы, или «Санкхья-сутра», как было доказано Р. Гарбе, относятся к XIV в. и принадлежат неизвестному автору.

Несмотря на то что санкхья получила широкое распространение уже в глубокой древности, первое самостоятельное и систематическое изложение ее идей сохранилось лишь в «Санкхья-карике»¹¹ Ишвары Кришны. О времени ее составления нет точных данных; большинство ученых относит эту работу к первым векам нашей эры, чаще всего к III—IV вв. Ишвара Кришна иногда отождествляется в индийской традиции с великим ин-

⁹ Н. М. Bhattacharya, *Studies in philosophy*, Lahore, 1933, p. 43.

¹⁰ См. ст. W. G. Goodwin, *Samkhya and the philosophy, of Santayana*, — в кн.: [A. R. Wadial], *Essays in philosophy presented in his honour*, ed. by. S. Radhakrishnan and others, Madras, 1954, pp. 127—135.

¹¹ К а р и к а — легко запоминаемое двустишие.

дийским поэтом Калидасой¹². Р. Гарбе считает временем составления «Санкхья-карики» середину V в. Таким образом, «Санкхья-карика» играет в системе санкхья примерно ту же роль, которая в других системах принадлежит сутрам их предполагаемых полумифических основателей.

Первый из дошедших до нас комментариев на «Санкхья-карику» принадлежит Гаудападе и называется «Санкхья-карика-бхашья» («Комментарии на «Санкхья-карику»); его обычно относят к VIII в. Следующим за ним является комментарий Вачаспати Мишры «Санкхья-таттва-кауमुди» («Лунный свет истины санкхьи»), относящийся к IX в. Приблизительно в это же время возник и комментарий Нараяна Тиртхи «Санкхья-чандрика» («Разъяснения санкхьи»).

Во всех этих работах высказываются с незначительными изменениями и вариациями одни и те же положения, раскрывающие и разъясняющие смысл «Санкхья-карики».

«Санкхья-карика» состоит из 72 двустиший. Содержательность, убедительность логических построений и емкость идей этого произведения послужили основанием для индийской традиции назвать его «жемчужиной всей научной литературы Индии»¹³.

Содержание санкхьи по источникам этого периода можно свести к следующим положениям¹⁴.

Часть I — Введение (карики 1—6).

A. Общие положения (карики 1—3). В них говорится о том, что целью познания бытия является избавление души (пуруши) от тройкого рода страданий мирского существования. Религия в силу ее примитивности не может предложить путей для достижения этой цели. Только философия служит надежным средством для объяснения основных принципов бытия — «развившегося» (*vyaktam*), «неразвившегося» (*avyaktam*) и «познающего» (*jñā*). В карике 3 дается предварительное перечисле-

¹² С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. II, М., 1957, стр. 224.

¹³ М. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, London, 1951, p. 269.

¹⁴ Разделение санкхьи на основные части было удачно предложено П. Дейссеном (P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd I, Abt. 3, Leipzig, 1920).

ние всех главных (25) категорий бытия; по своему характеру они делятся на четыре группы: непродушенная и несотворенная вечная первома́терия (мулапракрити); продушенные первома́терией и продушащие категории (их 16); продушенные, но не продушащие (5) и, наконец, несотворенная и нетворящая душа.

Обращает на себя внимание сходство деления санхьей всех категорий бытия на четыре группы с аналогичным делением бытия на четыре природы средневековым европейским философом И. С. Эриугеной. Последний делит бытие на следующие природы: 1) несотворенная, но творящая (*natura, quae non creatur et creat*) — это бог как источник всех вещей; 2) сотворенная и творящая (*natura, quae creatur et creat*) — божественные идеи, или первоформы; 3) сотворенная и не творящая (*natura, quae creatur et non creat*) — чувственно воспринимаемый эмпирический мир 4) несотворенная и не творящая (*natura, quae non creatur et non creat*) — бог как конечная цель всех вещей.

Б. В кариках 4—6 излагаются средства познания бытия и разбирается сфера их действия. Познание осуществляется человеком через три канала: чувственное восприятие (*dr̥stam*), логическое рассуждение (*anumānam*) и сведения из надежного, заслуживающего доверия источника (*āptavacanam*). Вещественные объекты познаются восприятием; находящееся за пределами чувственных восприятий — логическим рассуждением; все остальное познается из надежного источника.

Часть II — Онтология, или учение о материи (пракрити), существующей в двух видах (авьякта и вьякта), и душе (карики 7—21). В них раскрывается содержание тех 25 категорий, которые были названы в карике 3.

А. Карики 7—16 посвящены характеристике пракрити и двух форм ее существования. Эта часть начинается с изложения 9 видов причин, по которым реально существующий объект может не восприниматься чувствами. Предпосылка о том, что из чувственного невосприятия вещи нельзя делать вывод о ее несуществовании, служит для доказательства объективной реальности пракрити — первопричины всех вещей. Хотя пракрити и существует в действительности, однако органами чувств не воспринимается в силу ее особо тонкой природы.

Ее существование доказывают по ее производным, которые, являясь следствием пракрити, в одних отношениях сходны с ней, в других отличны от нее. Это приводит к необходимости исследования причинно-следственных отношений. Следствие объявляется содержащимся в причине. Через познание следствия можно определить характер его причины. Поскольку все вещи в мире обладают качеством быть приятными, неприятными или безразличными для человека, то и их конечная причина — пракрити — своими акциденциями имеет все эти три качества, или гуны: саттва, раджас и тамас, находящиеся в процессе постоянного противоборствующего взаимодействия.

Б. От вопроса о существовании пракрити как основы всех вещей Ишвара Кришна переходит к вопросу о существовании души (карики 17—21).

Для обоснования этого положения приводится ряд аргументов; главный из них заключается в том, что должен быть какой-либо субъект, ради которого и совершается развитие и деятельность пракрити. В этих же кариках разъясняется, что душа как таковая лишена всякой активности, никаким образом не связана с пракрити, не оказывает на нее никакого влияния. И лишь по видимости абсолютно инертная душа выступает деятельной, активной, отождествляется с материальным субтильным субстратом человека (лингам), которому в действительности и принадлежат все качества человеческого существования, как-то: страдание, радости, переселение из одного тела в другое, ответственность за прошлые поступки и т. д. и т. п.

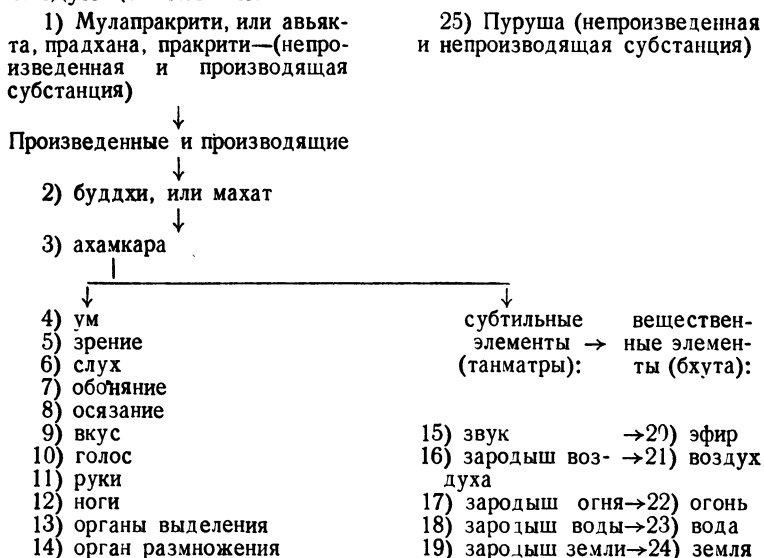
Каким же образом пуруша соотносится с пракрити? «Соединение пуруши и пракрити происходит для того, чтобы пуруша увидел (в санскрите пуруша — мужского рода) пракрити, подобно тому как объединяются слепой со слепым. Это и является причиной творения (tat kṛta sargah)» (карика 21).

Большое внимание уделяется доказательству того, что нет единой мировой всеобъемлющей субстанции (души) — Брахмана, или атмана, как утверждают ведантисты, а существуют лишь индивидуальные души: у каждого существа имеется своя душа — пуруша.

Часть III — Психология, или учение о развитии психического комплекса из пракрити (карики 22—42). В

этой части говорится об эволюции пракрити и последовательности появления из нее продуктов ее эволюции.

В результате взаимодействия трех противоречивых составных частей пракрити (гун) начинается процесс эволюции пракрити, вследствие которого появляются ее продукты: махат, или буддхи, соответствующий примерно интеллекту, абстрактному сознанию, из него появляется ахамкара — орган субъективирования, чувство «Я» или волевой способности индивида (самости)¹⁵; из ахамкары развитие происходит по двум линиям: с одной стороны, из нее образуются одиннадцать органов чувств (пять воспринимающих — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, пять действующих, или исполнительных — речь, руки, ноги, органы выделения и размножения и, наконец, ум — манас, синтезирующий данные всех чувств); с другой стороны, из ахамкары возникают пять тонких, не воспринимаемых чувствами элементов (танматры), являющиеся субтильными antecedентами пяти вещественных элементов — эфира, воздуха, огня, воды и земли. Все этапы этой эволюции можно изобразить следующей схемой:



¹⁵ К. Коссович переводит понятие ахамкара как «я для себя» (см. его перевод драмы Кришна Мишры «Прабодхачандродая»).

Комплекс из буддхи, ахамкары, одиннадцати органов (ощущений и действий) и пяти субтильных элементов образует субтильное внутреннее тело — лингам, являющееся своего рода материальным субстратом индивида, его, так сказать, материальной душой, которая и есть подлинный субъект эмпирического бытия человека; она подвержена карме, самсаре и т. д.; лингам не может существовать, не пребывая в вещественных объектах. Эта субтильная душа и смешивается по незнанию с пурушей, чистой душой как таковой, лишенной всех этих качеств. Однако лингам действует для целей освобождения чистой души от этой фиктивной зависимости и скованности материальными узами.

Часть IV санкхьи — Учение о бхавах, или аффектах — состояниях человеческой психики и сознания (карики 43—52). Здесь дается детальное и довольно схоластическое описание основных состояний человеческой психики и интеллекта и их последствий.

Состояния бывают врожденные и вновь приобретенные. Врожденные бхавы, как их объясняет Гаудапада, возникают при первом творении — это добродетель (дхарма), знание, бесстрашие и могущество, а также противоположные им бхавы — порок, незнание, привязанность и слабость. Через соблюдение дхармы восходят к богам, через порок — нисходят к низшим творениям (животным и растениям). Через знание приобретают спасение, через незнание — оковы. Через бесстрашие — погружаются или поглощаются в пракрити, через привязанность происходит рождение в мире (самсара). Через могущество устраняются препятствия, через противоположное — обратное тому (т. е. через слабость — возникают препятствия).

Все эти состояния объявляются духовным миром человека, продуктом его интеллекта¹⁶. Они делятся на четыре группы: 5 видов заблуждений, 28 видов неспособностей, являющихся следствием повреждения органов чувств, 9 видов довольства и 8 видов совершенства. После детального описания каждого из этих видов бхав карика 52 заявляет, что все они принадлежат внутренне-

¹⁶ Учение о душевных аффектах (бхавах) играло большую роль в средневековой индийской драматургии. См. об этом ст.: В. Г. Эрман, *Теория драмы в древнеиндийской классической литературе*, — сб. «Драматургия и театр Индии», М., 1961, стр. 33 и далее.

му тонкому телу, или материальной душе (лингам), и не существуют вне его.

Часть V — Космология, или учение о мире (карики 53—56), посвящена классификации органического и неорганического миров. В них входят 8 видов божественных созданий, 5 видов животных созданий (сюда включены и растительные организмы) и человек. Все они являются продуктом пракрити и состоят из вещественных элементов (бхута). Эти три класса живых существ различаются по преобладанию в них одной из гун: у богов преобладает саттва, у животных — тамас, у людей — раджас. Творения, составленные из материальных элементов, простираются от Брахмана и завершаются мельчайшей былинкой. Пуруша, связанный с лингамом, испытывает страдание в этом мире до тех пор, пока лингам не растворится в пракрити, которая и действует только для этого освобождения пуруши.

Часть VI санкхьи — Эсхатология, или учение об оковах эмпирического существования и об освобождении от них (карики 57—68). В этой части говорится о том, что несознательная, лишенная всякой цели деятельность и активность пракрити объективно направлена к освобождению души от мнимых оков эмпирического существования. Когда совершился полный цикл развития пракрити и пуруша увидел ее во всех ее модификациях, пракрити перестает дальше развиваться, подобно танцовщице, которая, выступив перед зрителями, уходит со сцены; пуруша отвращается от пракрити с мыслью: «Я увидел ее», пракрити же перестает действовать с мыслью: «Я познана». Пуруша остается в неподвижности и довольстве наедине с самим собой. В этом заключается его освобождение. Аналогичное развитие пракрити и прекращение его совершается для каждого пуруши отдельно.

Часть VII — Заключение (карики 69—72), в котором рассказывается о возникновении учения санкхьи, его распространении и последователях.

Таково в общих чертах содержание классической санкхьи, как она дошла до нас в «Санкхья-карике» Ишвара Кришны и в комментариях к ней Гаудапады, Вачаспати Мишры и Нараяна Тиртхи. Санкхья в изложении перечисленных авторов составляет основу наших знаний об этой системе. Ее источники последующего периода позд-

него средневековья добавляют мало нового к идеям и принципам санкхьи раннего средневековья. «В „Санкхья-карикe“ эта школа, — отмечают Е. Джонстон, — достигла кульминационного пункта своего исторического развития»¹⁷.

Классическая санкхья и религия

Уже беглое изложение содержания источников санкхьи раннего средневековья показывает, что она не считает бога или абсолютный дух творцом и управителем мира. Поэтому система санкхья называется «ниришвара», т. е. атеистическая. Тем не менее в буржуазной литературе санкхья этого периода объявляется разновидностью религиозно-ортодоксальной философии, опирающейся на авторитет священных книг, т. е. Вед.

Основанием для зачисления санкхьи в разряд религиозных систем служат следующие аргументы. Прежде всего классическая санкхья якобы нигде не опровергает авторитета Вед. Далее, эта система признает такие религиозные доктрины, как переселение душ, воздаяние за прошлые дела, а конечной целью своего учения провозглашает указание путей к избавлению души от оков эмпирического, мирского существования (мокша). Для буржуазных ученых религиозность индийской философии определяется не столько признанием ею бога в качестве первопричины мира, сколько признанием именно доктрин кармы, самсары и мокши наряду с признанием авторитета священных книг.

В данной связи представляется уместным рассмотреть более подробно вопрос о роли самсары, кармы и мокши в системе санкхья.

В карике 62 о переселении душ говорится следующее: «Воистину, никакая душа (пуруша) не связана, не освобождается и не переселяется. Только пракрити, воплощенная в различных существах (богах, людях и животных), связана, спасается и переселяется». Комментаторы поясняют, что душа (пуруша) лишь по видимости связана, освобождается и переселяется; на самом же деле все это происходит с тонкой душой — лингамом, или, как мы переводим этот термин, с материальной душой.

¹⁷ Е. Н. Johnston, *Early samkhya*, London, 1937, p. 88.

Это пояснение подтверждается карикой 40, в которой сообщается, что только лингам подвержен переселению, перевоплощению. Некоторые исследователи, например П. Дейссен, считают, что о переселении душ говорится и в карике 42; но там лишь сообщается, что «лингам действует (перед душой ради ее целей) подобно актеру благодаря связи причины со следствием и благодаря определяющему влиянию пракрити». Больше нигде классическая санкхья не касается этого вопроса.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что субъект самсары в санкхье — не имматериальная душа (пуруша), а вещественная субтильная душа — лингам, являющаяся продуктом пракрити, т. е. по существу эмпирический индивид, испытывающий реальные страдания и прочие перипетии мирского существования. В кариках 43—52 со скрупулезной подробностью описываются психические, интеллектуальные и моральные аффекты и состояния — бхавы, принадлежащие именно эмпирическому индивиду, а не пуруше. Подводя итог разделу о бхавах, карика 52 заявляет: «Нет субтильного тела (лингама) без состояний, как нет проявления состояний без лингама». Все это дало Ф. И. Щербатскому основание объявить даже трактовку санкхьей доктрины кармы материалистической, ибо карма является результатом комбинации «особых инфраатомных частиц материи»¹⁸ (так он называет танматры санкхьи).

Следовательно, доктрина о переселении душ упоминается санкхьей в самой общей форме, вскользь, она фактически не разбирается санкхьей и почти никак не связана с ее собственно философскими построениями.

Несколько иное значение имеет доктрина об освобождении душ от оков мирского, эмпирического существования; с ее признания и начинается изложение санкхьи Ишварой Кришной.

Карика 1 гласит: «Под воздействием тройкого страдания (дукха) возникает стремление к изучению средств, его устраняющих. Если скажут, что оно (это стремление. — Н. А.) ложно, ибо существуют очевидные (чувственные) средства, то это неправильно, так как они не дают окончательного и абсолютного результата».

Комментаторы раскрывают характер тройкого стра-

¹⁸ См.: Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, p. 133.

дания: первое — внутреннее, оно имеет два вида: телесное (различные болезни) и духовное (печаль, скорбь, апатия, ужас и т. п.); второе — внешнее, причиняемое человеку другими людьми, животными, птицами, насекомыми: третье — сверхъестественное, исходящее от богов или стихийных сил природы: вихрей, гроз, ливней, засух и т. д.

Эти три вида страданий, объясняют комментаторы, могут быть облегчены или предотвращены разными способами, как-то: лечением (телесные страдания), лаской и заботой окружающих (духовные); есть много средств избежать вреда, причиняемого животными, а также стихийными силами и богами (заговоры, заклинания, снадобья и т. д.). Но все эти способы являются, так сказать, паллиативами, ибо они не безусловны и не окончательны, они не устраняют возможности появления новых страданий. Не может найти человек духовного удовлетворения и избавиться от страданий и в наслаждении мирскими благами, доставляемыми богатством, ввиду их призрачности и непостоянства, говорит Вачаспати Мишра в комментарии на карике 50.

Карика 2 специально посвящена опровержению средств, избавляющих от страданий, предлагаемых религией и священными книгами, ибо эти средства подобны чувственным средствам, так как связаны с нечистотой и мимолетностью достигнутого результата. В самом деле, спрашивают комментаторы, разве может человек, совершающий предписываемый Ведами ритуал и жертвоприношения, пьющий священный напиток сому и т. п., достигнуть обещанного Ведами бессмертия? К тому же, если и достигаются этим какие-либо блага и преимущества, то только за счет ближнего. Единственным средством получить избавление от троякого страдания может служить лишь знание принципов бытия, даваемое санкхьей, — так заканчивается вторая карика.

Каким же образом это знание приводит к счастью? Ответ на вопрос дает учение санкхьи о пуруше и о его обособленности от пракрити.

Каждый человек имеет свою особую душу; обоснование наличия у каждого человека отдельной души приводится в карике 18. Эти обоснования заключаются в следующем: 1) раздельность в рождении, смерти и в органах (людей), 2) неодновременность, различие в поступ-

ках и деятельности людей, 3) неодинаковое распределение трех качеств (гун) в различных телах (у богов преобладает саттва, у людей — раджас, у животных — тамас).

Что из себя представляет каждый пуруша? Карика 19 отвечает, что пуруша есть созерцатель, он обособлен, нейтрален, пассивен, он — чистый субъект, т. е. он не обладает никакими качествами реального эмпирического индивида. Но, как следует из карики 20, вследствие соединения пуруши с внутренним тонким телом, или материальной душой — лингамом, этот лишенный всякой активности и каких-либо свойств пуруша выглядит действующим, активным, хотя в действительности активность принадлежит продукту пракрити — лингаму. О характере связи пуруши с пракрити мы будем более обстоятельно говорить ниже; сейчас же нам придется исходить из признания санкхьей видимой связи и даже отождествления «духовной» души (пуруши) с «материальной» душой (лингамом), ибо на этой кажущейся их связи базируется все этическое учение санкхьи, которое вкратце можно передать в таком виде.

Обремененность души материей является следствием того, что пуруша отождествляет себя с эмпирической душой — лингамом, которая обладает всеми психическими и интеллектуальными способностями, являющимися продуктами эволюции пракрити. Только по этой причине пуруша, сущностью своей имеющий свободу и невосприимчивость к страданиям и порокам, начинает чувствовать себя как бы сопричастным с ними, подверженным им.

Для того чтобы человек мог освободиться от кажущейся зависимости от мирских оков, надо знать характер бытия, его принципы, которые доказывают воображаемый характер этой зависимости. «Так, через изучение принципов достигается конечное, неоспоримое и единственное знание того, что «я не есмь», «это — не мое (тело)» (карика 64). Впрочем, по другой карике (55) получается, что освобождение наступает не в результате знания, а как естественный процесс — после очередного поглощения лингама и всех его компонентов материей: «В нем (мире. — Н. А.) разумная душа испытывает страдания, вызванные старостью и смертью, до тех пор, пока лингам не растворится в пракрити».

Состояние пуруши по достижении спасения описыва-

ют карик 65 и 68: «Приобретя это знание, неподвижная и довольная душа подобно зрителю созерцает материю, которая прекратила свою активность и, следовательно, утратила семь состояний» (имеются в виду состояния, связывающие человека с мирским существованием) (карика 65). В карике 68 говорится, что когда душа обособляется от тела, то она приобретает окончательную, абсолютную и безусловную свободу. Иными словами, независимо от способа достижения свободы от мнимых оков пракрити смысл этой свободы один: он заключается, по словам Р. Гарбе, «в полном отчуждении души от всего вещественного, материального, от всех психических процессов и состояний, в вечном абсолютном существовании, свободном от печали и скорби, но свободном также и от радости и счастья, в существовании без самосознания, равно как и без осознания внешнего мира»¹⁹.

Так излагается доктрина об освобождении души в санкхье раннего средневековья, примерно так же излагается она и в других системах индийской философии, что для буржуазных исследователей и послужило главным основанием для провозглашения ее пессимистической, устремленной к проблемам немирской, духовной жизни, интроспективной и т. д.

Действительно, трудно не согласиться с тем, что признание чистой, в самой себе и для себя существующей души (пуруши) придает индийской философии, в данном случае санкхье, все эти качества. Но в то же время нельзя отрицать и того, что эта доктрина затрагивает лишь этические взгляды санкхьи, она не только не вытекает из ее собственно онтологических положений, но, наоборот, вступает с ними в непримиримое противоречие.

В самом деле, с одной стороны, санкхья выдвигает принцип происхождения всех душевных состояний человека из материи и их строгой и неумолимой обусловленности ею, а с другой — она провозглашает наличие некоего духа (пуруша), извечно свободного от мирских страстей и оков, от какой бы то ни было связи с материей, которая лишь по видимости втягивает пурушу в свой круговорот. Это противоречие было подмечено еще

¹⁹ Предисловие Гарбе к кн.: «Der Mondschein der Samkhyawahrheit», Munchen, 1891, S. 11.

в период раннего средневековья идейными противниками санкхьи. Так, ведантист Шанкара говорил: «Вы, санкхьяисты, не можете доказать реальность связи души и тела» («Веданта-сутра-бхашья», II, 2, 10)²⁰. В наши дни на это противоречие санкхьи обращает внимание, например, С. Радхакришнан: «Трудно постигнуть, — пишет он, — как могла возникнуть ложная концепция связи между этими двумя сущностями (пракрити и пурушей. — Н. А.), которые отказываются иметь дело друг с другом»²¹.

Но, несмотря на это противоречие, санкхья дает крайне мало оснований для утверждения «имманентного стремления индийского духа к проблемам спиритуального бытия», нерасторжимого союза санкхьи с религией. Еще более наглядно это обстоятельство проявляется в вопросе об отношении санкхьи к священным книгам.

В кариках 4 и 5 среди основных источников познания (восприятие и вывод) называется также надежное свидетельство (аптавачанам), что и провозглашается сторонниками ортодоксально-религиозного характера санкхьи как признание ею священных книг. П. Дейссен даже переводит этот термин как «откровение священного писания — Вед»²².

Но «аптавачанам» имеет значение «слова надежного, заслуживающего доверия лица; знание, полученное от другого». Так оно понимается и комментаторами. Гаудапада в пояснениях к карике 4 говорит, что «аптавачанам дает знание такого объекта, который не может быть познан ни восприятием, ни умозаключением, а только посредством правильного, надежного предания, как, например, знание об Индре — царе богов... о нимфах на небесах и т. п. Авторитетным свидетельством называется утверждение, сделанное лицом, заслуживающим доверия и свободным от ошибок, а также преданным своему занятию, лишенным пристрастия и ненависти и почитаемым подобными себе. Такой человек считается заслуживающим доверия». Нараяна в коммен-

²⁰ В веданте отсутствует подобное противоречие, ибо, по ее учению, дух является творцом, демиургом материи, превзойти которую, сбросить оковы которой для него не представляет проблемы.

²¹ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 291.

²² P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd, Abt. 3, S. 417.

тариях к этой же карике разъясняет, что «аптавачанам есть устное свидетельство, как, например, изреченное мудрецом Капилой». Вачаспати Мишра не объясняет этого слова, однако его заявление о том, что «чувственное восприятие является главным средством познания, все остальные основываются на нем», не оставляет сомнений относительно рационального характера и этого третьего источника познания.

Правда, в карике 5, развивающей предыдущую карикю, есть фраза *āptaśrutirāptavacaṇam*, которая переводится следующим образом: «а полученное от учителя есть надежное предание». Употребление в этой фразе слова «шрути», очевидно, и дало основание говорить о признании санкхьей авторитета Вед. Однако Нараяна в своем комментарии к этой карике разъясняет, что слово «шрути» здесь следует понимать как «речь», «устное предание», а не как Веды. Таким образом, обращение к текстам не дает полного основания для вывода о признании санкхьей периода раннего средневековья священных книг — Вед в качестве авторитета, подтверждающего и санкционирующего ее учение; наоборот, оно дает гораздо больше оснований для утверждения о том, что санкхья не признает священных книг в качестве источника познания и авторитета своего учения.

Этот вывод подтверждается и высказываниями защитника ведической ортодоксии Шанкарой. В комментариях на «Веданта-сутры» Бадараяны он обвиняет санкхью в том, что она не только не может найти поддержки в священных книгах, но, наоборот, почти во всем противоречит им; он прямо заявляет, что «санкхья является всего лишь смрити (людским преданием. — Н. А.) и не связана со священным писанием» (шрути) («Веданта-сутра-бхашья», IV, 2, 21). В другом месте Шанкара говорит: «Система Капилы противоречит Ведам и учению Ману, основанному на Ведах» («Веданта-сутра-бхашья», II, 1, 1).

Некоторые современные исследователи системы санкхья также обращали внимание на то, что она не только не связана со священным писанием, но даже враждебна ему. Так, Р. Гарбе во введении к переводу «Санкхья таттва-каууди» решительно подчеркивает антиведический характер санкхьи, ибо «санкхья в самой своей сущ-

ности не только атеистична, но и враждебна Ведам... То, что является ее действительным содержанием, происходит не из ведических источников и не зависит от брахманского предания»²³. Д. Шпейер вслед за Гарбе утверждает, что «учение санкхьи совершенно порвало с традициями Вед. Источниками познания для нее являются восприятие и разум, а священное писание отбрасывается ею в сторону»²⁴.

Почему же, однако, санкхья, несмотря на свою антиведическую направленность, нигде открыто не выступает против священных книг, подобно, скажем, системе чарвака? И почему она называет один из источников познания, имеющий по своему содержанию в этой системе светский характер, такими словами, как «шрути» (карика 5) и «аптагама» (карика 6), которыми в религиозных учениях обозначают священные книги?

Трудно обоснованно ответить на эти вопросы, но представляется не лишенным убедительности такое объяснение: последователи санкхьи не опровергали прямо священных книг и даже использовали их названия при обозначении одного из источников познания для того, чтобы выжить в борьбе с господствующей религиозной философией и избежать гонений брахманства, о которых говорил Бируни. Поэтому признание шрути имеет в санкхье совершенно внешнее значение и чуждо духу этой антиведической системы.

В свое время К. С. Ч. Мурти отмечал: «Атеистическая и рационалистическая школа санкхьи сохранилась только потому, что она открыто не отвергала Веды как нонсенс»²⁵.

Таким образом, отношение санкхьи к доктринам кармы, самсары, мокши и к авторитету священных книг не играет существенной роли в решении ею собственно теоретических проблем. Эти доктрины в санкхье затрагивают главным образом ее этическую сторону²⁶.

²³ «Der Mondschein der Samkhya-Wahrheit», Übers. von R. Garbe, München, 1891, S. 16.

²⁴ J. S. Speyer, *Die indische Theosophie*, Leipzig, 1914, S. 107.

²⁵ K. S. C. Murty, *Evolution of philosophy in India*, Waltair, 1952.

²⁶ Идеалисты всегда стремились найти контакт с санкхьей именно по этим вопросам; даже такой откровенный ее противник, как Шанкара, заявлял, что он охотно «примет те части учения санкхьи, которые не противоречат Ведам, например, ее описание души как лишенной всех качеств» («Веданта-сутра-бхашья», II, 1, 3).

Главная же ценность этой философской системы заключается не в ее этике, а в ее теории о развитии материи и появлении из материи человеческого мышления, т. е. в материалистическом решении санкхьей основного вопроса философии.

Учение санкхьи о пракрити как материальной субстанции бытия

Основой эмпирического, объективного мира, его конечной реальностью, субстанцией, лежащей в основе всего сущего, санкхья объявляет пракрити, или материю, непосредственно не воспринимаемую органами чувств. «Творения (составленные из продуктов материи) объемлют все, начиная с Брахмана и кончая былинкой», т. е. они фактически включают в себя весь мир, говорит карика 54.

Термин «практи» переводится в литературе двояко: либо как «материя», либо как «природа». Индийский исследователь К. Бал предлагал переводить слово «практи» только как «энергия» в ее латентном состоянии²⁷. Но как семантическое значение самого термина «практи», так и его роль в системе санкхьи дают больше оснований для перевода его словом «материя».

В латыни, например, «*materia*» понималась первоначально как «мать, начало вещей». Почти тождественное толкование пракрити дается в карике 3 и в комментарии к ней Гаудапады. В карике 3 говорится, что мулапракрити (первоматерия) — это то, что предшествует творению, служит его началом; она не создана и не произведена. Созданными же являются развившиеся из нее семь ее производных. Гаудапада поясняет: «Первоматерия, т. е. прадхана [называется так] потому, что она есть источник семи производных [развившихся из нее] и производящих [развивающихся из себя]. Первоматерия является производящей, потому что она — источник, а не продукт. Так как она не произведена ни из чего, поэтому пракрити не может быть продуктом чего-либо (*mūlaprakṛtiḥ pradhānam; prakṛtīvikṛtisaptakasya mūlabhūtātvaṭ mulam ca sā prakṛtiṣca mūlaprakṛtiḥ; avkṛtitiḥ*

²⁷ К. Bal, *Hindu philosophers on evolution*, Bombay, 1934, p. 154

anyasmānnaupaduate tena prakṛtiḥ kasyacidvikāro na bhavati)».

Если обратиться к функции этой категории в санкхье, то можно сделать вывод, что пракрити в санкхье является субстанцией, устойчивой, сохраняющейся сущностью, основой всех вещей, а не просто их совокупностью в виде мира природы. Д. С. Шпейер писал в этой связи: «Перевод слова «пракрити» как «природа» не ошибочен сам по себе, однако он все же вводит в заблуждение; ведь пракрити в понимании санкхьи всегда представляется как вещь в себе (ноумен), субстанция, а не как качество, состояние или результат. Поэтому лучше переводить «пракрити» как «материя»²⁸. Нельзя полностью принять мотивировку Шпейера относительно «вещи в себе», но вывод его справедлив.

Синонимами слова «пракрити» в смысле материя, употребляемыми в санкхье, служат термины «прадхана», «авьякта» и даже, как сообщает Гаудапада в комментарии к карике 22, «Брахман» и «майя».

Важное место санкхья отводит обоснованию реальности пракрити: несмотря на то что сама по себе не может быть воспринята органами чувств, она обладает реальным существованием. Карика 7 говорит, что невосприятие не должно служить основанием для утверждения небытия объектов; хотя многие из них и обладают реальным существованием, тем не менее они могут не восприниматься органами чувств по следующим причинам: 1) ввиду их слишком большой удаленности от объекта (например, нахождение вещи в другой стране); 2) из-за крайней приближенности к нему; 3) из-за дефектов органов чувств; 4) из-за незначительной величины объекта (мелкие капли пара и дыма не видны в атмосфере, говорит Гаудапада; Вачаспати Мишра приводит в пример атом); 5) вследствие загороженности объекта другим предметом; 6) из-за затмения другим объектом (звезды и планеты не видны при дневном свете); 7) из-за смешения с себе подобными объектами (капли дождя в реке).

Смысл этой карики состоит в том, говорит в комментарии к ней Вачаспати Мишра, что из-за невозмож-

²⁸ J. S. Speyer, *Die indische Theosophie*, S. 109.

ности восприятия объекта органами чувств не следует делать вывод о его несуществовании.

Восьмая карика, исходя из предыдущей, говорит, что «материя не воспринимается вследствие ее тонкости, субтильности, а не в результате ее несуществования». Факт ее существования устанавливается «по ее следствиям и производным, которые (в одних отношениях) сходны с ней, (а в других) — отличны от нее». В. Мишра поясняет, что существующее может развиваться только из существующего же, которое, хотя непосредственно и не воспринимается, но все же познается опосредовано, по своим производным. Аналогичное положение защищалось в свое время древнегреческим философом Анаксагором: «Только то, что нам представляется, дает возможность бросить взгляд в область недоступного чувствам»²⁹.

Карика 9 разбирает вопрос о взаимоотношении производящего и производных, причины и следствия: «Следствие существует в причине, ибо несуществующее не может стать существующим; следствие состоит из материала своей причины; оно не может возникнуть из любой (причины); (причина) производит только то, на что она способна, и следствие подобно своей причине».

Учение санкхьи о причинно-следственной связи представляет большой интерес.

Теория причинности санкхьи называется «саткарьявада», буквально: следствие (kāra) существует (sat) в причине до начала ее деятельности по производству следствия. Иными словами, следствие есть только трансформация, видоизменение своей материальной причины, с которой оно тождественно. В соответствии с этим развитие состоит в проявлении, в обнаружении всех следствий, скрытых в потенциальной форме в причине и являющихся лишь последовательным рядом модификаций своей причины.

Учение о постоянном превращении причины в свои следствия называется «паринамавада» (паринама — превращение, изменение). Положение о реальности следствий имеет в санкхье важное значение: оно направлено в первую очередь против теории веданты — вивартавады,

²⁹ Цит. по кн.: С. Я. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, М.—Л., 1947, стр. 89.

по которой реальностью обладает только одна причина — Брахман, а его следствия суть лишь иллюзорная видимость, майя, они не имеют истинного бытия и представляют собой только названия или имена: «Следствия являются всего лишь именами, они существуют или возникают только через речь... Истинным бытием обладает один Брахман, а этот мир неистинен»³⁰, — так определяет Шанкара причинно-следственные отношения («Веданта-сутра-бхашья», II, 1, 14).

В противоположность этому санкхья доказывает объективность как материи — пракрити, так и всего эмпирического мира, развившегося из этой материи, которая в потенции заключает в себе все его многообразие. Тем самым идея санкхьи о пракрити направлена также и против субъективного и объективного идеализма буддийских школ виджнянавада и мадхьямика, отрицавших наличие субстанциональной основы в сменяющих друг друга явлениях эмпирического мира.

Учение санкхьи о причинно-следственных отношениях пракрити как устойчивой, постоянной субстанции, пребывающей во всех ее конкретно-эмпирических модификациях, в какой-то степени предвосхищает теорию причинности Канта, также трактуемую им как смену во времени различных состояний одной и той же субстанции³¹.

Не лишено оснований предположение индийского ученого П. Ч. Рая, что в теории санкхьи о материальном тождестве причины со следствием отражена известная древнему миру идея о единстве и сохранении количества материи. Это мнение поддерживает и С. Н. Дасгупта: «Сумма следствий в потенции существует в сумме причин. Изменяется лишь их группировка или размещение, что приводит к проявлению латентных (скрытых)

³⁰ Сравнение учений санкхьи и веданты о причинно-следственных отношениях показывает их принципиальное различие: в первой следствии реально и существует в причине, тогда как во второй существует только духовная причина, а все следствия являются ее иллюзорной видимостью. Поэтому нельзя эбъявлять вивартаваду и паринаваду двумя видами одной и той же теории саткарьявада, как это делают, например, Д. М. Датта и С. Ч. Чаттерджи в своем «Введении в индийскую философию» (см стр. 223). С. Н. Дасгупта прав, когда указывает на необоснованность подобного мнения (S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, Cambridge, 1932, p. 258).

³¹ См. И. Кант, *Критика чистого разума*, — Сочинения, т. 3, М., 1964, стр. 275—278.

способностей гун; однако здесь не создается чего-либо нового»³².

Разумеется, эта идея количественного постоянства материи является лишь наиболее общим и довольно наивным выражением современного научного закона сохранения материи и энергии; но, пусть в абстрактном виде, эта идея все же была определенной ступенью на пути объективной конкретизации данной истины, когда она носила общефилософский характер, а не стала еще конкретным научным законом. Советский ученый С. Я. Лурье считает, что даже в теориях предшествующих санхье ионийских мыслителей был «впервые в науке сформулирован закон, который мы назовем законом единства и сохранения количества материи. Он, конечно, основывался не на вычислениях и взвешивании, а на первобытном принципе „мировой справедливости”»³³.

Однако, несмотря на ряд сильных сторон учения санхьи о причинно-следственной связи, нельзя не видеть его исторически обусловленной ограниченности. Прежде всего причинно-следственные отношения рассматриваются как тотальные и всеобъясняющие, хотя объективно они являются, как указывал В. И. Ленин, лишь моментом, частицей универсальных связей. Рассматривая мир как ряд последовательных этапов развития перво-материи, при котором каждая последующая ее ступень целиком вбирает в себя предыдущую, санхья стоит тем самым на метафизических позициях теории о «конечной первопричине мира».

Между тем категории причины и следствия не могут объяснить всего многообразия всех связей и взаимоотношений предметов и явлений объективного мира, материи в целом, имеющей свои качественно обособленные формы существования, взаимоотношения между которыми отнюдь не сводятся к механической причинности. При анализе объективной действительности диалектическая логика требует прежде всего выделить качественно обособленную область. Эта область должна представлять собой такую систему взаимодействий, внутри которой каждое условие ее существования является одновременно продуктом ее собственного развития. Причем,

³² S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, p. 254.

³³ С. Я. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, стр. 37.

выделяя качественно обособленные явления объективной реальности, диалектика в то же время указывает на относительный характер их обособленности и самостоятельности — в своем реальном существовании они зависят от всех других взаимодействующих и переплетающихся с ними процессов, каждый из которых самостоятелен в той же мере, в какой и рассматриваемый процесс или явление. Вместе с тем это сложное переплетение различных процессов не представляет собой их хаотического сосуществования или беспорядочности; в нем ясно прослеживается определенная линия поступательного развития материи, при котором низшая форма ее бытия порождает закономерно высшую, а эта последняя не исчерпывает, не впитывает низшую форму целиком в себя. При таком подходе не остается места для «конечных причин» мира, которые, как говорил Ф. Бэкон, бесплодны, подобно девам, посвятившим себя богу. Истинной и конечной причиной всех вещей является, по словам Ф. Энгельса, взаимодействие материи, в котором причинно-следственная связь выступает лишь одним из ее моментов.

Санкхья же пытается все развитие материи объяснить с точки зрения механической причинности, оперируя такими аналогиями, как превращение глины в кувшин, или пряжи в ткань и одежду, или пластинки золота в золотые украшения, или молока в творог: во всех этих случаях, говорит В. Мишра, количество сырья (глины, пряжи, золота) и его существенные качества остаются теми же, что и в полученных из него вещах, — меняется лишь его вид, форма. В интерпретации этих примеров и их проецировании на развитие мира в целом сказывается метафизическая ограниченность санкхьи (как, впрочем, и всей философии того периода), вырывающей два предмета из всей совокупности условий, в которых только и возможно их взаимопревращение.

Еще Гегель показывал, что возникновение какого-либо предмета предполагает три момента: условие (полный круг условий); предмет; деятельность. Материальная причина объясняет лишь часть содержания следствия, вся целостность которого определяется полной совокупностью условий, обстоятельств его существования и развития.

Недаром среди примеров, приводимых санкхьей.

нет таких, как, скажем, развитие семени в растение, представляющее собой не только это семя, но и концентрацию определенных компонентов внешней среды его существования. Ведь только в XIX в. И. М. Сеченов мог сказать, что в определение организма должны быть включены условия его развития. В эпоху же санкхьи не было возможностей для более глубокого и всестороннего рассмотрения причинно-следственных отношений.

Несмотря на эту исторически обусловленную ограниченность в понимании данного вопроса, заслуга санкхьи состоит в том, что она, во-первых, защищала идею объективности причинно-следственных отношений, отстаивая ее против идеалистической трактовки их ведантами, и, во-вторых, выдвинула положение о количественном постоянстве материи, что имело плодотворное влияние на науку. Поэтому нам представляется не совсем удачной оценка категории причинности в санкхье, данная Ф. И. Щербатским: «Для санкхьи... — писал он, — не существует вовсе реальной причинности, никакой причинности в смысле появления нового продукта, никакой творческой причинности»³⁴.

Особенно заметно сильные и слабые стороны методологии санкхьи выступают в ее учении о пракрити как первопричине мира. Существование пракрити доказывалось с помощью теории причинно-следственной связи. Карика 15 говорит: «Имеется общая причина, потому что отдельные объекты конечны; они однородны; для появления следствия необходима причина; между следствием и причиной существует различие; но вместе с тем существует единство универсума».

Комментаторы поясняют эту карикку следующим образом:

1. Все эмпирические объекты конечны и ограничены своей причиной, например кувшин — глиной. Значит, данный в опыте мир должен также в целом иметь свою причину.

2. Несмотря на многообразие объектов, они имеют общие свойства: все они вызывают чувство удовольствия, страдания или безразличия. Эти общие свойства (саттва, раджас и тамас) и образуют три составных компонента первопричины мира — пракрити.

³⁴ Th. Stcherbatsky, *Buddhistlogic*, vol. I, p. 122.

3. Опыт свидетельствует о том, что ничего не появляется без действия какой-либо силы; оно-то и стоит за миром феноменов, будучи его причиной.

4. Развитие состоит в образовании следствия из причины; подобно тому как черепаха выпускает свои конечности, так и видимый мир происходит из первоматерии. Но конечности черепахи не тождественны с ней; точно так же и эмпирический мир отличен от своей причины. И как конечности черепахи говорят о существовании самой черепахи, так и эмпирический мир свидетельствует о своей общей причине.

5. Конечности черепахи, хотя и отличны от черепахи, в то же время связаны с ней, составляют единство с ней. Так и в универсуме все взаимосвязано и зависит от общей причины. Кувшин — модификация глины, он и тождествен с ней и в то же время отличен от нее; это тождество в различии всех объектов доказывает существование объединяющей их и предшествующей им причины.

Ограниченность санкхьи проявляется в ее учении о праkritи как общей причине мира единичных вещей, предшествующей ему логически и исторически. Санкхья отрывает общее от единичного, поскольку она утверждает самостоятельное существование общего до появления его конкретно воспринимаемых модификаций в виде отдельных единичных предметов. Между тем самое общее свойство всех вещей — быть объективной реальностью, т. е. их материальность, — может проявляться только через единичные предметы и только в единичных предметах, а не наряду с ними и не до них, как полагали почти все мыслители древности, считавшие материальной причиной мира или воду (Фалес), или апейрон (Анаксимандр), или огонь (Гераклит), или число (Пифагор), или атом (Демокрит и вайшешики), или четыре элемента (Эмпедокл и чарваки), или материю (Аристотель и санкхья). Однако отрыв общего от единичного и в какой-то мере их противопоставление друг другу свидетельствует не просто об ограниченности древней философии, а представляет собой необходимую ступень в процессе познания человеком природы.

Говоря о роли общего в теории познания, являющейся сокращенным воспроизведением всех существенных этапов истории познания, где «история мысли должна, в общем и целом, совпадать с законами мышления»,

В. И. Ленин указывал: «Значение *общего* противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно etc. etc., но оно только и есть *ступень* к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. *Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте»³⁵.

При характеристике первоматерии санкхья исходит из общих свойств объектов, которые являются ее следствиями, проявлениями и которые обладают как общими со своей причиной качествами, так и отличны от нее. Об этой общности между пракрити, называемой «неразвившееся» (авьяктам), и ее проявлениями, называемыми «развившееся» (вьяктам), а также о различии между ними говорится в кариках 10—11.

Отличие пракрити от ее производных разбирает карика 10: «Развившееся — обусловлено, порождено, неечно, невездесуще, изменчиво, многообразно, зависит от иного, служит признаком к раскрытию». Совершенно прогивоположно этому «неразвившееся» (т. е. пракрити), которая не порождена, ничем не обусловлена, ничему не подчинена и т. д.

Общие черты пракрити (или прадханы) и ее производных даются в карике 11: «Развившееся состоит из трех гун, оно объектно, присуще всему, лишено сознания, неразумно, производяще, активно; такова же и материя».

Характер гун, составляющих пракрити, поясняется в кариках 12—13: «Гуны имеют сущностью радость, страдание и подавленность; целью — освещение, деятельность и сдерживание. Они взаимно подавляют друг друга и сопровождают друг друга».

Гаудапада и Вачаспати Мишра говорят в комментариях, что три гуны взаимно дополняют и сопровождают друг друга, подобно мужскому и женскому началу. «Радость — спутник страдания, страдание — дополнение радости. Их обоих сопровождает подавленность» (Гаудапада). Ласковая и красивая жена, поясняет он далее, является для мужа источником радости и удовольствия, для других жен — источником несчастья и страданий, и она безразлична для женщин беспутных. Другой пример: царь, защищающий своих подданных и наказываю-

³⁵ В. И. Ленин, *Философские тетради*, — Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 252.

щий несправедливых, служит причиной счастья одних, горя — других и оставляет равнодушными жителей соседних государств. Любая деятельность сопровождается добрыми, злыми и нейтральными последствиями. То же относится к явлениям природы; например, тучи, закрывшие небо, вызывают самые противоречивые результаты: дождь, пролившийся из них, приносит счастье земледельцу, но тучи приводят в печаль любовника, спешащего на свидание, и безразличны для горожанина.

Эти примеры — фактически единственное основание для доказательства трехсоставной природы материи, характер которой выводится из эмоциональной природы данных человеку в опыте вещей³⁶. В качестве материальной причины этих вещей пракрити должна состоять из того, что общо им всем, ибо следствие в санкхье однородно со своей причиной. Качества всех объектов своятся к трем характеристикам: радости (удовольствию), печали (страданию) и безразличию (равнодушию) в соответствии с их значением для человека и его отношением к ним. Таким образом, этическая мотивация служит главным критерием при определении существенных свойств как единичных вещей, так и лежащей в их основе субстанции — пракрити. На этический или психологический характер концепции гун в санкхье указывает ряд авторов, например А. Б. Кит³⁷ и С. Радхакришнан³⁸.

Конечно, подобного рода этическая мотивация объективных процессов не может считаться убедительной аргументацией при философском анализе; эта мотивация свидетельствует о наивной во многом методологии санкхьи, о слабости ее позиций. Вместе с тем необходимо отметить, что этическое обоснование природы универсума, т. е. перенесение явлений человеческой жизни на объективный мир, явлений микрокосмоса на макрокосмос несколько не говорит о «неполноценности» или спиритуальности санкхьи и вообще индийской философии, ибо подобная методология присуща всей древней философии, в том числе и античной. Например, учение

³⁶ А. Б. Кит не совсем прав, когда утверждает, что в «санкхье не дается никаких доказательств в пользу существования гун» (А. В. Keith, *The samkhya system*, Calcutta, 1924, p. 85).

³⁷ Ibid.

³⁸ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 231.

Гераклита о постоянном движении, изменении мира через переход одной противоположности в другую («огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня» и т. д.) является не чем иным, как распространением законов жизни человеческого общества на весь мир. Или возьмем теорию Демокрита о движении атомов; он сравнивает его с беспорядочной сутолокой толпы на площади, где сильнейшие оттесняют слабейших и пробивают себе дорогу, — точно таково же и взаимодействие между атомами³⁹. В этих примерах зафиксирован самоочевидный для древних мыслителей факт органического единства человека и природы, частью которой он является, факт единства закономерностей микрокосмоса и макрокосмоса; а поскольку наиболее доступным объектом для наблюдения были человек и общество, то свойственные им закономерности без колебания переносились на все мироздание. Этот прием проецирования явлений человеческой жизни на универсум, или антропоморфная аналогия, был характерен почти для всей древней философии.

Функции трех гун раскрываются в карике 13: «Саттва считается легким и освещающим началом, раджас — побуждающим и подвижным, тамас — тяжелым и сдерживающим. Они действуют ради одной цели, как лампа». Вачаспати Мишра поясняет: «Саттва есть причина возникновения производных. Благодаря ей огонь стремится вверх, а также происходит горизонтальное движение, например движение ветра. Освещающим началом она названа потому, что внутренние органы чувств просвещают, т. е. дают познание. Саттва и тамас сами по себе не деятельны и потому не способны к осуществлению своих функций; к деятельности они побуждаются раджасом... Почему же они не нейтрализуют друг друга? Как фитиль и масло, каждый в отдельности сопротивляется огню, но, соединившись вместе, делают свое дело, т. е. освещают, так и саттва, раджас и тамас, хотя и противодействуют друг другу, соединяясь, делают свое дело».

Гунам принадлежит важная, может быть, даже решающая роль в развитии пракрити. Хотя три гуны встре-

³⁹ См. С. Я. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, стр. 130—131.

чаются и в других философских системах, ни в одной из них «кроме санхьи они не имеют такого существенного значения», как справедливо отмечает Р. Гарбе⁴⁰.

Прежде всего следует подчеркнуть, что гуны являются не просто абстрактными качествами, свойствами, а составными вещественными компонентами пракрити — подобно веревкам в канате, учит санхья (слово «гуна» наряду с «качеством» имеет значение и «веревка»). О том, что гуны имеют вещественный характер, говорит, например, приводившаяся нами карика 8, из которой следует, что пракрити, состоящая из гун, является тонким, сублильным образованием.

Гуны как материальные элементы упоминаются еще в Упанишадах. В Чхандогья Упанишаде (VI, 4, 1) все в мире объявляется связанным с тремя элементами — краснотой огня, белизной воды и чернотой земли. В другом месте Чхандогья Упанишады (VI, 5, 1—4) говорится: «Съеденная пища распадается на три части: ее грубейшие части становятся лицом, средние — телом, тончайшие части — умом. Выпитая вода распадается на три части: ее грубейшая часть превращается в мочу, средняя — в кровь, тончайшая часть — в дыхание. Усвоенное тепло распадается на три части: его грубейшая часть делается костью, средняя — мышцами и тончайшая — речью. Таким образом, ум состоит из пищи, дыхание — из воды, а речь — из тепла (огня)».

В учениях последующих периодов гуны приобретают более абстрактный характер, не связанный с каким-либо конкретным чувственным веществом, но и не теряющим своей вещественности. Некоторые ученые (А. Б. Кит⁴¹, С. Н. Дасгупта⁴², Ф. И. Щербатской⁴³) пишут, что категорию гун в философских учениях древней Индии можно трактовать как мельчайшие инфратомные частицы сознания (саттва), энергии (раджас) и массы, или инерции (тамас). Но, на наш взгляд, классическая санхья не дает оснований для такой модернизированной интерпретации гун.

Развитие пракрити и все ее продукты обусловлены

⁴⁰ R. Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, S. 273.

⁴¹ A. B. Keith, *The Samkhya system*, p. 85.

⁴² S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, p. 244.

⁴³ Ф. И. Щербатской, *Научные достижения древней Индии*, Л., 1924, стр. 12.

определенным взаимодействием этих трех противоборствующих друг с другом компонентов, входящих в различных пропорциях во все существующее: «Авьякта проявляется через три гуны путем их смешения и изменения, подобно воде» (карика 18). Комментарий В. Мишры поясняет: «Подобно тому как вода, ниспавшая из облака, имеет один вкус, а достигая земли, изменяется так, что принимает вкус плодов кокосовой пальмы, винного дерева и т. п. и становится сладкой, горькой, кислой, острой, вяжущей и т. д., точно так же и отдельные гуны, вступая в явления, проходят различные модификации».

Санкхья утверждает, что для успешного развития материи необходимо наличие в качестве ее составляющих именно трех (не больше и не меньше) элементов. Удачное объяснение тройственной природы материи дает М. Хирьянна. Если будет постулирована только одна гуна, говорит он, то она не сможет объяснить всего многообразия мира; если две — то они будут или взаимно уравновешиваться, не приводя, таким образом, к развитию, или же одна из них одержит верх над другой, обусловив односторонне направленное изменение. Три гуны являются как раз тем минимальным числом, которое обеспечивает и развитие материи и объясняет ее многообразие⁴⁴.

Учение санкхьи о противоборствующих гунах, с помощью которых делается попытка объяснить самодвижение, саморазвитие материи, — одно из величайших завоеваний индийской философии. Конечно, нельзя считать, что санкхья успешно решает проблему самодвижения материи — впервые в истории философии она была правильно поставлена и решена на научной основе только диалектическим материализмом. Три гуны санкхьи так же далеки от научного понятия «единства и борьбы противоположностей», как, например, категории вражды и любви Эмпедокла. Но в учении о гунах санкхьи заключена гениальная догадка о том, что источник движения материи следует искать в самой материи, которая представляет собой единство противоречивых начал.

Гегель говорил по этому поводу: «Замечательно, что наблюдающее сознание индусов обратило внимание на

⁴⁴ М. Hiriyanна, *Outlines of Indian philosophy*, p. 272.

то, что истинное в себе и для себя содержит три определения и понятие идеи завершается в трех моментах.. Важное различие между пониманием санкхьи и нашим состоит в том, что третье начало, согласно санкхье, не есть возвращение в первое, как это требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением»⁴⁵. Если отбросить идеалистическую фразеологию Гегеля, то можно отчасти согласиться с такой его оценкой роли трех гун. Но вряд ли можно принять его характеристику идеи трех гун, данную в другом месте, когда он полагает, что «санкхья понимает это отношение (между тремя гунами. — Н. А.) весьма поверхностно»⁴⁶.

Для уровня развития философской мысли Индии той эпохи учение санкхьи о трех гунах было далеко не поверхностным и не примитивным пониманием источника движения материи. Благодаря идее трех гун санкхья смогла соединить в пракрити сразу два принципа — действующую и материальную причины мира. Вспомним, что у выдающегося представителя древнегреческой философии Аристотеля материя пассивна; источником же движения является форма (энтелехия), трансцендентная материи.

Трудно поэтому согласиться с теми учеными, которые считают, что в санкхье материальная причина входит в следствие, а действующая — привносится, привходит извне.

О том, что в санкхье нет разрыва между материальной и действующей причиной, а пракрити является их единством, свидетельствует и характеристика этой причины в карике 11, в которой она называется «прасавадхарми», т. е. «производящей». Да и само слово «пракрити», как утверждает Б. Хейманн, — синоним «прасавадхарми», т. е. пракрити означает категорию, «имеющую имманентное качество продуктивного созитания»⁴⁷.

Если бы санкхья была до конца последовательной

⁴⁵ Гегель, *Лекции по истории философии*, — Сочинения, т. IX, кн. 1, М., 1932, стр. 122—123.

⁴⁶ Там же, стр. 126.

⁴⁷ В. Heimann, *The significance of prefixes in sanscrit philosophical terminology*, London, 1951, p. 25.

и не упоминала дух (пурушу) в качестве цели развития пракрити, то ее можно было бы сравнить со спинозовской единой всеохватывающей субстанцией, являющейся «причиной самой себя» (causa sui) и не нуждающейся ни в каком внешнем принципе для своего бытия. Известное основание для такого сравнения дает и комментарий Гаудапады к карике 27, в котором он, спрашивая, чем обусловлено многообразие и разнородность объектов и органов чувств, отвечает, что оно вызвано «не богом, не ахамкарой, не буддхи, не прадханой и не пассивной душой, а проистекает из имманентной (свабхава) гунам способности к изменениям, модификациям» (athaitan-pānātvaṃ peśvareṇa nāhaṃkāreṇa, nabuddhyā, napradhāneṇa, napuruṣeṇa svabhāvāt kṛtaguṇaparīṅāmeti), подобно тому как у коровы выделяется молоко. Употребление термина «свабхава» еще в нескольких местах дало основание Е. Г. Джонстону высказать предположение, что теория гун классической санкхьи сложилась под влиянием материалистического учения свабхававада⁴⁸. М. Хириянна также отмечает, что санкхья имеет много общего со свабхававадой⁴⁹.

Таким образом, характер материи (пракрити) в санкхье очевиден: она представляет собой особо тонкую, а потому не воспринимаемую органами чувств субстанцию, состоящую из троякого рода противоречивых компонентов (гун), взаимодействие которых приводит к образованию продуктов развития материи; активность, творческое начало имманентны пракрити и гунам.

Признавая за материей присущую ей способность к движению, к активности, санкхья тем самым делает значительный шаг вперед в развитии философской и научной мысли древней и средневековой Индии, оставляя позади себя даже такие выдающиеся системы, как ньяя и вайшешика: ведь последние не наделяли атомы движением, его источником они объявляли адришту, или карму, а позже бога. В санкхье же пракрити обладает свойством спонтанного развития и не нуждается ни в каком внешнем деятеле.

М. Хириянна считает, что пракрити даже в латентном состоянии, в состоянии диссолюции, сохраняет свой

⁴⁸ Е. Н. Johnston, *Early samkhya*, London, 1937, p. 67.

⁴⁹ М. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 280.

динамический характер; только в этом случае она производит не различные формы, а воспроизводит самое себя, «так что вечное движение есть основной постулат этой системы, когда речь идет о физическом мире. Это заключение базируется на убеждении, что если пракрити на каком-либо этапе перестанет быть динамичной, то невозможно будет объяснить вторичное появление движения в ней»⁵⁰. Напомним, что ньяя и вайшешика допускают состояние неподвижности, стабильности объективной реальности.

Более того, есть все основания утверждать, что не только движение, но даже пространство и время признаются в санкхье аспектами, свойствами материи, не существующими независимо от нее (ньяя-вайшешика учит, что эти категории — самостоятельные субстанции). Вачаспати Мишра в комментарии к карике 33 прямо выступает против учения вайшешиков о времени как особой сущности, отличной от материи: ведь о времени мы узнаем, говорит он, по движению небесных светил (упади), которые и служат причинами различия между тремя временами — прошедшим, настоящим и будущим. Следовательно, заключает В. Мишра, мы не нуждаемся в особой субстанции времени, а поэтому санкхья и не признает таковой.

Гаудапада в комментарии к карике 61 также говорит, что время включается в пракрити, является ее неотъемлемым свойством. «Поскольку материя (прадхана) — источник всего, она есть также причина и времени» (*sarvakartṛtvāt kālasūyāpi pradhānateva kāḡaḡam*).

Непредубежденные исследователи не могли не отметить этого выдающегося положения санкхьи — признание ею объективности пространства и времени, являющихся свойствами материи. «Взгляды системы санкхьи на время и пространство прямо вытекают из основных положения этой системы. Вечная, первичная материя имеет две принадлежности: время и пространство. Как и сама материя, эти принадлежности всеобъемлющи и вечны»⁵¹, — говорил Щербатской. Такого же мнения придерживался и Р. Гарбе: «Пространство и время — два

⁵⁰ Ibid., pp. 272—273.

⁵¹ Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, ч. II, СПб., 1909, стр. 55.

существенных качества единой материи. Санкхья в этом вопросе занимает гораздо более высокую философскую позицию, чем веданта, выводящая пространство из атмана... и чем философия вайшешика-ньяя, считающая время и пространство самостоятельными, хотя и вечными субстанциями»⁵².

Учение санкхьи о времени и пространстве как аспектах, свойствах материи М. Хириянна называет «весьма примечательной чертой этой системы; санкхья, в отличие от большинства философских теорий, в том числе — многих современных западных теорий, не помещает материю в пространстве и времени, а рассматривает эту исходную физическую субстанцию как включающую их в себя и объясняющую их»⁵³.

Рассуждения санкхьи о материи свидетельствуют о довольно высоком для той исторической эпохи уровне развития философского мышления: пракрити представляет собой не какой-нибудь один из чувственно воспринимаемых видов материи (вода, огонь, воздух, земля или совокупность этих элементов) и не какое-либо одно из ее свойств или аспектов (количественный, временной или пространственный), а включает в себя все эти аспекты и свойства материи, которые объявляются санкхьей всего лишь сторонами единой и всеохватывающей субстанции. В то же время понятие пракрити санкхья не отрывает от представлений о вещественности — только эта вещественность имеет особо тонкий, subtilный характер, в силу чего не может непосредственно воздействовать на органы чувств; однако из-за этого материя не перестает быть объективной реальностью.

Каким же образом из этой материи образуется эмпирический мир, единичные предметы? Ответ на этот вопрос дает учение санкхьи о развитии пракрити.

Учение санкхьи о развитии пракрити

Последовательность продуктов эволюции пракрити и их функции описываются в кариках 22—41 и 53—54.

Первый продукт эволюции — буддхи («интеллект»), или махат («великий»), определяется в карике 23: «Буд-

⁵² R. Garbe, *Die Samkhya Philosophy*, S. 347.

⁵³ M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, pp. 270—271.

дхи есть решение (установление, определение — адхьявасая) ⁵⁴. Его качествами под воздействием саттвы являются добродетель (дхарма), знание (джняна), свобода от мирских страстей (вайрагья) и могущество (айшварья); под влиянием тамас его качества противоположны этому».

С. Н. Дасгупта говорит, что буддхи в потенции заключает интеллекты всех индивидов. С. Мукерджи указывает, что буддхи — первый продукт эволюции, ибо «он обладает наиболее общим характером, а эволюция, как известно, состоит в переходе от простого к сложному, от общего к частному, от недифференцированного к дифференцированному. Чистый интеллект в своем космическом виде обнимает все индивидуальные интеллекты; разница между ними та, что если последние соотносятся с субъектами, то первый не имеет такового соотношения, поскольку для него еще нет объектов восприятия» ⁵⁵.

С. Радхакришнан пишет, что буддхи и махат — эти два названия первого этапа эволюции пракрити — характеризуют его с различных сторон. Если махат подчеркивает космологический аспект сознания, то его синоним — психологический дубликат буддхи соотносится с каждым индивидом. В санхье ударение делается на психологическом аспекте этого первого этапа эволюции пракрити. Буддхи рассматривается в качестве субтильной субстанции всех умственных процессов. Буддхи представляет собой такую способность, с помощью которой мы различаем объекты и воспринимаем их такими, каковы они есть; функция буддхи — в выяснении и принятии решения ⁵⁶.

В книге Чаттерджи и Датта говорится: «С точки зрения космоса этот продукт (имеется в виду махат. — Н. А.) служит великим зародышем огромного мира объектов и потому называется «махат», т. е. великое единство. С точки зрения психологии, будучи принадлежностью индивида, он называется «буддхи», т. е. интел-

⁵⁴ Трудно дать адекватный перевод термина «адхьявасая». Кольбрук и Вильсон переводят его словом «ascertainment», Дейссен — «Feststellung», Баннерджи — «determination», Гарбе — «Entscheidung». Мы следуем, в основном, переводу Гарбе.

⁵⁵ «History of philosophy: Eastern and Western», vol. I, p. 250.

⁵⁶ См. С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 234—235.

лект. Перед интеллектом стоит задача выяснения и решения. Благодаря интеллекту осознается различие между субъектом и другими объектами и принимается решение относительно вещей»⁵⁷. Примерно в том же духе трактуется буддхи и махат и другими индологами.

Второй этап эволюции пракрити, этап, развившийся из буддхи, называется «ахамкара», о которой в карике 24 говорится: «Ахамкара есть чувство «Я», самоутверждение (abhimāna). Из нее происходит двойное развитие: ряд одиннадцати органов чувств и ряд пяти рудиментарных (субтильных — tanmātra) элементов». Нараяна поясняет: ахамкара — это мнение, сознание, что «я знаю», «я делаю», «это служит моим целям», «этим я обладаю» и т. д. Далее описывается образование из ахамкары одиннадцати органов чувств и пяти субтильных элементов, которые перечислялись выше.

Особое положение среди органов занимает ум (манас), который обладает свойствами как органов восприятия, так и органов действия; он синтезирует данные чувств и в то же время является органом чувств, поскольку он однороден с ними. Многообразие чувств и разнообразие внешних объектов обусловлены модификациями гун (карিকা 27).

Буддхи, ахамкара и манас составляют три внутренних чувства (или органа), а пять органов восприятия (глаза, уши, нос, язык и кожа) и пять органов действия (язык, руки, ноги, органы выделения и размножения) образуют внешние чувства, которые доставляют знание трем внутренним чувствам и исполняют их волю (каррики 29—33).

Другой ряд, развившийся из ахамкары, — пять субтильных элементов (танматры). Они представляют собой зародыши вещественных элементов — эфира, воздуха, огня, воды и земли. Субтильными они именуются потому, что они не воспринимаются органами чувств, ибо танматры есть неразличенные, неоформившиеся сущности (tanmātrāṇyaviśeṣās) в отличие от образовавшихся из них пяти вещественных элементов, которые называются «имеющий различения» (viśeṣās) (см. карикку 38).

⁵⁷ С. Ч. Чаттерджи и Д. М. Датта, *Введение в индийскую философию*, М., 1955, стр. 232.

Субтильные элементы — это невоспринимаемая основа вещественных элементов, что-то вроде атомов. Этимология слова «танматра» происходит от двух корней: tad (это) + mātra (только), т. е. обладающий только одним качеством. Г. Вильсон сравнивает танматры с элементами элементов Эмпедокла.

Танматры являются в потенции носителями качеств вещественных элементов. В. Мишра в комментарии к карике 22 следующим образом объясняет появление пяти вещественных элементов. Из танматры звука появляется эфир, характеризующийся качеством звука; из ее соединения с танматрой осязания — воздух, обладающий качествами как звука, так и осязания. Из комбинации танматр звука и осязания с танматрой цвета возникает огонь, характеризующийся свойствами звука, осязания и цвета. Сочетание этих трех танматр с танматрой вкуса дает воду, имеющую свойства звука, осязания, цвета и вкуса. Наконец из смешения этих четырех танматр с танматрой запаха образуется земля, обладающая всеми пятью качествами — звуком, осязанием, цветом, вкусом и запахом. Причем в каждом вещественном элементе преобладает качество одной из танматр, придающее ему свою особенность: в эфире — звук, в воздухе — осязание, в огне — цвет, в воде — вкус и в земле — запах.

П. Дейссен приводит интересные данные о различных теориях образования вещественных элементов из субтильных, о которых говорится еще в Упанишадах.

1. Теория смешения. В Чхандогья Упанишаде (I, 16; VI, 3) элементы огонь, вода и земля не являются чистыми огнем, водой и землей, а образуются из смеси каждого элемента с двумя другими.

2. Теория аккумуляции. В Тайтирия Упанишаде (II, 1) говорится, что из атмана происходит эфир, из эфира — воздух, из воздуха — огонь, из огня — вода, из воды — земля. Здесь каждый элемент обладает качествами всех предшествовавших ему элементов.

3. Теория дифференциации. О ней упоминается реже, чем о предыдущих двух; здесь танматры выполняют функции носителей звука, осязания, цвета, вкуса⁵⁸.

Из этих пяти вещественных элементов образуется весь

⁵⁸ P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd I, Abt. 3, S. 446—447.

воспринимаемый мир, как органический, так и неорганический. Этот мир делится на три группы: мир богов, мир живых и неживых созданий и мир человека. «Божественные создания бывают восьми видов, живые и неживые создания — пяти видов, человек — один в своей группе. Таков вкратце мир, составленный из вещественных элементов», — говорит карика 53.

Комментаторы разъясняют, что восемь видов божественных созданий включают в себя индусских богов Брахму, Праджапати, Сому, Индру, Гандгарву, Якшу, Ракшасу и Пайшачу. Живые и неживые творения пяти видов состоят из диких животных, домашних животных, птиц, пресмыкающихся и неподвижных существ (растения и камни). Что же касается человека, то он представляет собой один класс, ибо подразделения на касты не стоит принимать во внимание, поскольку все люди обладают одинаковой телесной структурой, говорит Вачаспати Мишра.

О божественных творениях и живых и неживых созданиях в санхье больше ничего не сообщается, основное внимание она уделяет человеку.

Он состоит из следующих основных частей: субтильных элементов, одиннадцати органов (воспринимающих, исполнительных и манаса), а также из ахамкары и буддхи. Эти десять внешних и три внутренних органа составляют материальный субстрат эмпирического индивида, его, так сказать, материальную душу — лингам, о которой в карике 40 говорится: «Лингам — первичный, не связанный, вечный и состоящий из буддхи и других элементов, подвержен переселению (saṃsāraṭi), свободен от удовольствий, хотя и предрасположен к ним».

Из комментариев Гаудапады и В. Мишры следует, что лингам может переселяться как в неорганические тела, так и в растения, животных, человеческие и божественные создания в соответствии со степенью добродетельности в предшествовавшей жизни человека. Лингам во чреве матери обрастает вещественной оболочкой из семени и крови родителей и развивается далее благодаря пище, которую он получает от матери, т. е. третья часть индивида образуется из вещественных элементов. Когда лингам покидает телесную оболочку, полученную от родителей, последняя распадается и превращается снова в вещественные элементы: землю, воду, огонь, воз-

дух и эфир (см. комментарий Гаудапады к карике 39). Перевоплощение лингама из одной телесной оболочки в другую происходит вплоть до очередной реэволюции, т. е. возвращения всего развившегося из пракрити обратно в пракрити, когда составные компоненты лингама растворяются в пракрити (см. комментарий В. Мишра к карике 40).

Лингам, представляющий собой не что иное, как духовный, психический аппарат индивида, самостоятельно-го существования не имеет, а обязательно пребывает в телесной оболочке: «Как нет картины без полотна, тени без столба, так и лингам не может существовать, не пребывая в вещественных объектах» (карика 41).

Таковы основные положения учения санкхьи об этапах, продуктах развития материи и выполняемых ими функциях. Необычность этого учения и его своеобразие по сравнению с современными ему западными теориями развития породили столько противоречивых оценок его в литературе, что Г. Циммер не без основания назвал эту часть философии санкхьи «загадкой сфинкса»⁵⁹.

Гегель, например, схему развития материи в санкхье считал вообще лишенной какого бы то ни было рационального содержания, называл ее «несистематическим и нестроумным способом перечисления»⁶⁰. Однако большинство исследователей пытаются как-то объяснить эту схему.

В буржуазной литературе наиболее распространена так называемая психологическая интерпретация эволюции пракрити, в соответствии с которой различные этапы развития пракрити представляют собой как бы отражение стадий пробуждающегося сознания — от абсолютного отсутствия какой бы то ни было мысли ко все более наполняющемуся конкретным содержанием сознанию бодрствующего состояния человека.

Одним из первых такую трактовку выдвинул С. Ч. Баннерджи: «Первый продукт эволюции — буддхи — есть чистое сознание; он может быть сравним с первыми проблесками мышления у ребенка, только начинающего воспринимать, восприятия которого еще крайне смутны и неоформлены, неопределенны и неразличен-

⁵⁹ Н. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, 1951, p. 331.

⁶⁰ Гегель, *Лекции по истории философии*, — Сочинения, т. IX, кв. 1, стр. 120.

ны. Это ступень бескачественного чувствования, она может быть названа просто чувствованием или постижением. Однако сознание неуклонно обогащается и появляется второй продукт эволюции — ахамкара (самосознание). Здесь перцепция еще крайне смутна, но она приобрела уже один атрибут — неопределенное сознание „Я“. Эту стадию можно назвать „Я воспринимаю“. Далее в процессе эволюции появляются танматры — зародыши элементов, субтильные сущности всего оформленного существования; они могут быть определены как нечто. За ними появляются ощущения... Нечто превращается в объекты, вещи. И, наконец, развиваются пять вещественных форм бытия — элементы земли, воды, огня, воздуха и эфира, различные комбинации которых образуют все оформленное бытие, все бесконечное разнообразие мира...»⁶¹.

С. Радхакришнан пишет, что «трудно понять точное значение этапов эволюции санкхьи, и мы не находим какого-либо удовлетворительного их объяснения. Принципы санкхьи не могут быть логически дедуцированы из пракрити, и похоже на то, что они определены в качестве ее продуктов в силу ряда исторических моментов»⁶². В целом С. Радхакришнан дает психологическое истолкование развитию пракрити, воспроизводящее в общем интерпретацию С. Ч. Баннерджи.

Если С. Радхакришнан допускает психологическое истолкование эволюции пракрити с некоторыми оговорками, то Г. Циммер признает его без всяких колебаний. Он утверждает, что основной вклад санкхьи и йоги в индийскую философию заключается в их последовательно психологической интерпретации бытия. Анализ как микрокосмоса, так и всего круга человеческих проблем представлен в форме протонаучного психологического функционализма. По Г. Циммеру, примитивное мифическое представление о развитии универсума из космической воды и космического яйца переосмыслено в санкхье в понятие об этапах развития человеческого сознания. Из первичного состояния самопогружения в свои мысли, или, как он его называет, инволюции, которая

⁶¹ S. C. Bannerji, *Sankhya philosophy*, Calcutta, 1898, pp. XXXIII—XXXIV.

⁶² С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 241—242.

практически сводится к полной неподвижности и напоминает небытие, возникает якобы состояние интуитивного внутреннего знания (буддхи). Оно предшествует понятию, идее, представлению «Я», самосознанию (ахамкара); далее через ум (манас) сознание переходит к опыту, восприятию объективного мира и воздействию на него через внешние органы чувств. «Таким образом, — пишет Г. Циммер, — космогонический процесс рассматривается в санкхье с позиций психологического опыта как *развертывание воспринимаемого мира из внутреннего всевоспринимающего центра* (курсив наш. — Н. А.) Наивный миф сразу делается осмысленно структурированным: мир развивается из неподвижного состояния внутреннего погружения мысли, иными словами, интроспекция (самоанализ) оказывается ключом к загадке сфинкса»⁶³.

Аналогичную оценку эволюции пракрити предлагают и многие другие буржуазные авторы, например П. Т. Раджу⁶⁴, Д. Н. Моханти⁶⁵ и др.

Значение подобной оценки, наиболее четко выраженной, пожалуй, Г. Циммером, состоит в том, чтобы представить мир как развертывание из неподвижного состояния в себя погруженной мысли.

Но для этого мысль или дух должны предшествовать миру, чего нет в санкхье. И с данным фактом вынуждены считаться некоторые ученые. Поэтому С. Радхакришнан признает, что если санкхья не примет духовного начала в качестве высшей реальности, то подобная психологическая трактовка не может найти в этой системе категорического подтверждения: единственной позицией, с которой концепция о развитии махат из пракрити делается понятной, говорит С. Радхакришнан, является точка зрения веданты, где имеется верховный Брахман, стоящий как над субъектом, так и над объектом⁶⁶.

Наличие же в санкхье именно такого представления об эволюции, когда его исходным пунктом служит прак-

⁶³ Н. Zimmer, *Philosophies of India*, p. 331.

⁶⁴ P. T. Raju, *The concept of spiritual in Indian thought*, — «Philosophy East and West», Honolulu, October 1954.

⁶⁵ J. N. Mohanty, *Phenomenology in Indian philosophy*, — «Proceedings of the XIth International congress of philosophy», vol. XIII, Amsterdam, 1953.

⁶⁶ См. С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 243.

рити, материя, С. Радхакришнан объясняет тем, что санхья часть идей заимствует из Упанишад⁶⁷. В этом с ним соглашается и М. Хириянна, для которого также единственный путь к объяснению учения санхьи о развитии заключается в том, чтобы принять космического пуршу и рассматривать весь процесс эволюции в качестве идеализированного его представления, что приводит к психологической трактовке онтологических принципов⁶⁸.

Иными словами, объяснение всех упомянутых выше авторов приобретает смысл только при допущении предпосылки, которая в корне противоречит основным принципам санхьи; поэтому это объяснение, мягко говоря, расходится с фактами. К этим ученым применима критика Л. Фейербахом идеалистического отождествления законов объективной реальности с законами мышления: «Идеалист и в природе усматривал жизнь и разум, но как свою собственную жизнь, как свой собственный разум; то, что он усматривал в природе, он сам же в нее вкладывал; поэтому то, что он доставлял природе, он вновь обратно присваивал себе: природа есть объективированное Я, есть дух, который созерцается, как нечто вне себя созерцаемое. Поэтому и идеализм был уже тождеством субъекта и объекта, духа и природы, но при этом так, что природа в этом единстве имела лишь смысл объекта, чего-то положенного духом... Идеалист говорил природе: ты мое alter «его», мое другое Я, но он подчеркивал только Я, так что смысл его речи был таков: ты — проявление, отблеск меня самого...»⁶⁹.

Другие ученые, например М. Мюллер⁷⁰, понимают, что чисто психологическая трактовка процесса эволюции праkritи приводит к субъективизму, поэтому они заявляют, что буддхи и ахамкара выполняют как психологические, так и космологические функции. Но и эта точка зрения не объясняет последовательности этапов развития материи в санхье.

От изложенных выше точек зрения немногим отличается и трактовка этого вопроса С. Мукерджи, которая

⁶⁷ Там же, стр. 244.

⁶⁸ См. М. Hirianna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 287.

⁶⁹ Л. Фейербах, *Избранные философские произведения*, т. 1, М., 1955, стр. 81—82.

⁷⁰ М. Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, М., 1901, стр. 214—217.

исходит из неразрывной связи субъекта и объекта, что напоминает «принципиальную координацию» Авенариуса. С. Муерджи пишет: «Предшествование субъективных категорий (махат и ахамкара) объективным (субтильным и вещественным элементам) в эволюционном процессе обусловлено, по всей видимости, логической необходимостью. Субъективные категории имеют объективную соотнесенность, для чего необходимы объекты. Мир состоит из обоих этих рядов — субъективного и объективного»⁷¹.

Наконец К. С. Ч. Мурти предпочитает вообще не давать никакого истолкования теории развития пракрити, поскольку санкхья, по его словам, «не приводит ни одного довода в пользу излагаемой ею последовательности эволюции... Лишь Виджняна Бхикшу изо всех сил пытается доказать, что такая последовательность эволюции должна быть принята как санкционированная священными книгами»⁷².

Само по себе это наблюдение К. С. Ч. Мурти справедливо и не вызывает возражений; но вряд ли можно согласиться с ним, когда он фактически отказывается от того, чтобы понять смысл этапов развития материи в санкхье.

Большой вклад в научную интерпретацию индийской философии, в том числе и системы санкхья, внес крупнейший марксистский исследователь Индии Д. П. Чаттопадхьяя. Касаясь в своей последней работе учения санкхьи об этапах развития пракрити, он признает, что современный исследователь действительно сталкивается здесь с целым рядом трудностей: «Для нашего современника нелегко отчетливо понять все те последовательные стадии эволюции мира, которые философы санкхьи представляют в такой своеобразной манере. Особенно странным выглядит то, почему ахамкара, которая обычно означает самосознание, чувство «Я», занимает такое положение в этой схеме эволюции»⁷³. Однако в отличие, скажем, от К. С. Ч. Мурти, Д. П. Чаттопадхьяя не уходит от объяснения этой эволюции; он решительно

⁷¹ «History of philosophy: Eastern and Western», vol. I, p. 251.

⁷² К. С. Ч. Мурти, *Evolution of philosophy in India*, p. 135.

⁷³ Д. П. Чаттопадхьяя, *Indian philosophy*, New Delhi, 1964, p. 110.

призывает не игнорировать «принципиального значения трактовки санкхьей процесса развития материи»⁷⁴.

Содержание и главный смысл учения санкхьи об этапах развития пракрити Д. П. Чаттопадхьяя видит в том, что исходным пунктом и основой этого развития является материя: «Решающее значение в этой эволюции имеет концепция материи, находящейся в вечном движении... Особенно следует подчеркнуть то, что в понимании санкхьи сама эта материя обладает возможностью движения, заключенной в раджае, и даже возможностью сознания, заключенной в саттве. Подобно пяти вещественным элементам, или махабхутам, буддхи, ахамкара и манас — короче, все психическое — также считались появившимися только из первоматерии и не из чего-либо иного... С этой точки зрения санкхья близка к материалистической философии»⁷⁵.

Полностью соглашаясь с Д. П. Чаттопадхьяя в оценке учения санкхьи об этапах эволюции пракрити как материалистического в своей основе, мы думаем, однако, что одной констатации этого факта недостаточно для объяснения самой последовательности этих этапов. Поэтому в развитие тезиса Д. П. Чаттопадхьяя хотелось бы выдвинуть следующие соображения.

В этой связи необходимо вернуться к специфике постановки и решения в индийской философии раннего средневековья основного вопроса философии — вопроса об отношении сознания к материи.

Если взять ведущие системы философии рассматриваемой эпохи, можно заметить, что каждая школа давала тот или иной ответ на вопрос о месте человека во вселенной и о его сущности. При этом представители всех направлений, как материалистических, так и идеалистических, соглашались в том, что тело человека представляет собой временное, смертное образование, состоящее из вещественных компонентов. Расхождения начинались с того момента, когда дело доходило до определения существа психических, духовных функций индивида, высшим проявлением которых все признавали сознание, и их отношения к телу, веществу. Иными словами, названный выше вопрос сводился в конечном счете к вопросу о соотношении тела и мышления, или ма-

⁷⁴ Ibid., p. 111.

⁷⁵ Ibid.

терии и сознания, духа, т. е. к основному вопросу философии. (Разумеется, каждое учение главный упор делало на одном из аспектов этой проблемы — гносеологическом, онтологическом или этическом).

Отношение мыслительных, или духовных, процессов к материальным, происхождение сознания, его структура и функционирование — все это находилось в центре внимания санкхьи, на все эти вопросы она пыталась дать ответ.

Поскольку субстанцией мира, его основой эта система признавала материю, то ясно, что в ней не могло быть места для духовной субстанции, производящей мыслительный аппарат, — он мог развиваться только из пракрити. Но санкхью не удовлетворяло, по-видимому, и объяснение происхождения сознания чарваками, считавшими его непосредственным продуктом определенной комбинации вещественных элементов, — несмотря на материалистический характер этого объяснения, оно было наивным, поскольку в нем не учитывалась качественная специфика сознания и духовных явлений вообще, не сводимых непосредственно к материи, веществу и из него непосредственно не выводимых. Поэтому в санкхье буддхи и ахамкара, представляющие собой носителей высших духовных или мыслительных способностей индивида, а также органы чувств вместе с центральным из них — умом (манас), образующие основу психического аппарата человека — лингам, появляются из пракрити до вещественных элементов, а не в результате их комбинации. Р. Гарбе даже считает, что «внутренние органы, согласно философии санкхьи, выполняют в живом организме точно такую же функцию, какую современная наука отводит нервной системе»⁷⁶.

Ф. И. Щербатской прямо указывает на материалистический по существу характер решения санкхьей вопроса о появлении сознания: «...в санкхье и зависимых от нее школах все духовные (психические) явления объясняются материалистически — они возникают из материальной субстанции»⁷⁷. Некоторые буржуазные ученые, например У. Г. Опп, также отмечают материалистический характер понимания санкхьей сознания. У. Г. Опп пишет: «Особенность психологии санкхьи... включает

⁷⁶ R. Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, S. 317.

⁷⁷ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, p. 224.

ся в том, что духовные процессы мышления, чувствования и желаний, которые по нашей западной привычке считаются порождением духа, изгоняются санкхьей в область природы или майи...»⁷⁸.

Убедительным подтверждением материализма санкхьи служит, на наш взгляд, и ее учение о функциях психического аппарата; сущность этого учения раскрывается санкхьей в ее теории познания.

Теория познания санкхьи

Санкхья признает три средства познания объективного мира, которые перечисляются в карике 4: «Восприятие, умозаключение и надежное свидетельство (*dr̥ṣṭa-māp̥tāpāp̥r̥tāvaca-pam ca*) являются трояким средством познания, ибо они включают в себя все источники доказательства. Исчерпывающее познание объекта познания достигается только ими». В. Мишра отмечает, что главнейшим средством познания санкхья считает чувственное восприятие, а умозаключение и свидетельство основываются на нем.

Что же из себя представляет восприятие?

Каждый из пяти органов чувств воспринимает один из пяти элементов — землю, огонь, воду, воздух и эфир, являющихся носителями какого-либо качества объекта. Между органом чувств и воспринимаемым им качеством санкхья не делала, по-видимому, принципиальной разницы. Это подтверждается тем, что в этой системе многие санскритские слова, служащие для названия органа чувств, обозначают одновременно и качество объекта; например, слово *ghr̥āpa* обозначает «нос», а также «запах», слово *gasapam* — «язык», а также — «вкус», слово *tvaḡa* — «кожа», а также — «осязание» (карика 26)⁷⁹.

Ф. И. Щербатской по этому поводу пишет: «Все индийские системы исходят из того факта, что материя, вполне определившаяся, нами познаваемая, состоит лишь из ряда чувственных качеств, из запахов, вкусов,

⁷⁸ W. G. Orr, *XVIIth century Indian mystic*, London, 1947, p. 159.

⁷⁹ Очевидно, это обстоятельство послужило для Гарбе основанием перевести карикю 26 следующим образом: «чувствами восприятия называются зрение, слух, запах, вкус и осязание», тогда как ее можно перевести и так: «органами восприятия являются глаза, уши, нос, язык и кожа».

осязаний, цветов и звуков. Кроме этих качеств никакой другой материи мы не знаем. Поэтому пяти нашим чувствам соответствуют пять видов материи. Хотя они и называются именами: земли, воды, огня, воздуха и эфира, однако под этими именами подразумеваются лишь разные возбудители соответствующих ощущений»⁸⁰.

Пусть в стихийно наивном виде, но в концепции санкхьи о соответствии органов чувств определенным первоэлементам бытия нашел смутное осознание тот факт, что органы чувств человека (анализаторы, или, по терминологии физиологов, чувствующие снаряды) возникли в ходе эволюции путем их функционального приспособления к восприятию определенных видов воздействия объективной, внешней среды. Органы восприятия, учит санкхья, являющиеся внешними органами чувств, свои впечатления от объектов передают трем внутренним органам — буддхи, ахамкаре и манасу. Функция внешних органов заключается в обеспечении внутренних органов чувственным материалом. Внешние органы чувств ограничены: в данный момент они воспринимают лишь конкретные объекты, поэтому знание, доставляемое ими, не выходит за пределы настоящего времени. Внутренние же органы не имеют такого ограничения во времени: «Внешние чувства действуют только в настоящее время (*sāmpratakālam bāhyaṃ*), внутренние действуют во всех трех временах (*trikālamābhyantaṃ*)» (карика 33).

Обобщающая деятельность трех внутренних органов дает знания о будущем, настоящем и прошедшем; источником же этого знания являются изменения в окружающих человека объектах: когда прибыла вода в реке, человек заключает, что *накануне* прошел дождь; по дыму из кустарника он узнает, что *в данный момент* там горит огонь; а из того, что начинают лопаться муравьиные яйца и из них вылетают крылатые муравьи — что *скоро* наступит сезон дождей (см. комментарий В. Мишры на карикку 33)⁸¹.

⁸⁰ Ф. И. Шербатской, *Научные достижения древней Индии*, стр. 12.

⁸¹ Г. Вильсон разъясняет, что В. Мишра имеет в виду широко распространенный на Востоке вид муравьев, которые вылупляются из яичек и начинают летать перед сезоном дождей; большая часть их при этом погибает, что отражено в народной поговорке: «Когда муравей должен умереть, у него появляются крылья».

Взаимодействие внешних и внутренних органов поясняется в карике 35: «Поскольку буддхи вместе с другими внутренними органами исследует все объекты, эти органы называются привратниками, а остальные органы — вратами». В. Мишра приводит другое сравнение: как сельские старшины собирают со всех домов подати и передают их наместнику области, тот — первому вельможе, а последний — царю, так и внешние чувства передают свои данные уму (манасу), тот, предварительно синтезировав их, — ахамкаре, которая в свою очередь передает их буддхи.

Внутренние органы перерабатывают данные внешних органов (или органов восприятий) в умозаключение; главную роль в этом процессе играет манас, называющийся поэтому «синтезирующим органом». Санкхья различает умозаключения трех видов (карика 5 и комментарии к ней): 1) умозаключение на основании следствия, вытекающего из причины (например, о предстоящем дожде по собирающимся тучам); 2) умозаключение о причине по ее следствию (например, о прошедшем дожде узнают по поднятию воды в реке или о солёности моря — по капле воды, из него взятой); 3) умозаключение по аналогии (так, наблюдая изменение местоположения луны и звезд, человек заключает, что они движутся, хотя само движение непосредственно не воспринимается). Этот вид умозаключения по аналогии с таким же правом мог бы быть назван индуктивным умозаключением, как его, кстати сказать, и переводит Р. Гарбе.

Хотя источники классической санкхьи и не дают примеров логического умозаключения, все же считается, что, подобно ньяе, она признает пятичленный силлогизм наиболее убедительной формой определения истины. Характер этого силлогизма обычно иллюстрируется таким рассуждением: 1) на горе огонь, 2) потому что гора дымится, 3) где дым, там и огонь, как в кухне, 4) на горе дым, 5) следовательно, там огонь.

По поводу этой формы силлогизма высказывались самые различные мнения. Г. Ольденберг, например, видел ее достоинство лишь в том, что она дидактична и наглядна. Гораздо более глубокий анализ дал этому силлогизму С. Ч. Баннерджи, отметивший, что он содержит не только дедуктивное выведение истины из общей посылки, но и метод, с помощью которого установлена эта

общая посылка, т. е. он содержит аналогию, или индукцию (третий член силлогизма) ⁸².

В древнеиндийской философии аналогия имела большое значение при теоретических построениях, что и зафиксировано в принятом большинством ее школ пятичленным силлогизме. Некоторые буржуазные философы объявили из-за этого индийскую логику слабо разработанной и ненаучной. Однако нет оснований делать вывод о неполноценности индийской логики, ибо теоретические предпосылки целесообразности аналогического метода исследования исходят из существования всеобщей закономерности и материального единства как всей природы в целом, так и отдельных ее проявлений. Аналогия плодотворно используется современной наукой, подтверждением чего могут служить методы моделирования, или методы аналогии, постоянно применяемые в научных изысканиях в биологии, точных науках и технике; кибернетика при проектировании сложнейших автоматических машин использует в значительной степени умозаключения по аналогии с принципами работы нервной системы человека. Кроме того, нет принципиальной разницы между трехчленным силлогизмом Аристотеля и пятичленным силлогизмом индийской логики — разница здесь лишь в форме. «Хотя индийское учение об умозаключении весьма оригинально и ни в коем случае не является повторением аристотелева учения, — указывает Ф. И. Щербатской, — однако, по существу, мыслительный процесс, который старались определить и подвергнуть анализу индийские мыслители, тот же самый, который исследован греческим философом... Формы индийского силлогизма довольно легко переводятся в формы силлогизма аристотелева» ⁸³.

Третьим средством установления истины санкхья признает свидетельство заслуживающего доверия лица; о характере этого средства познания нам уже приходилось говорить выше. Здесь следует сказать, что сведения, полученные от других людей или от предшествующих поколений, признавались в качестве самостоятельного источника познания не только в большинстве школ

⁸² S. C. Bannerji, *Samkhya philosophy*, Calcutta, 1898, pp. 44—45.

⁸³ Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, ч. II, СПб., 1909, стр. 294.

индийской философии, но и мыслителями древности других стран. Например, Аристотель считал, что самоочевидная достоверность многих аксиоматических положений математики подтверждается свидетельством греческих мудрецов; моисты (последователи китайского философа-материалиста Мо-ди) также признавали одним из источников познания сведения, полученные от заслуживающих доверия людей (двумя другими источниками познания они признавали, как и санкхья, восприятие и деятельность мышления)⁸⁴.

Нельзя, очевидно, считать случайным это обстоятельство. Возможно, в нем отразился тот смутно осознаваемый древними факт, что субъект познания — не отдельный индивид, а их общественная совокупность, которая обеспечивает преемственность накопленных человечеством знаний и их передачу от одного поколения к другому.

В то же время санкхья не испытывает особого доверия к этому источнику знания, отводя ему последнее место по сравнению с двумя другими, — из него можно узнать о таких не имеющих практического значения вещах, как о существовании богов, о священной горе Кунду и т. д. Однако, подчеркивает В. Мишра, и этот вид знания покоится, в конечном счете, на данных восприятий (карика 4 и комментарии к ней).

Такое отношение санкхьи к свидетельству авторитета объясняется, по-видимому, тем, что во враждебных ей идеалистических учениях, особенно в веданте, этот источник знания имел доминирующее значение: им обосновывались исходные посылки веданты и с его помощью опровергались все несогласные с ней учения.

Такова теория познания санкхьи. Нетрудно заметить, что в ней довольно определенно выделяются две ступени: первая — деятельность внешних органов чувств, или органов восприятий, соответствующая чувственной ступени познания; вторая — деятельность внутренних органов, которая по своему характеру приближается к рациональной ступени познания. Разумеется, санкхья понимала взаимосвязь этих двух ступеней единого процесса познания довольно наивно, во многом механистиче-

⁸⁴ См. ст.: Ян Хин-шун, *Теория познания моистов*, — «Вопросы философии», 1956, № 1.

ски и метафизически, что привело в конечном итоге к искаженному представлению о диалектике чувственного и рационального этапов процесса познания.

Это проявилось прежде всего в том, что санкхья не смогла объяснить переход чувственных восприятий в понятия, поэтому она привлекала для разрешения этой трудности душу (пурушу). В комментариях В. Мишры на карики 4—5 говорится, что душа как бы освещает неосознанные данные интеллекта и делает их осознанными, подобно тому как в зеркале становятся видимыми отраженные в нем объекты, когда на зеркало (в данном сравнении символизирующее интеллект) падает свет от лампы (души).

Но следует сказать, что привлечение души для объяснения превращения ощущений в понятия имеет крайне искусственный характер, поскольку объективно пуруша не обладает необходимыми для этого превращения качествами. В самом деле, как следует из карики 37, пуруша не способен даже «отличить себя от материи», т. е. в гносеологическом отношении пуруша — чистая фикция. Решить же правильно вопрос о диалектическом единстве и различии чувственного и логического этапов познания не было дано ни одному домарксову философскому учению; этот вопрос был всегда одним из самых слабых в этих учениях, он, как правило, либо вовсе оставался нерешенным, либо решался с идеалистических позиций, которые давали только видимость решения.

В своем существе гносеология санкхьи, несмотря на уязвимость ее трактовки перехода от чувственного знания к знанию рациональному, имеет материалистический характер, ибо единственным источником познания, как отмечает М. Хириянна, она признает объективный мир: «То положение, что знание возникает в психической сфере, может легко привести к субъективному идеализму, проповедовавшемуся школой йогачаров; санкхья же исходит из того, что всякое сознание отражает внешние по отношению к нему объекты»⁸⁵.

* * *

Таким образом, в учении санкхьи о материи нашли отражение следующие существенные черты этой опреде-

⁸⁵ М. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 288.

ляющей философской категории: конечный принцип мира представляет собой единую материальную субстанцию; она составляет основу многообразного мира вещественных и духовных явлений и объясняет их; все материальные образования, воздействуя на органы чувств, отражаются в сознании человека и познаются им.

Теория санкхьи о материи и ее развитии вполне заслуживает высокой оценки, данной ей многими исследователями. «Идея вечной, никогда не останавливающейся материи, всегда переходящей из одной формы в другую, составляет основу этой системы»⁸⁶, — писал Ф. И. Щербатской. «Величайшим достижением санкхьи является ее учение о материи. Материя, или пракрити, есть лишенное сознания творческое начало, состоящее из трех противоборствующих тенденций... Эволюция всех вещей происходит в результате взаимодействия этих трех тенденций»⁸⁷, — указывает К. С. Ч. Мурти.

Роль пуруши в санкхье. Решение санкхьей основного вопроса философии

Какую же роль выполняет душа в онтологическом учении санкхьи?

Пуруша занимает в санкхье важное место — он провозглашается как бы целевой причиной развития пракрити, призванной вывести последнюю из состояния первоначального равновесия.

Основания для существования пуруши приводятся в карике 17: «Душа существует, поскольку все чувственно воспринимаемые вещи существуют для другого; поскольку существует противоположное трем гунам (и их производным); поскольку должен быть управитель и субъект (опыта); поскольку существует стремление к обособлению, освобождению от материи».

Вачаспати Мишра разъясняет эту карикку так: необходимость пуруши вытекает из того, что все в мире существует для человека, но поскольку его тело материально, то его душа должна обладать другой природой, чем материя и ее производные. Ибо если бы состоящая

⁸⁶ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, p. 18.

⁸⁷ K. S. C. Murty, *Evolution of philosophy in India*, p. 134.

из трех гун пракрити существовала для чего-то, состоящего также из трех гун, то это в свою очередь должно было бы существовать для какого-то иного трехгунного тела и так до бесконечности.

Чтобы избежать этой бесконечности, надо допустить следующее: то, для чего все существует, имеет другую природу, чем материя и ее продукты, т. е. душа не состоит из трех гун, не служит объектом восприятия, она не обладает разумом и ничего не производит. Далее, говорит В. Мишра, должен быть управитель материи и ее производных. Таким управителем является душа.

В двух следующих кариках доказывается положение о наличии у каждого индивида своей души и дается их характеристика как пассивных, недеятельных, нейтральных субъектов.

Этот абсолютно обособленный и лишенный всяких признаков реального существования пуруша выступает, видимо, активным и деятельным вследствие того, что он отождествляет себя с внутренним тонким материальным телом (лингам), являющимся подлинным субъектом эмпирического бытия человека. «Воистину, никакая душа не связана, не освобождается и не переселяется: только пракрити по отношению к различным существам (божественным, животным и человеческим) связана, спасается и переселяется» (карика 62). Комментаторы разъясняют, что здесь речь идет о лингаме. Эта связь пуруши с пракрити поясняется примером союза слепого, но обладающего возможностью двигаться человека (пракрити) с хромым, но имеющим зрение (пуруша). Связь пракрити и пуруши и является причиной развития мира (карика 21).

В освобождении пуруши от мнимых, воображаемых им оков пракрити и заключается якобы цель развития последней: «Развитие пракрити, начиная от буддхи вплоть до вещественных элементов, совершается ради освобождения каждого пуруши; это развитие, хотя и происходит для цели другого (для пуруши. — Н. А.), выступает как бы развитием для себя самой» (карика 56). Если бы развитие пракрити совершалось не ради пуруши, то оно происходило бы вечно, и в этом случае никто не мог бы достигнуть избавления; поэтому материя перестает действовать, когда душа достигает спасения, подобно тому как кухарка перестает готовить кашу,

когда она сварилась, говорит В. Мишра в комментарии к этой карике. В других кариках та же мысль поясняется следующими примерами: «Как для кормления теленка происходит выделение молока, лишённого сознания, так для освобождения пуруши совершается деятельность пракрити» (карика 57). «Как люди действуют для удовлетворения своих желаний, так и авьякта действует для освобождения пуруши» (карика 58).

На вопрос о том, каким образом завершается полный цикл эволюции пракрити, карика 59 отвечает: «Танцовщица, выступив на сцене перед зрителями, прекращает свой танец. Точно так же прекращается и деятельность пракрити, когда она показала себя пуруше».

Нетрудно заметить, что взаимоотношения пракрити и пуруши, материи и духа построены в санкхье на весьма шатких и противоречивых основаниях. В самом деле, с одной стороны, санкхья признает творческую активность материи (прасавадхарми) ее имманентным свойством, вытекающим из присущей гунам способности к изменениям, модификациям. Эта творческая активность материи не нуждается во вмешательстве какой-либо внешней силы. С другой стороны, санкхья объявляет, что творческая активность существует лишь для освобождения пуруши от никогда не обременявших ее, по словам К. С. Ч. Мурти⁸⁸, оков пракрити.

Единственным аргументом в защиту этой телеологической точки зрения санкхья может выдвинуть целесообразность, кажущуюся преднамеренность, обнаруживаемую в мире, особенно в органической природе. Но этот аргумент используется примечательным образом: целесообразность соотносится, как удачно подметил М. Хириянна, не с ее трансцендентным творцом, к которому обычно прибегает идеализм в подобных случаях, но с тем, кто пользуется ею: «Исходя из наличия в природе средств, служащих для определения целей, санкхья обращается не к богу, как создателю этих средств, а к душе, для которой они, по ее мнению, существуют»⁸⁹.

Даже если не придавать серьезного значения этому противоречию, остается непонятным такой момент: как может единая и всеобъемлющая пракрити существовать

⁸⁸ K. S. C. Murty, *Evolution of philosophy in India*, p. 133.

⁸⁹ M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 279.

и развиваться в целях освобождения каждой индивидуальной души, когда карика 65 провозглашает, что после приобретения знания каким-либо пурушей «материя пре-
ращает созидание»? При такой постановке вопроса для каждой души должна существовать своя пракрити, что несовместимо с ее характеристикой в санкхья как единой и всеобъемлющей субстанции. Или же должна существовать единая душа, включающая в себя все индивидуальные души. Но санкхья настойчиво подчеркивает существование множества душ и категорически отвергает идею единой души, т. е. бога. И совершенно напрасно некоторые современные авторы приписывают Гаудападе (комментарии к карике 11 и 44) склонность к теории единого пуруши — при всем желании нельзя отыскать в этих местах данной тенденции. Другое дело, что сами авторы полагают, будто этот вопрос может быть разрешен лишь на почве идеализма.

О том, что санкхья категорически отвергала идею единой души, убедительно свидетельствует и заявление Шанкары: «Система Капилы противоречит Ведам и учению Ману, основанному на Ведах, не только тем, что утверждает существование независимой ни от чего материи (прадханы), но и тем, что допускает существование множества душ и отвергает одну верховную душу» («Веданта-сутра-бхашья», II, 1, 1).

С. Радхакришнан полагает, что «все аргументы санкхьи в пользу существования пуруши превращаются в доказательства существования эмпирических индивидов, а не трансцендентальных субъектов, что особенно отчетливо проявляется в теории санкхьи о множестве пуруш»⁹⁰. То же самое фактически отмечает и Е. Джонстон: «Хотя пуруша и объявляется Ишварой Кришной носителем индивидуальности, он лишен почти всех характеристик, которые считаются обычно принадлежностью человеческой индивидуальности. Вместо пуруши носителем функции индивидуальности оказывается суб-
тильное тело (лингам)»⁹¹.

⁹⁰ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 283. Первоначально слово «пуруша» и обозначало, как отмечает Р. Гарбе, понятие «человек», «мужчина», «индивид», и в философском смысле его употребляли для обозначения того, что существенно в человеке (R. Garbe, *Die Samkhya Philosophy*, S. 356).

⁹¹ Е. Н. Johnston, *Early samkhya*, London, 1937, p. 43.

Действительно, хотя пуруше и отводится довольно важная роль, но разве способен бесплотный дух, лишенный всяких признаков реального существования, вывести пракрити из состояния равновесия? Он не обладает даже сознанием — оно появляется лишь в процессе развития материи.

Правда, в нескольких местах говорится о разумной душе (например, карика 55 — *cetana rūḡaṣaḥ*), но разве можно назвать «разумом» то, что неспособно даже осознать себя, свое отличие от материи? Ведь карика 37 прямо заявляет, что «только буддхи может отличить прадахну от пуруши».

Таково, в основном, противоречие в учении санкхьи о взаимоотношении материи и духа. Напрасно было бы искать объяснения этого противоречия в источниках самой санкхьи; только Виджняна Бхикшу в комментариях на «Санкхья-сутру» снял его, правда, на идеалистической основе.

Следует сказать, что это противоречие имеет специфический характер, редко встречающийся в философии. Например, коренное противоречие идеализма заключается в неспособности доказать порождение материи сознательным началом, духом, абсолютом. Так, идеалистическая веданта не может объяснить превращение нематериального Брахмана (абсолютного духа) в объективный материальный мир. Во всем остальном веданта довольно последовательно конструирует свою теорию.

В санкхье же это противоречие кроется не в ее исходной посылке о материальной субстанции мира, принципы которой не могли быть опровергнуты ее идейными противниками⁹², а в приписывании пуруше тех функций, которые он не мог осуществлять по характеру своей природы, с одной стороны, и потому, что способность реализации этих функций принадлежит самой материи — с другой.

Вполне естественно, что данное противоречие явилось тем наиболее слабым пунктом санкхьи, по которому

⁹² Тщетность этих попыток показывает, например, тот факт, что Шанкара в качестве наиболее веского аргумента «несостоятельности» учения санкхьи о материи не может привести ничего иного, кроме противоречия его священным книгам («Веданта-сутра-бхашья», 1, 1, 5).

направлялись главные удары идеалистов, в основном ведантиста Шанкары. Так, в «Веданта-сутра-бхашье» (II, 2, 4) говорится: «Три гуны санкхьи, находясь в состоянии равновесия, образуют прадхану. За ее пределами не существует никакого внешнего принципа, который побуждал бы ее к деятельности или предотвращал бы от нее. Ибо душа, как известно, — пассивное начало, она лишена всякой активности. А поскольку прадхана не находится [ни с чем] ни в каком отношении, совершенно непонятны побудительные причины ее развития. Активность же бога нисколько не противоречит разуму в силу всеведения и всемогущества бога и его неразрывной связи со способностью майи». В другом месте, разбирая довод санкхьи о том, что как лишенное разума молоко истекает из вымени коровы в силу своей природы для питания теленка или как не одаренная разумом вода в силу своей природы течет для удовлетворения потребности людей, так и прадхана, хотя и лишена всякого сознания, развивается по своим законам для осуществления высшей цели человека, Шанкара возражает: «Эти доводы несостоятельны... ибо вода и молоко движутся только потому, что они направляются разумными силами, о чем, кроме всего прочего, свидетельствуют священные книги» («Веданта-сутра-бхашья», II, 2, 3). На пример санкхьи о союзе хромого и слепого Шанкара возражает: «Как же может пассивная душа привести в движение прадхану? Ведь хромой, взобравшись на спину слепого, управляет им с помощью слов и т. д. Душа же, лишенная всякой активности и всех качеств (курсив наш. — Н. А.), никак не может привести в движение прадхану. Не поможет санкхьистам и сравнение пуруши с магнитом, приводящим в движение железо, ибо, чтобы магнит привел в движение железо, он должен быть кем-то поднесен к нему. Таким образом, сравнение пуруши с хромым или магнитом не является убедительным доказательством... Предлагаемая же нами концепция Брахмана и его магической силы майи устраняет этот порок» («Веданта-сутра-бхашья», II, 2, 7).

Приведенные отрывки свидетельствуют не только о критике недостатков одной теории приверженцем другой, но и о том, как эти недостатки используются идеализмом для обоснования бытия бога. Но надо отдать Шанкаре должное: он действительно настолько удачно

выбрал самое уязвимое место санкхьи, что даже современные исследователи этой системы могут мало что добавить по существу к его критике. Так, А. Б. Кит почти дословно повторяет Шанкару: «В санкхье нет никаких оснований для связи между духом, лишенным всякой активности, и производящей, но не обладающей сознанием, природой. Пресловутая аналогия со слепым, несущим на себе хромого... заключает в себе коренное противоречие, ибо здесь оба человека обладают активностью и потому могут сотрудничать... Еще более глубоко следующее противоречие: если цель союза хромого и слепого состоит в принесении пользы обоим, то никакого смысла нет в союзе духа и природы: не обладающая сознанием природа не может испытывать страдания»⁹³.

Развернутая и во многом аналогичная критика противоречивого толкования санкхьей вопроса о взаимоотношении материи и духа дается С. Радхакришнаном⁹⁴, С. Н. Дасгуптой⁹⁵, М. Хириянном⁹⁶, К. С. Ч. Мурти и другими исследователями.

Ф. И. Щербатской также отмечал, что связь между вечно изменяющейся материей и совершенно инертным духом является «самым слабым пунктом системы санкхьи»⁹⁷.

Примеры подобной критики можно значительно увеличить — ведь почти ни один исследователь не упускал случая, чтобы не указать на это бьющее в глаза противоречие. Для нас гораздо важнее объяснение этого, по выражению А. Б. Кита, парадокса санкхьи. Некоторые ученые, например Р. Гарбе, вообще игнорировали это противоречие. Гарбе даже считал высшим достоинством данную в санкхье постановку вопроса о взаимоотношении пракрити и пуруши. Он писал: «Существенное отличие материи от души является исходным и главным пунктом системы санкхьи. Только в одном отношении обе они обладают общностью, а именно: как та, так и другая не имеет ни начала, ни конца. Но эта вечность предполагает в себе главнейшее различие между материей и душой: первая подвержена вечному изменению,

⁹³ A. B. Keith, *The samkhya system*, Calcutta, 1924, pp. 86—87.

⁹⁴ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 291.

⁹⁵ S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, p. 247.

⁹⁶ M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 273.

⁹⁷ Th. Stcherbatsky, *The Buddhist logic*, vol. I, p. 18.

вторая — вечному постоянству. Всякое изменение принадлежит исключительно и целиком материи и ее модификациям»⁹⁸. Что же касается души, то, «хотя она в санкхье почти полностью лишена того характера, который ей обычно приписывается религией и философией, все же идея души не менее важна для этой системы, чем идея материи»⁹⁹.

Игнорирование существующего в санкхье противоречия свойственно и другим авторам (М. Мюллеру, Д. Дэвису), однако такой подход не может служить аргументом для оправдания этого противоречия.

Еще меньше оснований имеется для того, чтобы согласиться с мнением, например, С. Радхакришнана, усматривающего корень этого противоречия санкхьи в ее недостаточной приверженности идеализму, в ее отрицании приоритета души перед материей. На вопрос о взаимодействии пуруши и пракрити, говорит он, не может быть дан удовлетворительный ответ, если только санкхья не признает их высшее единство в духе: «Неумение понять это первичное единство является коренной ошибкой теории санкхьи»¹⁰⁰. Иными словами, С. Радхакришнан не пытается объяснить этого противоречия санкхьи, а предлагает лишь идеалистическую основу, на которой можно, по его мнению, снять его.

Но классическая санкхья не приняла этот выход из возникшего перед ней тупика.

Нараяна в комментарии к карике 16 говорит: «Нет оснований полагать, будто Брахман есть первопричина мира, а потому, мол, для этой цели не нужна пракрити. Все приводит к мысли, что только пракрити может быть этой причиной, а не деятельность божественного существа». «Пракрити причиной развития имеет самое себя, но не Брахмана (как учат ведантисты), и оно не беспричинно, как полагают еретики. Брахман потому не может быть причиной, что духовное существо не подвержено никакому изменению. Развитие пракрити не происходит также и под руководством бога, как в ньяевайшешике, ибо кто недеятелен, тот не может быть управителем» (комментарий В. Мишры на карикку 56).

⁹⁸ R. Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, S. 350.

⁹⁹ *Ibid.*, S. 364.

¹⁰⁰ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, стр. 289.

Таким образом, с одной стороны, санкхья не допускает идеалистического истолкования роли пуруши по отношению к пракрити, а с другой стороны, провозглашаемый ею принцип телеологизма, носителем которого выступает пуруша, не только не согласуется со всем духом и логикой ее собственно философского учения, но явно противоречит ему.

Искусственная роль пуруши в общем-то цельном и последовательном учении санкхьи о пракрити как объективной основе всех физических и психических феноменов является несомненно своего рода вынужденной данью и внешней уступкой религиозной идеологии. Ведь в период засилья религиозно-идеалистического мировоззрения в духовной жизни общества материализм мог развиваться только под прикрытием теологических облачений. В противном случае, как показывает, например, судьба чарваков-локаятиков, он подвергался столь жестоким гонениям, что ему грозило полное уничтожение. Скорее всего именно поэтому начиная с «Санкхья-каррики» Ишвары Кришны в учении этой системы о развитии пракрити появляется телеологическая направленность, которая, как установил Е. Г. Джонстон¹⁰¹, совершенно отсутствовала в санкхье предыдущего периода.

К. С. Ч. Мурти также считает, что приписывание классической санкхьей таких функций пуруше, которые никак не вытекают из ее учения, произошло под воздействием религии: «Рационализм ранней санкхьи был искажен и извращен, чтобы сделать из него философию, указывающую путь к спасению, подобно остальным системам, а это могло быть осуществлено только в результате принятия в качестве предварительного условия души, подлежащей спасению»¹⁰².

Однако противоречивое толкование санкхьей взаимоотношения активной материи с пассивным пурушей, который провозглашается целью ее развития, нельзя целиком сводить, как это делает К. С. Ч. Мурти, к воздействию на нее религии, т. е. к фактору социального порядка. В этой связи представляется не совсем убедительным и объяснение роли пуруши в санкхье, которое

¹⁰¹ Е. Н. Johnston, *Early samkhya*, p. 88.

¹⁰² К. С. С. Murty, *Evolution of philosophy in India*, p. 138.

дает Д. П. Чаттопадхья в своей интересной и содержательной книге «Локаята-даршана».

Он считает, что санкхья представляет собой философское учение коренного дравидийского населения Индии, чья экономика имела земледельческий характер, а главную роль в ней играл женский труд. Поэтому-то, утверждает Д. П. Чаттопадхья, в мировоззрении этого общества основополагающие категории имеют женскую окраску, в том числе и важнейшая среди них — пракрити (в санскрите это слово женского рода), символизирующая творческие силы природы, матери-земли; мужчины же играли в земледелии второстепенную роль, что и зафиксировано в пассивной роли пуруши (буквально «мужчина») в системе санкхья. Зато, продолжает автор, в мировоззрении арийского, ведического населения Индии, ведшего скотоводческое хозяйство, в котором главные обязанности выполнялись мужчинами, пуруша в смысле творца и управителя вселенной выдвигается на первое место и в философских учениях. По мнению Д. П. Чаттопадхья, наделение санкхьей пуруши активной ролью в эволюции пракрити отражает частично уступку арийской, ведической ортодоксии, захватившей господствующие позиции в духовной жизни страны¹⁰³.

Не отрицая того, что генетические корни категорий пуруши и пракрити находятся, возможно, в указанных Д. П. Чаттопадхья особенностях общественного строя древней Индии, в то же время нельзя согласиться с подобным непосредственным, прямолинейным выведением философской проблематики из социального базиса¹⁰⁴. Это означало бы игнорирование того обстоятельства, что пуруша несет в классической санкхье и определенную смысловую, теоретическую нагрузку, для которой социальные условия создают лишь внешнюю предпосылку. Марксистская методология учит, что в различных формах общественного сознания социальные условия усваиваются и преломляются через специфическую для каж-

¹⁰³ См. Д. Чаттопадхья, *Локаята даршана. История индийского материализма*, М., 1961, гл. VI.

¹⁰⁴ О слабости такой позиции см. подробнее статьи: Н. П. Анникеев, *Некоторые методологические вопросы исследования индийской философии*, — «Вопросы философии», 1963, № 1; N. P. Anikeev, *More on ancient Indian materialism*, — «Marxism today», London, December 1962.

дой из них внутреннюю структуру и закономерности, имеющие в качестве надстроечных явлений относительную самостоятельность своего функционирования и развития. По словам Ф. Энгельса, влияние социально-экономического базиса определяет лишь общее направление теоретической мысли, а его конкретное оформление происходит «в рамках условий, которые предписываются самой данной областью»¹⁰⁵. Отсюда вытекает, что непосредственную причину разбираемого нами противоречия санкхья следует искать в стоявших перед ней трудностях собственно философского порядка и в первую очередь, — в трудностях решения коренного вопроса философии о происхождении и характере человеческого мышления, сознания; здесь санкхья разделяет общую ограниченность философии своей эпохи.

С одной стороны, объявляя материю субстанцией мира, его основой, санкхья выводит из нее все виды сознательной деятельности, весь психомыслительный аппарат индивида; в этом санкхья прямо и недвусмысленно отмежевывается от всех форм объективного и субъективного идеализма, и в первую очередь от веданты. С другой стороны, считая высшие формы и органы мыслительной деятельности — буддхи, ахамкару и манас — предшествующими вещественным элементам, санкхья пыталась избежать ограниченного представления чарваков, непосредственно выводивших сознание из комбинации четырех или пяти элементов.

Но даже объявив духовную ступень развития материи предшествующей вещественным элементам, из которых образуются чувственно воспринимаемые предметы, санкхья все же не могла объяснить качественно отличную от материи природу мышления, из материи прямо не выводимую. Иными словами, санкхья встретила с той же трудностью, которая стояла перед всем домарксовым материализмом и которую он был не в состоянии преодолеть. Лишь диалектический материализм, выявив определяющую роль практической, чувственно-предметной деятельности общественного человека, смог объяснить возникновение общественного сознания в процессе эволюции материи.

¹⁰⁵ Ф. Энгельс, *Энгельс — К. Шмидту*, — К. Маркс, Ф. Энгельс, *Избранные произведения*, т. II, 1955, стр. 475.

Санхья, разумеется, не могла подняться до такой постановки вопроса, поэтому для решения этой проблемы она привлекает пурушу (имматериальный дух), выступающего потенциальным носителем сознания и призванного объяснить качественную несводимость сознания к материи. Но в силу своей исходной материалистической позиции санхья не могла наделить пурушу реальными свойствами сознания, развившимися, согласно ее учению, целиком из материи. В результате пуруша выполняет чисто фиктивную роль в реальном гносеологическом процессе (чего нельзя, разумеется, сказать о его этической функции).

Другим принципиальным вопросом, который санхья оказалась не в состоянии решить, был вопрос об источнике движения материи. Трактовка этого вопроса в санхье отличается во многом наивностью, неразработанностью, а то и просто фантастичностью. Отрывая общее свойство всех вещей — быть объективной реальностью — от самих вещей и наделяя его в виде пракрити самостоятельным бытием до его чувственно воспринимаемых форм, санхья неизбежно приходила к отрицанию или, в лучшем случае, непониманию неотделимости от материи ее творческой активности и движения, обнаруживаемых в действительности только в мире конкретных вещей. Уровень общественно-исторической практики и производства того времени не давал возможности для научного решения вопроса о движении как имманентном свойстве, атрибуте материи. Поэтому единственный путь для объяснения движения и активности материи санхья видела опять же в обращении к некоей духовной силе, пуруше, призванной осуществить начало движения пракрити, хотя в то же время комментаторы неоднократно оговариваются, что способность к развитию заложена в самой пракрити.

Таковы, на наш взгляд, социальные и теоретические обстоятельства, предопределившие непоследовательность и противоречивость санхьи и наличие в ней категории пуруши. Как же в этом свете выглядит решение санхьей основного вопроса философии?

В буржуазной литературе санхья трактуется обычно как дуалистическая философская система, признающая две самостоятельные субстанции — материальную (пракрити» и духовную (пурушу). Правда, некоторые иссле-

дователи пытались представить санкхью идеалистическим учением. Так, Ф. Шлегель еще в 1812 г. объявил санкхью «чистым спиритуализмом»¹⁰⁶. Позже профессор Гарвардского университета Ч. Эверетт утверждал, что санкхья и веданта «стоят на одних и тех же идеалистических позициях», причем санкхья, по его мнению, даже значительно опередила в этом отношении веданту¹⁰⁷. В новое время индийские ученые А. К. Маджумдар¹⁰⁸ и Д. Н. Моханти¹⁰⁹, придавая первостепенное значение в санкхье духу, также стремились доказать идеалистическую природу этой системы.

Но трактовка санкхьи как идеалистического учения имеет мало приверженцев даже среди буржуазных ученых — настолько очевидно такая трактовка противоречит характеру этой системы. Большинство ученых считает ее дуалистическим учением. Мнение это так укоренилось в науке, что перешло даже в работы некоторых ученых-марксистов; так, санкхья фигурирует под названием дуалистической системы в «Истории индийской философии» немецкого ученого В. Рубена. Между тем все предыдущее изложение дает нам основание полагать, что определение санкхьи как дуалистического учения покоится в значительной степени на давности такой точки зрения.

Наглядным примером дуалистического решения основного вопроса философии может служить система Декарта и в какой-то степени философия Канта. Так, Декарт допускает существование двух независимых друг от друга субстанций — духовной и материальной. На первый взгляд, санкхья также стоит на этих позициях. Однако у Декарта дух обладает врожденными законами мышления, ни логически, ни исторически не выводимыми из материи и не определяемыми ею.

Кант идет дальше к идеализму. В отличие от декартовской материи, имеющей собственные закономер-

¹⁰⁶ F. Shlegel, *Lectures on the history of literature*, London, 1876, p. 125.

¹⁰⁷ См. «Journal of the American Oriental society», New Haven, vol. XX, 2nd half, 1899, p. 311.

¹⁰⁸ См. «The philosophical review», Ithaca, vol. 35, 1926, № 1, p. 53.

¹⁰⁹ См. «Proceedings of the XIth International congress of philosophy», Amsterdam, 1953, p. 258.

ности развития, у него от материи уже остается один хаотический, неоформленный мир «вещей в себе», предстающий перед человеком систематизированным в результате преломления через призму законов сознания. Иными словами, у Канта в отличие от Декарта мир лишен своих объективных закономерностей, а таковые находят место только в сфере сознания, априорные законы которого, таким образом, проецируются на объективную реальность. То есть в дуалистической системе мыслящая духовная субстанция имеет такие имманентные ей способности и качества, которые в какой-то степени определяют законы материи, будь то врожденные идеи и интуиция Декарта либо категории сознания Канта, к материи не сводимые, из нее не выводимые и не обусловленные ею. Иными словами, если в идеализме, как известно, сама материя и ее закономерности являются порождением мыслящего духа, то в дуализме эти закономерности материи есть отражение, отблеск закономерностей параллельно существующего с ней духа.

В санхье же ни материя, ни ее закономерности не зависят от духа, пуруши. Сознание, по санхье, также возникает в процессе развития пракрити. Духовное начало не играет органической роли в развитии материи и в ее познании разумом, являющимся ее продуктом, не выполняет тех творческих функций во взаимоотношении материи и духа, которыми оно обладает в дуалистической философии. Поскольку санхья сознание человека выводит из материи, а закономерности ее развития ищет в самой материи, можно с полным правом сказать, что эта система дает *материалистическое* решение основного вопроса философии.

Что же касается независимого от материи духа, пуруши, то его следует, по-видимому, рассматривать как свидетельство обусловленной той эпохой непоследовательности, наивности материализма санхьи, присущих всей домарксовской философии. Даже в новое время учения Бэкона, Спинозы, Ломоносова и других, в которых основной вопрос философии решался с материалистических позиций, не избегли непоследовательности. Она проявлялась в допущении бога, служившего в большинстве случаев для объяснения тех моментов, которые не могли быть решены с позиций метафизического материализма, базировавшегося на сравнительно низком

уровне развития общественной практики того времени. И только к концу XVIII — началу XIX в. она достигла такого состояния, что Лаплас на вопрос Наполеона, почему в его космогонической теории не нашлось места для бога, с известной гордостью смог ответить, что он не нуждается в этой гипотезе.

Разумеется, в санххье эта непоследовательность имеет гораздо более наивный и стихийный характер, тем не менее она не меняет существа решения ею основного вопроса философии. Именно как материалистическая система воспринималась санххья и ее современниками. Так, Шанкара писал: «Санххья возражает нам и утверждает, что чистое сознание, чисто сознательное бытие никогда не обладает активностью. Сознание обладает активностью, говорят последователи санххьи, только в том случае, когда оно соединяется с материей. Да и в этом случае активность принадлежит не сознанию, а материи. На этом же основании, т. е. что сознание наблюдается только там, где есть тело, без него же не существует, материалисты (локаятики) считают сознание всего лишь атрибутом тела. Отсюда (по мнению материалистов-локаятиков и последователей санххьи. — Н. А.) активность принадлежит только несознательному началу. Мы, ведантисты, на это отвечаем так: мы, конечно, не отрицаем, что активность принадлежит несознательным вещам, но она есть результат разумного принципа, так как она проявляется только в том случае, когда существует разумный принцип» («Веданта-сутра-бхашья», II, 2, 2).

Здесь, как и в других приводившихся отрывках из Шанкары, обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что он полемизирует с санххьей главным образом по основному вопросу философии, и в этой полемике Шанкара приравнивает санххью к материализму. Более того, он рассматривает санххью как одного из самых серьезных противников своей идеалистической философии: «До тех пор, пока не будет доказано, что те места священного писания (Упанишад. — Н. А.), в которых, как считает санххья, утверждается, что только материя является причиной всего, имеют совсем другой смысл, вся наша предыдущая аргументация о всеохватывающем и всепроникающем Брахмане как единственной причине мира не может считаться обоснованной, а

будет выглядеть базирующейся на песке» («Веданта-сутра-бхашья», I, 4, 1).

Еще более определенно говорится о тождестве взглядов материалистов (локаятиков) и сторонников санкхьи в вопросах о взаимоотношении материи и сознания в одном из источников джайнистской философии — «Сутра-кританга-сутре», окончательная редакция которой относится, по мнению Г. Якоби¹¹⁰, к 454 г., и в комментариях к ней Шиланки (IX в.).

В разделе «Сутра-кританга-сутры», содержащем опровержение всех неджайнистских взглядов, учение санкхьи изложено таким образом, что его почти невозможно отличить от учения чарвака-локаяты: «Каждый, глупец или мудрец, имеет свою душу. Эти души существуют, пока существует тело, после его смерти их нет; нет души, которая рождалась бы вновь. Нет ни добродетели, ни греха, нет потустороннего мира. Со смертью тела прекращается существование индивида. Когда человек действует сам или побуждает к действию другого, это действует или побуждает к действию не душа. Так смело проповедуют они» (I, 1, 11—13).

В другом месте «Сутра-кританга-сутры» о санкхье говорится: «Существует лишь пять элементов, объясняющих все добрые или дурные поступки и т. п. Все, вплоть до мельчайшей былинки, состоит из них. Нужно только знать взаимосочетание элементов через их перечисление. Земля — первый элемент, вода — второй, огонь — третий, ветер — четвертый, воздух — пятый... Некоторые, однако, считают, что помимо этих пяти элементов имеется еще душа. То, что существует, не исчезает; из ничего не может образоваться что-то. Все живые существа, все вещи, весь мир состоят только из этих элементов. Они — первопричина мира вплоть до мельчайшей былинки» (II, 1, 21—23).

Г. Якоби в примечании к этому месту пишет, что «комментаторы отождествляют локаятиков и санкхйистов. Последние считают, что весь мир развился из пракрити, или хаоса, и утверждают, что душа не наделена активностью. Локаятики отрицают самостоятельное су-

¹¹⁰ См. предисловие Г. Якоби к кн.: «Jaina sutras. The sacred books of the East», vol. XLV, Oxford, 1895.

ществование души и называют душой вещественные элементы, когда они обнаруживают сознание»¹¹¹.

Один из комментаторов «Сутра-кританга-сутры» Шиланка (современник Шанкары) указывает, что различие между санхьей и локаятой незначительно. Хотя санхья и признает бытие душ, однако она считает, что души не обладают абсолютно никакой способностью к активности, которая принадлежит исключительно материи, в потенции представляющей собой то же, что и вещественные элементы локаяты. Поэтому для санхьи тело и сознание не что иное, как комбинация вещественных элементов, признание же отдельных душ является лишь номинальным. Поскольку такая душа не может ничего делать, а потому она бесполезна, локаятики решительно отбрасывают ее¹¹².

Весьма примечателен и тот факт, что источники классической санхьи, содержащие опровержение взглядов почти всех философских систем по вопросу о боге как конечной причине мира, с чарваками полемизируют только по одному пункту, а именно: по вопросу о непризнании последними достоверности логического умозаключения в качестве средства познания объективной действительности: «Как же может материалист узнать человека невежественного, а также пребывающего в сомнении или заблуждении? — спрашивает В. Мишра в комментарии к карике 5. — Ведь обыкновенному смертному недоступно путем чувственного восприятия познать в другом неведение, сомнение и заблуждение».

Близость санхьи к системе чарваков-локаятиков и ее материалистическую сущность чувствуют и некоторые современные исследователи, рассматривающие ее как религиозно-ортодоксальную систему. Еще в конце прошлого века идеалист С. Ч. Баннерджи предостерегал против перевода «праkriti» как «материя», ибо, по его словам, «связываемый с понятием „материя“ смысл может только вызвать заблуждение, и принятие этого термина при анализе санхьи ведет скорее к затемнению значения, чем к его уяснению. Слово „материя“ ассоциируется с грубой формой дуалистического реализма

¹¹¹ Ibid., p. 342.

¹¹² См. S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. III, p. 527.

(если не материализма), от которого, и мы в этом уверены, Капила был весьма далек»¹¹³.

Хотя, как говорилось выше, большинство исследователей считают санкхью дуалистической системой, многие ученые еще в прошлом веке отмечали материалистическое существо этой системы. Интересно, что одним из первых это мнение высказал русский критик С. Дестунис, занимавшийся обзорами работ о Востоке: «Санкхья заключает в себе физику, психологию, диалектику и метафизику и ведет прямо к материализму»¹¹⁴, — писал он. К сожалению, в его статье содержится лишь констатация этого положения и не дается его обоснования.

Более развернутую аргументацию приводит Ф. И. Щербатской: «Древнейшая система, достойная названия научной, есть система санкхья... Система эта не вполне может быть названа материалистической, так как в ней сознательные процессы не сводятся без остатка к материальным, допускается существование особого, отдельного от материи сознательного начала. Оно как бы присутствует при процессе эволюции материи, но в нем не участвует. Само по себе оно бездеятельно. Все процессы психические суть процессы вещества и особых материальных сил... Так как в процессе эволюции материи духовный элемент не играет никакой роли, то он смело может быть оставлен в стороне. В остальном система является вполне материалистической, так как весь сложный процесс эволюции совершается материей из своих собственных сил, без всякого вмешательства или управления сознательной воли извне»¹¹⁵.

С некоторыми оговорками материалистическое существо санкхьи признавал и немецкий исследователь Д. С. Шпейер: «Не исключена возможность того, что санкхью следует рассматривать не только как реалистическую систему, каковой она всегда считалась, но в начальный период и как материалистическую; и только с течением времени невещественный дух стал занимать в ней высшее положение»¹¹⁶.

¹¹³ S. C. Bannerji, *Samkhya philosophy*, p. 19.

¹¹⁴ «Журнал Министерства народного просвещения», ч. 54, Апрель 1847, № 4, стр. 56.

¹¹⁵ Ф. И. Щербатской, *Научные достижения древней Индии*, — «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г.», Л., 1924, стр. 10

¹¹⁶ J. S. Speyer, *Die indische Theosophie*, S. 113.

Материалистический характер санкхьи отмечал и К. Бал: «Хотя Капила и постулирует пурушу в качестве физического бытия, служащего для оживления, стимулирования субстанции, однако роль пуруши пассивна. Отсюда дуализм Капилы равнозначен материалистическому монизму»¹¹⁷.

Таковую же оценку санкхье дает М. Н. Рой в предисловии к книге К. С. Ч. Мурти: «Хотя основные принципы материализма древней Индии были первоначально разработаны в системе вайшешика, все же господствующее положение в духовной жизни страны принадлежало системе санкхьи Капилы. Правда, он значительно отклоняется от строго материалистических принципов и развивает скорее рационально-естественную метафизику. Тем не менее натурфилософские основы материализма были разработаны именно Капилой. Он известен своим атеизмом, отрицавшим возможность доказать логическим путем существование бога. Однако подлинная заслуга его философии — в доказательстве объективной реальности физического мира. Санкхья решительно отвергает учения, в которых выражается сомнение в объективности внешнего мира и единственной реальностью признается мышление»¹¹⁸.

Таким образом, можно утверждать, что основной вклад санкхьи в историю индийской философии заключается в материалистическом решении ею основного вопроса философии, в ее учении о пракрити как материальной субстанции мира, в которой зафиксирована объективно возможная при том уровне общественной практики степень проникновения в сущность данной категории. Что же касается непоследовательности и противоречивости материализма санкхьистов и ряда их уступок идеализму и религии, то при оценке этого обстоятельства следует помнить указание В. И. Ленина, что «исторические заслуги судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно со своими предшественниками»¹¹⁹.

¹¹⁷ К. Bal, *Hindu philosophers on evolution*, Bombay, 1934, p. 157.

¹¹⁸ K. S. Murty, *Evolution of philosophy in India*, p. VII.

¹¹⁹ В. И. Ленин, *К характеристике экономического романтизма*, — Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 178.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СОВРЕМЕННАЯ БОРЬБА
ЗА ДРЕВНЕЕ НАСЛЕДИЕ

Индийская философия рассматриваемого периода является продуктом конкретных социально-экономических условий древнего и раннесредневекового общества. Она представляет собой теоретическое осмысление наиболее общих мировоззренческих проблем, возникавших в ходе исторического развития этого общества, а никак не результат его стремления к постижению «абсолютной духовной реальности бытия» или бога, и не поиски путей и средств для этого постижения.

Особенности социального строя Индии того времени: сравнительно невысокий удельный вес рабства, пережитки родо-племенных отношений, устойчивость деревенской общины, наличие государственной собственности на землю и т. п. — предопределили такие специфические черты духовной жизни страны, как приверженность традициям, известный догматизм и консерватизм, засилье во всех сферах общественного сознания религиозной идеологии, преследовавшей свободную мысль, отсюда — слабое отражение последней в памятниках того периода. Именно на этих чертах буржуазная индология строит свои спекуляции о якобы имманентном народам Индии религиозно-спиритуальном, интроспективном подходе к жизни и трактует индийскую философию как высшее проявление этой имманентности.

В действительности же существо проблем в индийской философии, характер их постановки и решения, несмотря на их нередко мистифицированную форму, свидетельствуют о том, что индийская философия имела вполне «земное» происхождение и обслуживала вполне

«земные» интересы конкретной социальной среды. В ней рассматривался тот круг коренных вопросов мировоззрения, который составляет непреходящее содержание философии и который в той или иной модификации рассматривался и в современной ей философии других стран, а именно: характер бытия, его происхождение, существо человеческого сознания, отношение человека к миру и обществу, генезис и устройство последнего, смысл жизни человека и т. д. Все эти вопросы неизбежно сводятся к основному вопросу философии — вопросу об отношении духа, сознания, к бытию, материи, и находят в нем наиболее концентрированное выражение.

Развитие индийской философии прошло несколько этапов. Сначала господствовали примитивные мифологические и наивно реалистические представления. Затем от мифологии отпочковались отдельные элементы собственно философской проблематики. Высокого уровня развития философская мысль достигла в «Бхагавадгите», «Артхашастре», «Нитишастре», философских системах раннего средневековья. Здесь присутствует уже полный комплекс онтологической, гносеологической, этической и социологической проблематики. Хотя по некоторым причинам социального и гносеологического порядка эти учения и сохраняют значительную часть идей и понятий религиозно-мифологического мировоззрения ведических времен, однако они неизмеримо богаче и глубже этих понятий и выдвигают ряд качественно новых проблем, недоступных первобытному обществу.

Движущей силой развития философской мысли, в ходе которого происходило обогащение и углубление ее проблематики, была борьба материализма с идеализмом, хотя в тот период между ними не всегда наблюдалось четкое размежевание.

Приведенный в предыдущих главах материал позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на господствующее положение в духовной жизни Индии идеализма, ее наиболее плодотворные результаты добыты в рамках материализма. Материализм исходил из запросов практической жизни, концентрировал внимание на изучении объективной действительности и с возможной для тех времен степенью проникновения в ее закономерности стремился разрабатывать систему позитивного знания о ней. Именно это и предопределяло органическую связь

материализма с атеизмом, рационализмом и естественно-научными знаниями и делало его, как правило, мировоззрением передовых слоев индийского общества, связанных с процессом производства и заинтересованных в его развитии.

Поэтому не случайно, что именно в русле материалистической традиции были достигнуты такие выдающиеся результаты индийской философии, как признание объективности мира и отрицание каких бы то ни было сверхъестественных сил; выявление причин материального порядка, лежащих в основе развития эмпирической действительности; догадка об объективности пространства и времени и их неразрывной связи с материей; признание чувственного восприятия исходной ступенью познания; разработка логического аспекта познания и т. д.

Не менее важные успехи были завоеваны материалистическими, рационалистическими и атеистическими учениями и в области этики и социологии: обоснование активного творческого назначения человека, защита оптимистического жизнеутверждающего отношения человека к миру, признание экономической деятельности основой социального организма, выявление социального генезиса религии, критика ее классовой функции, высказывания о решающем значении народных масс в общественной жизни и т. п. Эти идеи по праву могут считаться гордостью индийской философии и ее вкладом в мировую философию.

Но коренная слабость материалистических учений Индии заключалась в их оторванности от диалектического метода, в их, как правило, метафизическом характере, значительно снижавшем, а иногда и сводившем на нет их достижения в трактовке тех или иных мировоззренческих вопросов. Диалектика же (разумеется, в доступной в те времена форме) разрабатывалась по большей части в рамках идеализма. И нельзя сказать, что он не внес ничего ценного в философскую мысль Индии.

Крупной заслугой идеалистических учений было, например, доказательство адвайта-ведантой Шанкары качественной специфики сознания, духовных феноменов и их принципиальной несводимости к механическим процессам материи; показ мадхьямикой Нагарджуны

противоречивости объективного мира и утверждение, что эту противоречивость невозможно отразить средствами формально-логического описания; учение «Бхагавад-гиты» об общественной природе человека и т. д.

Однако в целом идеалистические учения играли скорее негативную роль в развитии индийской философии. Ибо, выявляя присущие тогдашнему материализму недостатки, проистекавшие из его неспособности отразить противоречивую природу бытия, идеализм противопоставлял ему не систему конструктивных взглядов на объективную действительность, которая учитывала бы ее противоречивость, а, наоборот, софистически спекулируя на этой противоречивости, доказывал иллюзорность объективной действительности, приписывая конечную истинность абсолютному духу, богу, якобы примиряющему все противоречия и постигаемому только в состояниях мистической интуиции.

Иными словами, объективно усилия идеализма были направлены не на творческое развитие философской картины мира, а на разрушение положительных знаний о нем, содержащихся в материалистических учениях, и на подмену их фактически религиозными представлениями, ретроградный характер которых убедительно вскрывала практика и передовая мысль уже того времени.

Уделяя преимущественное внимание «постижению» духовной основы бытия, идеализм приходил в конце концов к признанию присущих религии мифологии и обрядности, которые провозглашались им «карма-марга» («путем действия»), низшим, первоначальным средством постижения абсолютного духа, пригодного для «непосвященных», т. е. для простого народа, в отличие от «джняна-марга» («пути знания», т. е. философии), пригодного лишь для прозревших мудрецов. Тем самым в Индии, как и в других странах, идеализм служил теоретическим обоснованием и оправданием религии и религиозного обскурантизма и выступал преградой на пути общественного прогресса.

Таким образом, роль идеализма в истории индийской философии оказывается отнюдь не столь плодотворной, как это изображается в буржуазной индологии. Идеализм намного отставал от материализма в конструктивном развитии философских знаний. Они

добывались материалистическими учениями в тяжелой борьбе с религиозно-мистическим мракобесием, на службу которому была объективно поставлена негативная диалектика идеализма. И лишь эта негативная диалектика еще связывала идеализм с рационализмом и в какой-то мере удерживала его от полного растворения в религиозном обскурантизме.

Но, растрачивая в казуистических хитросплетениях мощную силу диалектики на бесплодное опровержение незабываемых объективных истин материализма, на обоснование в корне порочных, а потому бесперспективных догм религии, на оправдание существующего социального строя, идеализм использовал диалектику вопреки ее прямому назначению, заключающемуся в том, чтобы быть орудием и средством активного познания и преобразования действительности. Иными словами, идеализм выхолащивал содержание диалектики, оскотлял ее созидательные потенции, демонстрируя тем самым свою враждебность творческому духу диалектики и социальному прогрессу вообще.

Все эти обстоятельства опровергают попытки современных буржуазных идеологов представить идеализм ведущим и определяющим направлением в развитии индийской философии и всей ее духовной культуры, которые будто бы через идеализм впитывали в себя свежие силы из вечного «духовного источника жизни» и таким образом развивались на протяжении многих тысячелетий. Но вопрос об интерпретации духовной культуры и философии Индии буржуазной наукой требует самостоятельного рассмотрения.

* * *

Начало более или менее систематического изучения Индии, и в том числе индийской философии, европейцами относится к концу XVIII в., когда значительная часть страны оказалась под властью английской Ост-Индской компании. Основоположителем европейской индологии принято считать профессора права Оксфордского университета и крупного чиновника колониальной администрации В. Джонса (1746—1794); он был инициатором создания в 1784 г. «Азиатского общества Бенгалии» — первого индологического научного общества,

по примеру которого вскоре стали возникать восточные общества в других странах Европы.

Ведущую роль в изучении Индии на первых порах естественно, играли английские чиновники и исследователи, среди которых были такие крупные ученые, как В. Джонс, Г. Т. Кольбрук, Ч. Вилкинс, Д. Принсеп и др. Они проделали определенную работу по исследованию и переводу некоторых важнейших общественно-политических, идеологических и литературных памятников Индии («Законы Ману», «Хитопадеша», «Бхагавад-гита», «Шакунтала» и др.). Собственно философским учениям древней Индии наибольшее внимание уделял Г. Т. Кольбрук (1765—1837), который в 1824—1832 гг. опубликовал в «Сообщениях Королевского Азиатского общества Великобритании и Ирландии» серию «Очерков индуcкой философии», незамедлительно переведенных на ряд других европейских языков и на долгое время ставших единственным систематическим источником ознакомления европейской публики с индийской философией; Кольбрук подготовил также перевод некоторых важнейших философских произведений, часть которых (например, «Санкхья-карика») была издана уже после его смерти Г. Вилсоном. В начале XIX в. появляется еще несколько работ об индийской философии, например, перевод Упанишад на латинский язык Анкетиль дю Перрона, но по сравнению с названными выше они имели второстепенное значение.

Эти первые индологические работы сыграли известную роль в усилении интереса в Европе к древней и самобытной культуре Индии; можно напомнить, что «Очерки индуcкой философии» Кольбрука послужили Гегелю основой для изложения индийской философии в его лекциях по истории философии, а Упанишады в переводе Анкетиль дю Перрона были, по свидетельству современников, настольной книгой А. Шопенгауэра, когда он писал «Мир как воля и представление».

Однако в тот период индийская философия еще не стала предметом специального и всестороннего рассмотрения европейских ученых; как правило, высоко оценивая оригинальность и глубину ее содержания и ставя ее не ниже античной философии, они тем не менее считали ее несущественной частью религиозных, правовых, экономических, литературных взглядов и

норм, в своей совокупности составляющих, по их мнению, нерасчлененный комплекс «индийского образа жизни».

Относительно самостоятельным объектом исследования западных ученых индийская философия делается примерно с середины XIX в. В Европе и Америке приступают к регулярному изданию текстов и переводов важнейших памятников философской мысли Индии, а анализ ее развития принимает более углубленный и квалифицированный характер. Наряду с английскими учеными видную роль в изучении индийской философии начинают играть немецкие, французские и русские ученые.

За вторую половину XIX в. и первое десятилетие XX в. было опубликовано большинство важнейших источников индийской философии начиная с Ригведы и Упанишад и кончая сутрами и комментариями к ним представителей главных философских систем. Значительная часть источников издавалась в сериях «Библиотека Индика», начатой «Азиатским обществом Бенгалии» в 1847 г., и «Священные книги Востока», организованной М. Мюллером в 1875 г. при Оксфордском университете. Среди большого числа появившихся в этот период теоретических исследований индийской философии в целом и отдельных ее проблем, систем и этапов развития широкое признание получили такие работы, как «Шесть систем индийской философии» М. Мюллера¹, «Всеобщая история философии» П. Дейссена², первые три книги которой были посвящены обстоятельному разбору индийской философии, а также труды Д. Баллантайна, Ф. Е. Холла, Е. Б. Коуэлла, А. Е. Гау, Д. Дэвиса, Г. Бюлера, Д. Дальмана, Б. Сент-Илера, П. Ольтрамора, А. Барта, Е. Г. Тибо, В. Д. Уитни, М. Блумфильда, Г. Якоби, Р. Гарбе, В. Стевенсона, Г. Ольденберга и др.

Повышенное внимание европейских ученых привлекает буддийская философия, изучение которой выделяется в особую отрасль индологии. Зачинателем европейской буддологии считают обычно француза Бюрнуфа, но подлинно широкий размах изучению буддизма

¹ M. Müller, *The six systems of Indian philosophy*, London, 1885.

² P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd I, 1—3 Abt., Leipzig, 1894—1917.

придают Г. Керн, М. Уолесер, Т. В. Рис-Дэвидс, его жена К. Рис-Дэвидс, Г. Уоррен, Г. Ольденберг и др. Они интересовались преимущественно ранним, или южным, буддизмом (хинаяна), отраженным в так называемом палийском каноне, большая часть которого была опубликована «Обществом палийских текстов», учрежденным в Лондоне в 1881 г. Одно из ведущих мест по изучению буддизма со второй половины XIX в. занимают русские исследователи, создавшие свою оригинальную школу буддологии. Основателями этой школы были В. П. Васильев и И. П. Минаев, а талантливыми продолжателями их дела — С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, Н. Д. Миронов и др.³

Русские буддологи свои исследования сосредоточили в основном на позднем, или северном, буддизме (махаяна), изложенном в санскритских, а также в тибетских, монгольских, китайских, корейских и японских источниках. О признании крупных достижений русских ученых в исследовании всех этих источников свидетельствовало учреждение в 1897 г. в Петербурге международной серии «Библиотека Буддика», возглавлявшейся вплоть до ее прекращения в 1937 г. С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским.

Интересные наблюдения о духовной культуре Индии и ее философии содержались и в трудах первых русских санскритологов и индологов XIX в. — Р. Х. Ленца, П. Я. Петрова, К. А. Коссовича, П. И. Пашино и др. Индийской философии были посвящены работы и неспециалистов-индологов, например, О. М. Новицкого⁴, Д. Н. Овсянникова-Куликовского⁵ и др. Несколько книг об индийской религии и философии были опублико-

³ Основными работами русских буддологов являются следующие: В. П. Васильев, *Буддизм. Его догматы, история и литература*, ч. I, III, СПб., 1857—1869; И. П. Минаев, *Буддизм. Исследования и материалы*, СПб., 1887; С. Ф. Ольденбург, *Буддийские легенды и буддизм*, — «Записки восточного отделения русского археологического общества», т. 9, СПб., 1894; Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, СПб., ч. I, 1903; ч. II, 1909.

⁴ О. Новицкий, *Очерк индийской философии*, — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб., ч. 41, 1844, № 3; ч. 43, 1844, № 8; ч. 52, 1846, № 10. См. также его книгу: «Постепенное развитие древних философских учений», ч. I, *Религия и философия древнего Востока*, Киев, 1860.

⁵ Д. Н. Овсянников-Куликовский, *Зачатки философского сознания в древней Индии*, — «Русское богатство», № 17, 1884.

ваны представителями русского духовенства⁶. Кроме того, во многом оригинальные соображения об индийской философии русский читатель мог встретить и в некоторых трудах русских ученых по общей истории философии. В целом за XIX—первое десятилетие XX в. в России было опубликовано, по далеко не полным подсчетам, более тысячи книг, статей и переводов, посвященных различным проблемам Индии.

В XX в. интерес к индийской философии в Европе и Америке неизмеримо возрос; значительно расширилась источниковедческая база, огромной стала посвященная ей литература.

Из современных исследований индийской философии можно назвать лишь некоторые наиболее известные и серьезные работы. К ним относятся труды А. Б. Кита, П. Массон-Урселя, Грузетта, Б. Хейманн, Х. Глазенаппа, Е. Фраувалнера, Г. Циммера, Л. Рену, Д. Туччи, Ф. Чали и др.

Еще больше работ посвящается частным проблемам и отдельным учениям индийской философии, главным образом веданте и йоге, литература по которым столь же обширна, сколь и тенденциозна. Среди исследований других систем индийской философии заслуживают упоминания книги Б. Фаддегона о вайшешике, В. Рубена — о теории познания ньяя-вайшешики и его же работа о философии Упанишад, Г. Рэндла — о раннеиндийской логике и др. В буддологии складывается несколько самостоятельных школ, различающихся как предметом исследования (различные учения и периоды существования буддизма), так и методом интерпретации. Почетное место в современной буддологии продолжают занимать работы русских ученых Ф. И. Щербатского и его учеников О. О. Розенберга, А. С. Вострикова, Б. В. Семичова, а также Ю. Н. Рериха. Из европейских ученых ценные труды по буддийской философии были созданы С. Леви, Л. де ля Валле Пуссеном, Е. Конзом и др. Известное признание получают работы по индийскому буддизму и японских ученых Нанзе, Вогихара, Д. Такакусу, Д. Судзуки, Х. Накамура и др.

⁶ См., например: Архиепископ Нил, *Буддизм*, СПб., 1858; Мефодий, *Буддийское духовенство или ламаизм*, СПб., 1902; Кожевников, *Индийский аскетизм в до-буддийский период*, Сергиев-Посад, 1914.

Как уже упоминалось выше, большое внимание истории индийской философии уделяется и в литературе, посвященной проблеме так называемого «синтеза духовных культур Востока и Запада», особенно в трудах Ч. Мура, Ф. Нортропа, В. Шелдона, Е. Конгера и др. Кроме того, описание индийской философии дается часто в работах по смежным областям индологии, например в трудах Л. Рену, Ж. Филлиоза, Р. Ч. Маджумдара и др.

С 20-х годов XX в. начинается углубленное изучение отечественной философии индийскими учеными. Они и раньше публиковали интересные и содержательные работы по истории своей философии, многие из которых получили заслуженное признание в мировой индологии и до сих пор не утратили своей научной ценности (работы В. В. Атхали, М. Р. Бодаса, Р. Г. Бхандаркара, С. Ч. Видьябхушана и др.). Но таких работ было сравнительно немного.

Мощный подъем национально-освободительного движения в Индии, начавшийся в значительной степени под влиянием Октябрьской революции 1917 г. в России, способствовал усилению интереса у индийской общественности к прошлому своей родины, ее духовному наследию, в том числе к философии. В одном из юбилейных изданий, посвященных достижениям индийской индологии за четверть века, с 1917 по 1942 г., говорилось: «Последние 25 лет могут по праву считаться периодом ренессанса в нашей индологии. Стал очевиден общий подъем национального духа Индии... который имел не только политические характер и последствия, но явился плодотворным источником вдохновения для возрождения всей культурной жизни страны на национальной основе. Индийцы с увлечением обратились к древней истории и культуре своей родины... Индийские ученые все настоятельнее осознавали, что они должны более углубленно, чем иностранцы, изучить свое наследие. Поэтому они с удвоенной энергией и энтузиазмом приступили к исследованию Индии»⁷.

Ученые Индии публикуют ряд исследований индийской философии, которые как широтой охватываемых

⁷ «Progress of Indic studies, 1917—1942», ed. by R. N. Dandekar, Poona, 1942, p. 1.

ими источников и фактического материала, так и качеством его теоретического анализа позволяют им претендовать на ведущее место в мировой индологии. Наиболее значительными из них являются: пятитомная «История индийской философии» С. Н. Дасгупты; двухтомная «Индийская философия» С. Радхакришнана; «Очерки индийской философии» М. Хириянны; «Введение в индийскую философию» С. Ч. Чаттерджи и Д. М. Датта; коллективный двухтомник «История философии Востока и Запада», инициатором которого выступило индийское правительство и в создании которого принимали участие более 60 авторов; «Эволюция философии в Индии» К. С. Ч. Мурти; «Идеалистическая мысль Индии» П. Т. Раджу; задуманная в трех томах «История индийской философии» У. Мишры; коллективный четырехтомник «Культурное наследие Индии», выпускаемый «Миссией Рамакришны», а также работы на индийских языках, главным образом на хинди: «История индийской философии» Дивараджа и Тивари; «Индийская философия» Б. Упадхьяи; «Четыре главы по истории индийской культуры» В. Динкара и др.

Из многочисленных работ по отдельным проблемам индийской философии можно назвать работы Г. Джха, А. Кумарасвами, Б. М. Баруа, Р. Д. Ранаде, С. К. Белвалкара, Т. М. Махадевана, Т. Р. В. Мурти, Д. Р. Шастри и др.

Бесспорно, в области изучения индийской философии буржуазные ученые добились немалых успехов: они проделали огромную и полезную работу по выявлению, публикации и переводу источников, установлению хронологических рамок развития философии и определению взаимоотношения между ее различными школами; они имеют важные заслуги и в решении многих чисто теоретических проблем древней и средневековой индийской философии, не говоря уже о разработке неразрывно связанных с ней лингвистических, филологических, исторических и экономических проблем. Этот серьезный вклад буржуазных ученых в такой сложный и трудоемкий объект исследования, как история индийской философии, требует несомненно уважительного к себе отношения.

Но если буржуазные ученые добились серьезных успехов в исследовании фактической стороны индийской философии, то ее трактовка ими страдает рядом существенных пороков и вызывает серьезные возражения. Будучи в своем подавляющем большинстве приверженцами идеализма и руководствуясь методологией той или иной его школы (чаще всего — неокантианства и неогегельянства), они весьма односторонне понимают характер развития философской мысли Индии и тенденциозно определяют ее место в мировой философии.

Об индийской философии в буржуазной литературе сложилось более или менее прочное представление как о философии, принципиально отличающейся по своей форме и содержанию от философии Запада. Она обычно провозглашается наиболее законченным выражением «азиатского духа», а ее определяющей чертой объявляется религиозно-идеалистическая и мистическая устремленность к проблемам «спиритуального потустороннего бытия», квиетизм, пассивно-созерцательное отношение к практическим запросам реальной мирской жизни. Как пишет французский индолог П. Массон-Урсель, «религия является как бы общим фундаментом всех факторов, составляющих индийскую жизнь»⁸.

Эта оценка индийской философии возникла и утвердилась первоначально в философских работах ученых Запада, и уж потом она была воспринята индологами. Так, Гегель, один из инициаторов этой точки зрения, говорил в своих лекциях по истории философии, что основное содержание индийской философии заключается в идее «интеллектуальной субстанциональности, в которой потоплена субъективная суетность со всем ее мудрствованием и рефлексией»⁹. Примером аналогичной трактовки индийской философии в наше время могут служить работы видного общественного деятеля и мыслителя А. Швейцера. В своей «Автобиографии» он пишет: «Индийский разум считает тщетными все усилия, направленные к... улучшению внешней жизни че-

⁸ P. A. Masson-Oursel, H. Willman-Grabowska, Ph. Stern, *L'Inde antique et la civilisation indienne*. Paris, 1951, p. 69.

⁹ Гегель, *Лекции по истории философии*, — Сочинения, т. IX, кн. 1, М., 1932, стр. 131.

ловека и общества в целом... В индуизме утверждение мира и жизни никогда не могло возобладать над отрицанием мира и жизни. Индия никогда не порывала с традиционным для нее пессимизмом»¹⁰.

С. Радхакришнан пишет: «Философия Индии носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организация, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории»¹¹. Или профессор Бенаресского университета Ч. Д. Шарма заявлял: «Западная философия всегда оставалась более или менее верной этимологическому смыслу термина „философия“, будучи в основе своей интеллектуальным исканием истины. Индийская же философия ревностно придерживалась спиритуализма»¹².

Логические и методологические основы этого якобы принципиального отличия индийской философии от западной, попытки установления которых особенно усилились в последнее время, сводятся в буржуазной литературе обычно к следующему.

1. Если западная философия направлена главным образом на исследование внешней реальности, которая имеет для нее статус самостоятельного бытия, то для Индии конечным и истинным бытием является трансцендентная миру духовная субстанция, постижение и реализация которой признается высшим назначением человека. Считается, что эта черта индийской философии с наибольшей полнотой воплощена в учениях йоги, веданты и буддизма. И хотя Индия не отвергает совершенно мирской жизни, она для нее не самоцель, как на Западе, а лишь средство к избавлению от эгоистических страстей, т. е. ступень к «духовному прозрению».

2. Познание «конечных основ бытия» в индийской философии осуществляется интуитивным путем, тогда как в западной — рациональным. Иными словами, вся совокупность знания на Западе базируется на конкретно-эмпирическом, логически доказуемом материале, в

¹⁰ A. Schweitzer, *My life and thought. An autobiography*, London, 1954, pp. 177, 215—216.

¹¹ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 1, М., 1956, стр. 14.

¹² Ch. D. Sharma, *A critical survey of Indian philosophy*, London, 1960, p. 13.

то время как для Индии конечная реальность может быть постигнута только через мистическую интуицию. Отсюда, западная философия считает, что результат всякого познания может быть передан словесными и логическими средствами, индийская же философия отрицает возможность словесного оформления переживаний, испытываемых в процессе мистической интуиции¹³.

3. В отличие от западной философии индийская философия избегает обращения к данным естественных наук и проявляет полное равнодушие к научным методам объективного исследования внешнего мира, который рассматривается преимущественно под углом зрения нравственно-этической и психологической мотивации. Так, Г. Циммер заявлял, что «в Индии никогда не было того тесного контакта между естествознанием и философией, который способствовал бы их взаимному обогащению»¹⁴. Безразличие индийской философии к естественнонаучным знаниям объявляется следствием общей неспособности народов Востока к научной деятельности. Показательны в этом отношении рассуждения Уайтхеда. Восток, и прежде всего Индия и Китай, говорит он, создали великие цивилизации, вызывающие неподдельное восхищение завоеванными ими вершинами в искусстве, литературе, философии; но что касается науки, то их достижениями здесь можно фактически пренебречь. И хотя отдельные китайцы и индийцы несомненно обладают всеми необходимыми данными для научных занятий, тем не менее, если бы эти страны были предоставлены самим себе, то без помощи Запада они никогда не смогли бы добиться сколько-нибудь заметного прогресса в науке. Все дело в том, уверяет Уайтхед, что великие цивилизации Востока не обладают в достаточной степени «необходимым для науки балансом мысли»¹⁵.

¹³ См., например, материалы работы 2-й Международной конференции философов Востока и Запада, состоявшейся в Гонолулу в 1949 г.: «Essays in East-West philosophy», Honolulu, 1951; F. S. C. Northrop, *The meeting of East and West*, New York, 1946; W. H. Sheldon, *God and polarity. A synthesis of philosophies*, New Haven, 1954; R. S. Flewelling, *Conflict and conciliation of culture*, Los Angeles, 1951, etc.

¹⁴ H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, 1951, p. 31.

¹⁵ Цит. по журн. «Science and culture», Calcutta, January, vol. 25, 1960, № 7, Supplement, p. 1.

Однако буржуазная наука, стоящая на общих позициях признания коренного отличия индийской философии от философии западной, в оценке этого отличия разбивается на два, на первый взгляд, противоположных, но тем не менее родственных направления.

Сторонники одного направления объявляют Индию колыбелью философской мудрости человечества, сохранившей до наших дней простые но неугасимые истины «вечной философии» (*philosophia perennis*), которые находят высшее выражение в религиозно-идеалистической и мистической философии.

Первыми представителями этого направления можно считать Ф. Шлегеля, А. Шопенгауэра и В. Кузена. В работе «О языке и мудрости индийцев» и в «Лекциях по истории древней и новой литературы» Ф. Шлегель утверждал, что даже самая возвышенная философия европейцев — древнегреческий идеализм — выглядит перед ярким светом и энергией индийского идеализма подобно тлеющей искре Прометея перед ослепительным светом полуденного солнца¹⁶. Основатель так называемой эклектической философии В. Кузен призывал «преклонить колени» перед величием индийского идеализма, якобы так выгодно «выделяющегося на фоне убожества и серости новейших достижений европейского мышления»¹⁷.

Для П. Дейссена основная заслуга индийской философии состоит в том, что в ней «совершенно нет той противоположности между религией и философией, которая, к сожалению, присуща нашему мышлению»¹⁸. С П. Дейссеном целиком солидаризируется и другой крупнейший востоковед XIX в. М. Мюллер, который вершиной индийской философии провозглашает идеализм веданты, ибо в нем, по его словам, человеческое мышление достигло своего наивысшего развития¹⁹.

В качестве одного из примеров подобной точки зрения в наше время можно привести сборник по восточной

¹⁶ F. Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808; *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Wien, 1815.

¹⁷ V. Cousin, *Course de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, 1828, pp. 15—16.

¹⁸ P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd 1. Abt. 3, Leipzig, 1920, S. 116.

¹⁹ М. Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, М., 1901, стр. 160.

философии, вышедший в США в 1951 г.; в предисловии его авторы, ссылаясь на идеалистическую философию Индии, пишут: «Индия является подлинной родиной философии, и поэтому крайнее сожаление вызывает ошибочное мнение о том, что спекулятивное мышление начинается с древних греков...»²⁰.

В самой Индии на подобных позициях прославления идеалистической философии как якобы высшего достижения духовной культуры Индии стоит большинство авторов, пишущих об истории отечественной философии.

Представители другого направления, наоборот, считают, что индийская философия как раз в силу своей религиозно-мистической направленности не только не заслуживает серьезного к себе отношения, но и вряд ли вообще можно говорить о ее наличии как таковой, поскольку она якобы никогда не порывала связи с мифологией и религией. Так, Гегель, имея в виду китайскую и индийскую философию, утверждал, что «то, что мы называем восточной философией, представляет вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое легко можно принять за философию»²¹.

Идея о неполноценности индийской философии проводится в большинстве общих курсов истории философии, выпускаемых на Западе, из рассмотрения которых совершенно исключается восточная философия. Для авторов этих курсов индийская философия, как правило, «сводится лишь к этическим и мифологическим учениям, которые не могут считаться разработанными системами мышления, и поэтому мы должны начинать историю философии с древних греков»²². Необходимо сказать, что подобного рода отношение к индийской философии встречается иногда и среди индийских авторов. Так, один из наиболее энергичных защитников этой точки зрения в Индии профессор Андхрского университета К. С. Ч. Мурти утверждает, что индийская философия в силу своего мистического характера никогда не играла положительной роли в жизни страны. «Как это ни

²⁰ «Oriental philosophies», New York, 1951, p. X.

²¹ Гегель, *Лекции по истории философии*, — Сочинения, т. IX, кн. I, стр. 108.

²² F. Thilly, *History of philosophy*, New York, 1914, p. 3.

печально, — пишет он, — но необходимо признать, что ни у одного индийского философа нельзя найти творческого духа Аристотеля, его оригинальности и рационализма... Индийской философии всегда был чужд научный подход. Самые выдающиеся ее мыслители находились в плену религиозных и мифологических предрассудков»²³.

В среде патриотической интеллигенции Индии подобного рода нигилистические настроения являются, как правило, следствием справедливого самого по себе, только крайне обостренного и болезненного протеста против еще сильных в современной жизни страны позиций религиозного обскурантизма, носители которого выдают себя за единственных наследников духовной культуры древней Индии.

Нетрудно заметить, что оба эти направления, несмотря на их кажущуюся противоположность, выдвигая на первый план религиозно-идеалистические и мистические учения Индии и рассматривая через их призму всю ее философию, обнаруживают тем самым свою качественную однородность и свою в равной мере порочную основу. Представителей обоих направлений объединяет также и крайне субъективистский и тенденциозный подход к индийской философии, которая в силу своей древности интересует их, главным образом, как авторитетная иллюстрация к их собственным идеалистическим концепциям, что, кстати сказать, многие из них и не скрывают (стоит вспомнить высказывания на этот счет, скажем, Гегеля или Шопенгауэра).

Наглядно это можно продемонстрировать также и на примере трактовки индийской философии Шопенгауэром и его последователем неокантианцем П. Дейссеном. А. Шопенгауэр усматривал в индийской философии подтверждение основного тезиса своего субъективистского учения о мире как воле и представлении человека: «Новизной эта истина вовсе не отличается... она была познана мудрецами Индии, сделавшись коренным положением философии Вед»; это, по его мнению, давало ему полное основание заявить, что «то, что соблюдалось так долго и среди такого многомиллионного народа... не может быть произвольной выдумкой и прихотью, а должно

²³ К. S. C. Murty, *Evolution of philosophy in India*, Waltair, 1952, p. 216.

корениться в самом существе человеческого рода»²⁴. Восторгаясь ведантическим идеализмом Шанкары за то, что он объявлял весь мир нереальной видимостью, иллюзией (майей) абсолютного духа — Брахмана, П. Дейссен писал: «Вы чувствуете согласованность индийской, греческой и немецкой метафизики: мир является иллюзией, майей, — утверждает Шанкара; наш мир — это мир теней; он не реален, — говорит Платон; реальность — только видимость, а не вещь в себе, — провозглашает Кант. Таким образом, перед нами одна и та же идея в различных частях света. Но научное доказательство этой идеи дано не Шанкарой и не Платоном, а только Кантом»²⁵.

Было бы серьезным заблуждением полагать, будто эти оценки индийской философии не выходят за рамки чисто академических. В них прослеживается довольно прозрачная связь с политическими запросами социальной действительности.

Об этом красноречиво свидетельствуют некоторые из приводившихся выше высказываний буржуазных авторов; однако важность этого вопроса требует его более подробного рассмотрения.

Совершенно очевидно, что то направление в оценке индийской философии, которое исходит из отрицания за нею какой бы то ни было позитивной ценности, соприкасается с европоцентризмом и расизмом и легко перерастает в их теоретическое оправдание. Ведь в этом случае характер философии, как высшего и наиболее концентрированного выражения духовной культуры народа, становится определяющим критерием характера самого народа.

Еще в прошлом веке крупнейший английский индолог А. Е. Гау утверждал, что «востоковед обязан смотреть прямо в глаза факту неполноценности наследственного типа индийского характера; философия Индии — тропическое мышление, отражающее неподвижность и инерцию»²⁶, она создана «мудрецами низшей расы, народом застойной культуры, интеллектуальное развитие которо-

²⁴ А. Шопенгауэр, *Мир как воля и представление*, М., 1900, стр. 4, 403—404.

²⁵ P. Deussen, *Outlines of Indian philosophy*, 1907, p. 57.

²⁶ A. E. Gough, *The philosophy of the Upanishads and Ancient Indian metaphysics*, London, 1882, p. 6.

го происходило в стороне от общего развития человеческой мысли»²⁷.

Аналогичные расистские извращения духовного, морального и культурного облика индийского народа не прекращаются и в наши дни. В качестве примера можно сослаться на книги Александра Кэмпбелла «Сердце Индии» и Ральфа Оппенгейма «Варвар в Индии», выпущенные в 1958 г. в Нью-Йорке²⁸. Авторы этих работ, выдвигая на первый план самые отсталые и ретроградные черты в жизни современной Индии, неизменно раздувают их значение, объявляют их закономерным следствием самой сущности индийского духа, якобы неизбежно сопутствующим всей истории индийского народа.

Но, пожалуй, наиболее откровенным выражением империалистического расизма стала нашумевшая книжонка западногерманского журналиста Петера Шмидта «Индия чудес и без чудес». Автор утверждает, например, что европеец, посетивший Индию, непременно усомнится в умственных способностях ее обитателей, что индийцы проявляют полную неспособность к овладению современной техникой и т. п.

Свои домыслы этот борзописец «подкрепляет» свидетельствами западногерманских инженеров, работавших на сооружаемом фирмами ФРГ металлургическом заводе в Роуркеле: «Если индийцу показал пять раз и отошел, он и на шестой раз сделает неверно»²⁹.

И такую писанину боннский посол в Дели рекомендовал на выставку немецкой книги в Калькутте! Правда, она вызвала столь всеобщее возмущение в Индии и других странах, что Бонн был вынужден отозвать своего оскандалившегося посла. Однако факт появления этого и ему подобных произведений весьма симптоматичен, ибо в них время от времени прорываются сокровенные колониалистские устремления нынешних империалистов, которые при проведении официальной политики и пропаганды в современных условиях они вынуждены тщательно маскировать.

²⁷ Ibid., p. 2.

²⁸ A. Campbell, *The heart of India*, New York, 1958; R. Oppenheim, *A barbarian in India*, New York, 1958

²⁹ Цит. по: «Предисловие» М. К. Федоренко к кн. Г. Зихровского «Индия осушает свои слезы», М., 1962, стр. 6—7.

Нетрудно заметить, что отрицание определяющего влияния социально-экономической базы на характер духовного, в том числе и философского, развития Индии и апеллирование к «восточной созерцательности» приводят к гипертрофированию значения религиозно-идеалистического и мистического направления в культуре Индии, к приписыванию культуре решающей роли во всем укладе индийского общества, к утверждениям, что индийцы якобы равнодушны к материальному производству и т. п.

Совсем недавно крупный японский востоковед Х. Накамура в книге «Религия и социальная этика» пытался доказать, что господствовавшие в Индии религиозно-философские учения — индуизм, буддизм и джанийзм — с их осуждением мирской деятельности, проповедью пассивности и оправданием кастовой раздробленности были главным препятствием на пути развития в Индии капитализма³⁰. На V Всемирном социологическом конгрессе, проходившем в США в сентябрь 1962 г., один из его делегатов, А. К. Саран, утверждал, что «наиболее мощной силой, тормозившей зарождение как современной технологии, так и капиталистического предпринимательства в Индии, была безудержная самотрансцендентность индуизма»³¹.

Иными словами, буржуазные ученые умышленно или неумышленно затушевывают подлинные социальные причины отсталости Индии, вызванной в первую очередь ее колониальным прошлым, и подменяют их факторами производного порядка.

В классические времена колониализма ученые не видели особой нужды скрывать утилитарной направленности своих индологических изысканий. Так, в предисловии к первому английскому переводу одного из индийских морально-правовых кодексов откровенно говорилось, что англичане должны знать основные нормы, обычаи и институты Индии для того, чтобы полностью использовать все выгоды своей торговли с ней и все преимущества территориального завоевания Бенгалии³².

³⁰ Цит. по журн.: «East and West», Roma, June—September, vol. II, 1960, № 2—3, p. 215.

³¹ А. К. Саран, *Hinduism and economic development in India*, [S. 1.], [S. a.], p. 7.

³² Vivadarnavasetu, *A code of gentoo laws*, London, 1776, p. IX.

«Отец» современной индологии В. Джонс в предисловии к переводу «Законов Ману» писал, что, если англичане хотят максимально использовать «трудолюбие индусов», они должны непременно считаться с традиционными законами Индии, а для этого их надо знать³³.

Колониалистский дух не только пронизывал многие работы английских и других буржуазных индологов Запада, он оказал губительное влияние на некоторых индийских исследователей духовной культуры своей страны, тормозя и подавляя свободу творчества одной их части и отравляя сознание другой. Так, индийский ученый Н. Л. Чаттерджи в статье «Необходимо пересмотреть индийскую историю в свободной Индии» отмечал, что в результате иностранного господства индийская история, как правило, трактовалась в соответствии с интересами колонизаторов и расистскими представлениями европейского обывателя о Востоке. Индийские же историки не имели возможности выступить против этого, ибо они прекрасно знали о существовании определенного круга зарубежных критиков, всегда готовых ринуться на защиту интересов своих соотечественников: «Масль о присутствии этой настороженной, предвзятой и придиричливой аудитории, — пишет Н. Л. Чаттерджи, — составляла своего рода невидимую, но тем не менее реальную цензуру, оказывавшую нездоровое влияние на развитие исторических исследований в Индии»³⁴.

Многие западноевропейские индологи извлекали непосредственную выгоду для своей научной деятельности из колониального положения Индии; они составляли себе громкую славу, используя опыт и знания индийских специалистов для перевода, расшифровки и интерпретации древних текстов, для сличения рукописей, составления указателей и комментариев, транскрибирования и т. п. Г. Эллиот, один из авторов восьмитомной подборки исторических хроник Индии периода мусульманского господства, опубликованной еще в конце прошлого века, но до сих пор являющейся гордостью английской индологии, цинично писал в предисловии к одному из томов, что для выполнения подобной работы «в Индии

³³ См.: «Institutes of hindu laws», fr. by W. Jones, London, 1794, p. XIX.

³⁴ «The Modern review», Calcutta, January 1953, p. 74.

всегда можно найти достаточное число людей за очень скромное вознаграждение»³⁵. В этом отношении европейские индологи оказались куда в более благоприятных условиях, чем, скажем, ученые, занимавшиеся расшифровкой вавилонской и хеттской клинописи или египетских иероглифов.

Разумеется, труд индийцев, как правило, замалчивался европейскими учеными и оставался в неизвестности. Так, «Азиатское общество Бенгалии», больше всего пользовавшееся услугами индийских санскритологов, только в конце XIX в., т. е. почти через сто лет после своего основания, внесло в свой устав пункт, разрешавший индийцам быть его членами.

Естественно, все изложенные выше обстоятельства не дают основания умалять или, тем более, перечеркивать действительные заслуги западноевропейской индологии; но несомненно также и то, что эти обстоятельства вносят существенные коррективы в столь характерные для нее притязания на абсолютную беспристрастность, будто бы стоящую выше всяких политических интересов и руководствующую исключительно соображениями чистой науки, которой буржуазные ученые якобы бескорыстно отдавали все свои силы.

В последнее время в самой Индии даже буржуазные ученые все чаще пишут о необъективности многих западноевропейских индологов. Так, упоминавшийся выше профессор Н. Л. Чаттерджи отмечал, что рядовой европейский историк, несмотря на всю свою внешнюю беспристрастность, был в конечном счете «более заинтересован в укреплении британского господства в Индии, чем в доказательстве величия достижений Индии в прошлые века»³⁶. Видный индийский санскритолог и историк профессор Б. Датта писал: «Среди индийских ученых и образованной публики широко распространено убеждение в том, что западные ориенталисты и индологи неизменно руководствовались только академическими интересами, объективным, научным и критическим духом. Несомненно, некоторые из них подходили к своей работе именно таким образом, однако менее известно, что

³⁵ Н. М. Elliot, J. Dowson, *History of India as told by its own historians*, vol. 3, Calcutta, 1952, p. IX.

³⁶ «The Modern review», January 1953, p. 74.

подавляющее их большинство, оказавшее громадное влияние на ученый мир, руководствовались чуждыми науке соображениями политического и религиозного характера»³⁷.

Однако в последнее время, когда Индия завоевала политическую независимость и стала играть видную роль в международной жизни, идеология откровенного колониализма, базировавшаяся на европоцентризме и расизме, все больше дискредитирует себя, и империализм вынужден маскировать ее неоколониалистскими теориями «партнерства и сотрудничества», рассчитывая с их помощью удержать молодое государство в сфере своего влияния. Поэтому сейчас тенденция нигилистического отношения к индийской философии все заметнее вытесняется тенденцией «заигрывания» с ней и восхваления ее «спиритуальных достижений».

Особенно наглядно эта тенденция проявляется в обширной литературе, посвященной проблеме так называемого «синтеза духовных культур Востока и Запада». Вкратце суть этого синтеза в изложении буржуазных авторов сводится к следующему. Они провозглашают духовное наследие Индии, рассматриваемое ими как религиозно-мистическое и идеалистическое в своей основе, «светочем», призванным вывести западный мир из того тупика, в котором он очутился в результате своего «прагматистского и деляческого образа мышления»; главная цель этого западного мира заключается в мирских удовольствиях и наслаждениях, в нем подавляются возвышенные, идеальные побуждения души и развязываются все ее темные, стяжательские и эгоистические склонности.

Предполагается, что Запад, усвоив «принципы индийского понимания действительности», сможет разрешить приведшие его на край гибели противоречия. С одной стороны, эти принципы устраняют, мол, социальные противоречия Запада, ибо следование им обеспечивает братское сотрудничество различных общественных групп, справедливое отношение людей друг к другу и ненасильственные методы урегулирования конфликтов. С другой стороны, эти принципы служат надежным ру-

³⁷ B. Datta, *Western indologists: a study in motives*, New Delhi, 1954, Preface.

ководством в жизни отдельной личности, так как они дают ей основу для внутреннего единства и целостности, для духовного успокоения и примирения с самой собой и с окружающей средой, избавляют ее от вечно мучительного сознания, что жизнь человека имеет конец. Ведь одно только удовлетворение материальных запросов личности, к чему стремится Запад, не примирит человека с неизбежностью смерти, а значит, не даст душевного удовлетворения.

Индийская же философия учит человека, что его бытие сохраняется и продолжается в абсолютном духе, боге — обители всех вечных ценностей, начале всех начал, слияние с ним ведет к восстановлению того исходного равновесия между «Я» и «не-Я», между индивидом и окружающей его действительностью, нарушение которого в земной жизни является причиной неудовлетворенности человека, причиной его разлада с самим собой и противопоставления себя обществу и природе. Эта мудрость индийской философии должна быть усвоена западным миром, чтобы обуздать им же самим развязанные злые силы, только она способна спасти человечество от грозящей ему катастрофы.

Правда, эта мудрость, утверждают некоторые, не чужда и Западу, она известна ему под названием «вечной философии». Но, во-первых, для фундаментальных религиозных истин жизни меньше всего требуется новизна и оригинальность; а, во-вторых, заслуга Индии перед миром состоит в том, что она впервые взрастила это вечно животворное учение и, положив его в основу своей жизни, сохранила и донесла его до наших дней. На Западе же «вечная философия» и религия давно утратили свою роль и выглядят чужеродным элементом на фоне провозглашающей себя самоцелью мирской цивилизации. Вот почему Запад, хотя он и превосходит Индию в области материальной культуры, должен склониться перед ней в таком коренной важности вопросе, как понимание высшего смысла жизни.

Эти призывы к «оплодотворению» Запада религиозностью и высокой «духовной жизнью» Индии раздавались и раньше, но особенно они усилились в наше время. Так, Х. Глазенапп пишет, что Индия может научить Запад «той всеохватывающей тихой радости, которая отражается в облике великих святых человечества и лю-

дей, преодолевших все мирское, и с которой только немногие европейские мыслители сумели познакомить Европу»³⁸. Индийский ученый С. К. Майтра выступает примерно в том же духе: «Последние две войны показали банкротство западного духа. Поэтому мир крайне нуждается в новом свете, и этот свет должен прийти из Индии. Только Индия с ее традиционным превосходством в области чистого духа может дать миру столь ожидаемое им откровение»³⁹. С. Радхакришнан утверждает, что «индийская мудрость необходима в наше время не только для возрождения индийской нации, но и для перевоспитания всего человечества»⁴⁰.

Небезызвестный индийский издатель Ф. Мораес выражает эту мысль так: «Позитивный целеустремленный синтез Востока и Запада может быть осуществлен благодаря соединению выдающихся достижений западной науки с восточным духом, который позволяет человеку соприкоснуться с богом. В результате наука будет способствовать не разрушению и опустошению, а процветанию, миру и прогрессу. И в этом существенную, а возможно, решающую роль может сыграть Индия»⁴¹. Еще более определенно высказывается на этот счет П. Т. Раджу: «Восток дает Западу духовную основу. Будущее человечества зависит от сознательного примирения и синтеза (Востока и Запада. — Н. А.)»⁴².

В свою очередь Индия, долгое время предававшаяся созерцанию «вечных духовных истин» и потому отставшая в экономическом развитии от Запада, должна заимствовать его достижения в этой области (сохранив, разумеется, свой духовный подход к ним), равно как и его более «современную и жизнеспособную» политическую и социальную организацию «демократического общества», под которым, конечно, имеется в виду капиталистическое общество. Довольно активным пропаган-

³⁸ H. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1949, S. 455.

³⁹ S. K. Maitra, *The spirit of Indian philosophy*, Benares, 1947, p. 35.

⁴⁰ S. Radhakrishnan, *Fragments of confession*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», ed. by P. A. Shillpp, New York, 1952, p. 11.

⁴¹ F. Moraes, *India today*, New York, 1960, p. 242.

⁴² P. T. Raju, *Radhakrishnan's influence on Indian thought*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 518.

дистом подобных идей выступает в последнее время, например, английский историк А. Тойнби⁴³.

Так в общих чертах представляется большинством буржуазных авторов «синтез культур Востока и Запада», или «диалог Индии с Западом».

Следует обратить внимание на то, что инициатива этого превознесения религиозно-идеалистических и мистических традиций Индии, призывов к «оплодотворению» ими «западной меркантильности» и т. д. принадлежит буржуазным мыслителям Запада. Подобное превознесение восточной, прежде всего индийской, спиритуальности положило начало своего рода востокоцентристскому (в данном случае — индоцентристскому) подходу к духовной культуре Индии. Хотя родиной востоцентризма, как это ни парадоксально звучит, является Запад, наиболее благодатной почвой для индийской разновидности востоцентризма оказалась, естественно, сама Индия.

Если на Западе увлечение «восточной спиритуальностью» и ее превознесение оставалось, как правило, уделом узкого круга буржуазных идеологов и теоретиков, главным образом ориенталистов, то в Индии различные востоцентристские учения становятся нередко духовным знаменем широких социальных движений, в том числе национально-освободительного движения и его господствующей идеологии — национализма.

Вопрос о взаимоотношении духовных культур различных народов имеет реальное содержание и заслуживает самого серьезного и обстоятельного научного рассмотрения. Многие буржуазные авторы совершенно искренне пытаются разобраться в этой проблеме и выяснить пути и средства, ведущие к взаимопониманию различных народов, обладающих специфическими традициями духовной культуры. Однако свойственное большинству буржуазных авторов сведение всего многообразия духовного и философского наследия Индии к религиозно-идеалистической и мистической трактовке жизни и провозглашение этой трактовки главным вкладом Индии в мировую цивилизацию служат прежде всего целям создания своего рода единого идеалистического

⁴³ A. Toynbee, *One world and India*, New Delhi, 1960.

фронта для борьбы с материалистическим мировоззрением и особенно с его высшей формой — марксизмом-ленинизмом.

Так, опираясь на подобную трактовку философского наследия Индии, идеологи реакционных кругов в самой Индии и за ее пределами пытаются доказать, что марксизм, будучи наиболее последовательным выражением «западного материализма», «не привьется» на индийской почве, вся духовная традиция которой отвергает, мол, в принципе это учение⁴⁴. «Коммунизм чужд духу великой цивилизации Индии», — утверждает орган американских неокolonизаторов журнал «Пэсифик аффеарз»⁴⁵. Его поддерживает американский специалист по Азии Вера Дин: «Тысячелетняя философия индуизма, возрожденная в XX в. Ганди, коренным образом враждебна идеологии коммунизма»⁴⁶.

Защитники империализма возлагают немалые надежды на пресловутую религиозность и спиритуальность индийского характера в качестве барьера против распространения коммунистических идей не только в самой Индии, но и во всем мире. Например, американский профессор Х. Г. Коллис в ответе на анкету индийского института культуры при «Миссии Рамакришны», разосланную в порядке подготовки к международной культурной конференции, писал, что разобщенность Запада и Востока и прежде всего Запада и Индии с ее религиозностью играет лишь на руку мировому коммунизму и способствует распространению марксизма⁴⁷. Д. Ф. Даллес еще в 1950 г. писал: «Религиозные верования стран Востока имеют глубокие корни и отличаются многими ценными качествами. Их нельзя примирить с коммунистическим атеизмом и материализмом. Благодаря этому между нашей идеологией и религиями Востока возникает общность, и наша задача заключается в том, чтобы обнаружить эту общность и развить ее»⁴⁸.

Небезызвестный американский дипломат и идеолог

⁴⁴ См. например: «History of philosophy: Eastern and Western», vol. I, London, 1952, p. 531.

⁴⁵ «Pacific affairs», New York, 1954, p. 332.

⁴⁶ V. Dean, *New patterns of democracy in India*, Harvard, 1959, p. 202

⁴⁷ См. «Bulletin of the Ramakrishna mission institute of culture», Calcutta, July 1962, p. 244

⁴⁸ J. F. Dalles, *War and peace*, New York, 1950, p. 229.

империализма Честер Боулс выступал с еще большей откровенностью. В своей книге «Новые измерения мира» он прямо заявлял, что религиозность в подходе к жизни, нашедшая, по его мнению, наиболее яркое выражение в гандизме, должна быть рекомендована всем народам Азии и Африки, борющимся за свою независимость, чтобы уберечь их от развития по ленинскому пути. Это будет, вещает Ч. Боулс, гораздо более эффективным средством удержать эти народы под влиянием Запада, чем вся военная и экономическая помощь. Лишь в этом случае, говорит он, Запад может согласиться покончить с колониализмом⁴⁹.

* * *

Нельзя сказать, чтобы подобные спекуляции на философском наследии Индии, в основе которых лежит искусственное раздувание религиозно-идеалистического направления в философии и его противопоставление развитию философской мысли Запада, не встречали бы протеста и отпора самих буржуазных индологов.

Самые честные и беспристрастные из их среды искренне желали дать более спокойное и объективное освещение индийской философии. К таким ученым можно отнести Г. Т. Кольбрука, Р. Гарбе, А. Б. Кита, Б. Хейманн, Э. Фрауваллнера, а из индийцев — М. Хирьянну, С. Н. Дасгупту, Д. Синху и др. К ним относятся также большинство русских индологов — И. П. Мишаев, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг и др.

Эти ученые выступают против одностороннего подхода к индийской философии, осуждают субъективные крайности в ее интерпретации и предостерегают против нездоровых спекуляций на ее религиозно-мистических учениях. Преимущественное внимание они стараются уделять ее рациональным учениям, указывая, что содержание индийской философии в своих общих и наиболее существенных чертах не отличалось от современной ей античной и западноевропейской философии.

Так, еще Г. Т. Кольбрук совершенно исключил из своих «Очерков философии индусов» описание мистических учений Индии, поднятых на щит позже, заявив,

⁴⁹ См. Ch. Bowles, *The new dimensions of peace*, New York, 1955, pp. 217, 219.

что «они подлежат скорее религиозному, чем философскому исследованию»⁵⁰. В то же время он отмечал глубокоую разработку индийцами важнейших позитивных философских проблем, говоря, что в этом «древние индийцы были скорее учителями, чем учениками греков»⁵¹.

Крупнейший индолог Р. Гарбе также высоко ставил индийскую философию и отдавал ей приоритет перед греческой философией, но не за ее религиозность и мистицизм, как Шопенгауэр, Дейссен или Мюллер, а за позитивные и рациональные стороны, наиболее ярким воплощением которых он считал систему санхья.

Голландский индолог Б. Фаддегон резко осуждал М. Мюллера за превознесение индийского иррационализма и мистицизма и пренебрежительное отношение к атомистическим учениям, в особенности к учению вайшешики, которое, по словам Б. Фаддегона, «внесло самый интересный вклад в развитие духовной культуры Индии и всего человечества». Б. Фаддегон не соглашается «с идеей принципиального отличия индийской философии от западной»⁵².

К беспристрастному рассмотрению индийской философии стремился и известный английский индолог А. Б. Кит, также отрицавший теорию о качественной несопоставимости индийской философии с философией Запада. «Мы должны признать, — замечал он в этой связи, — что человеческий разум способен порождать в различных частях мира учения, в значительной степени родственные между собой»⁵³. Однако А. Б. Кит дает решительный отпор попыткам П. Дейссена свести эту общность лишь к религиозно-мистической основе: «Позиция Дейссена, — пишет он, — исходит несомненно из его убеждений, что только Кант окончательно доказал невозможность познания конечных принципов бытия, с чем Дейссен сочетает шопенгауэровское учение о воле. И его интерпретация Упанишад поэтому обусловле-

⁵⁰ «Transactions of the Royal Asiatic society», vol. II, London, 1829, p. 27.

⁵¹ «Transactions of the Royal Asiatic society», vol. I, London, 1824—1827, p. 579.

⁵² B. Faddegon, *The vaishesika system*, Amsterdam, 1918, pp. 7, 9.

⁵³ A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, pt 2, Cambridge, 1925, p. 613.

на в значительной степени двойным желанием: найти в них идеи, предваряющие идеи Канта, и показать, что только взгляды Канта в модификации Шопенгауэра являются единственно возможной точкой зрения в философии. Для тех же, кто не приемлет его теорий, выдвигаемые им аргументы рушатся вместе с самими теориями»⁵⁴.

Особенно энергично против одностороннего подхода западноевропейских ученых к индийской философии выступают некоторые индийские авторы. Убедительно и на большом фактическом материале они показывают, что индийская философия по своему содержанию и по своей форме мало в чем уступает философии Запада, и поэтому вряд ли можно противопоставлять их.

Позиции этой части индийских авторов отчетливо сформулированы М. Хириянной: «Поразительнейшей чертой индийской мысли, — пишет он, — является ее богатство и многообразие. Практически нет такой области мысли, которую индийская философия не включала бы в себя. Это часто упускают из виду ее современные критики, предпочитающие применять к ней такие всеохватывающие эпитеты, как негативная и пессимистическая, которые, хотя и справедливы по отношению к ее отдельным периодам, но, примененные огульно ко всей индийской философии, искажают ее характер. Если рассматривать ее в развитии, то нетрудно заметить, что в ней нет недостатка в подчеркивании реальности внешнего мира или в оптимистическом взгляде на жизнь. Искаженное же представление об индийской философии есть в значительной степени результат преобладающего до сих пор одностороннего знакомства с индийской мыслью»⁵⁵.

Правда, некоторые индийские авторы, движимые благородными самими по себе побуждениями обосновать равноценность индийской философии и философии Запада, показать ее рациональный характер и тесную связь с естественными науками, переступают все разумные границы и впадают в гиперболизацию позитивных достижений индийской мысли, пытаясь любыми средствами доказать, что она будто бы превосхитила все

⁵⁴ Ibid., p. 592.

⁵⁵ М. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, London, 1951, p. 16.

позднейшие достижения Запада либо же содержала их в потенции.

В качестве примера подобного рода работ можно привести опубликованную в 1934 г. книгу профессора Кришна Бала «Индусские философы об эволюции», в которой он утверждает, что индийские мыслители задолго до нашей эры уже знали и даже разработали чуть ли не все основные принципиальные положения современной науки; так, теория Дарвина об изменчивости и отборе «под воздействием географических, климатических или механических сил была еще в древности известна индусам»⁵⁶. Они же, по его словам, во многом предвосхитили Фейербаха⁵⁷.

Известный историк индийского искусства А. К. Курмарасвами так пытается обосновать совместимость учения о переселении душ с современной наукой: «Эволюция есть перевоплощение, смерть одного и рождение другого во временной последовательности. Философское учение о трансмиграции душ означает перевоплощение и эволюцию вечно производящей природы; оно нисколько не противоречит научным теориям современных натуралистов и не исключает их. Наоборот, именно к таким выводам пришел Э. Шредингер в книге „Что такое жизнь“»⁵⁸.

Нередко псевдонаучные и ложнопатриотические притязания на научность всех идей в духовном наследии Индии служат прикрытием для невежества, воинствующего мракобесия, религиозного фанатизма и национал-шовинизма, которые оправдываются их мнимой сопричастностью уже в далеком прошлом с теми завоеваниями цивилизации, которых Запад добился только в последнее время. Высмеивая подобные доводы религиозных фанатиков, Кришан Чандар в романе «Шикаст» («Поражение») устами главного героя Шьямы говорит: «Несколько лет назад, когда эти люди еще не видели самолета, они с пеной у рта доказывали, что все это бредни — человек не может летать по небу. Куда там европейцам додуматься до таких вещей. Но когда они увидели в воздухе самолет, они тут же стали ссы-

⁵⁶ K. Bal, *Hindu philosophers on evolution*, Bombay, 1934, p. 214.

⁵⁷ Ibid., p. 221.

⁵⁸ «Siddha-Bharati or rosary of Indology», pt II, Hoshiarpur, 1950, p. 26.

латься на древние книги: об этом, дескать, давно уже было известно нашим предкам»⁵⁹.

Интересно напомнить, что крупный советский индолог С. Ф. Ольденбург предостерегал индийских исследователей от подобного рода крайностей: «Преемники великой старинной культуры, научные работники современной Индии, желают показать, как многое из того, что теперь стоит на очереди дня в культурном строительстве, уже давно в той или иной мере предусматривалось старинной индийской культурой. К сожалению, в большинстве случаев националистические увлечения лишают индийских специалистов необходимой объективности и заставляют их забывать о ходе исторического процесса»⁶⁰.

Огромный вклад в дело объективного освещения индийской философии внесли русские индологи, и прежде всего Ф. И. Щербатской. Русские ученые высоко ценили достижения духовной культуры Индии и ее философской мысли и резко осуждали тех европейских ученых, которые, по словам Ф. И. Щербатского, «объявили древних индийцев неспособными к точному мышлению и ясному изложению, а приписывали эти достоинства исключительно древнегреческой и современной науке»⁶¹. В одной из статей Ф. И. Щербатской писал, что «из всех исторических народов древней Азии индусы несомненно являются народом наиболее талантливым. Некоторые из научных достижений уже древнейшей эпохи их образованности так совершенны, что перед ними с изумлением и восторгом останавливается взор исследователя»⁶².

Русские ученые в отличие от многих своих европейских коллег заслугу индийской философии старались видеть не в религиозно-мистическом постижении ею духовной основы бытия, а в глубокой разработке позитивной философской проблематики, которую в своих исследованиях они стремились отделить от религиозных и мифологических напластований.

⁵⁹ К. Чандар, *Поражение*, М., 1958, стр. 99.

⁶⁰ «Библиография Востока», вып. 2, Л., 1934, стр. 1.

⁶¹ Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, ч. I, СПб., 1903, стр. LIV.

⁶² Ф. И. Щербатской, *Научные достижения древней Индии*, Л., 1924, стр. 4.

Так, еще в первом появившемся в России обзоре индийской философии профессора Киевского университета О. Новицкого отмечалось, что «в философских учениях древней Индии мы бесспорно можем научиться многому. Из них можем, например, уразуметь, как зародилась у древних философия, мало-помалу отделяясь от религиозных верований и поэтических образов»⁶³.

В. П. Васильев, приступая к изложению философских школ буддизма, указывал на необходимость отдельного рассмотрения религии и философии⁶⁴. Ф. И. Щербатской постоянно призывал исследователей индийской мысли помнить, что в ней «прослеживается борьба направления чисто религиозного с направлением философским»⁶⁵. Серьезным достоинством русских индологов он считал то, что они «научились отличать буддизм собственный от разных чуждых ему по духу теорий мистических и даже изуверных, которые с течением времени к нему присосеживались и его обрастали»⁶⁶.

Этот трезвый подход русских индологов к индийской философии сказывался и на некоторых дореволюционных трудах по общей истории философии; так, в одном из них говорилось: «Отличие философии от религии и потребность полного обособления ее от последней была весьма ясно сознаваема индусами, да и самое обособление это в значительной степени сделано ими самими»⁶⁷.

Русские ученые доказывали принципиальную общность путей философского развития Индии и Запада, хотя в то же время они не отрицали своеобразия и специфики индийской философии. «По моему мнению, — говорил в этой связи Ф. И. Щербатской в предисловии к переводу одного из буддийских источников, — индийская философия достигла очень высокого уровня раз-

⁶³ «Журнал Министерства народного просвещения», ч. 41, 1844, стр. 154.

⁶⁴ В. П. Васильев, *Буддизм. Его догматы, история и литература*, ч. I, стр. 61.

⁶⁵ Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, ч. I, стр. IX.

⁶⁶ Ф. И. Щербатской, *С. Ф. Ольденбург как индианист*, — сб. «С. Ф. Ольденбург. К 50-летию научно-общественной деятельности, 1883—1933», Л., 1934, стр. 80.

⁶⁷ А. А. Козлов, *Очерки по истории философии*, Киев, 1887, стр. 18.

вития, и принципиальные линии этого развития проходят параллельно с теми, которые наблюдаются в европейской философии»⁶⁸.

Заслуги русских ученых в исследовании восточной культуры, в том числе индийской философии, были настолько велики, что их не могли игнорировать зарубежные ориенталисты. Показательно в этом отношении признание старейшего органа английских востоковедов «Журнала Королевского Азиатского общества»: «Постоянно увеличивающееся значение вклада русских исследователей в востоковедение... и тот факт, что их работы большей частью пишутся на русском языке, делает знание этого языка все более необходимым для серьезных ученых»⁶⁹.

Еще более высокое признание получили труды Ф. И. Щербатского в Индии. В статье, посвященной десятилетней годовщине со дня смерти этого ученого, профессор Д. Н. Шастри писал: «Хотя работа, проделанная западными учеными по изучению религиозных аспектов буддизма и его палийской литературы и огромна... все же Щербатской занимает исключительное положение не только как выдающийся толкователь школы Диннаги, но и как исследователь других сторон буддийской философии... В отличие от многих западных ученых Щербатской изучал индийскую философию не для того, чтобы любоваться некоторыми древними особенностями философского мышления, а для выявления ее значения и определения ее места в общей философской литературе»⁷⁰.

Правда, большинство русских исследователей стояли на идеалистических позициях и по многим вопросам разделяли взгляды, в том числе и далеко не прогрессивные, всей буржуазной индологии. Вместе с тем очевидно, что в ряде принципиальных моментов их подход к духовной культуре Индии выгодно отличался своей объективностью от односторонних, предвзятых и субъективных ее оценок, господствовавших в буржуазной ориенталистике Запада.

В чем причина этого преимущества русских индоло-

⁶⁸ «Madhyanta-Vibhanga», tr. by Th. Stcherbatsky, — «Bibliotheca Buddhica», vol. XXX, M., 1936, p. IV.

⁶⁹ «Journal of the Royal Asiatic society», London, 1900, p. 351.

⁷⁰ «The Modern review», February 1953, pp. 118—120.

гов перед большинством их западных коллег? Хотя этот вопрос нуждается в дополнительном изучении, одну из причин можно назвать и сейчас. Она заключается, несомненно, в той общей атмосфере сочувствия и симпатии к угнетенным народам Востока, которая сложилась в России в XIX в. под влиянием русской революционной демократии и в которой воспитывалась передовая русская интеллигенция. Достаточно вспомнить, что такие органы революционной демократии, как «Отечественные записки» и «Современник», регулярно помещали на своих страницах материалы и обзоры литературы о жизни народов Востока, в том числе индийского.

Например, В. Г. Белинский очень внимательно следил за выходящей в России литературой о Востоке и рецензировал многие книги о его культуре. Он лично был знаком с одним из первых русских санскритологов П. Я. Петровым. Русский путешественник и исследователь стран Востока П. И. Пашино имел дружеские связи с Н. А. Добролюбовым и печатался в «Современнике». Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов сами горячо интересовались Востоком, в частности Индией, посвятили ему немало взволнованных выступлений, в которых они, вскрывая несостоятельность европоцентризма, высоко оценивали достижения народов Востока в области культуры, поддерживали их борьбу за национальное освобождение, клеймили колониальный разбой капиталистических «цивилизаторов». Так, великий русский революционер-демократ Н. Г. Чернышевский гневно разоблачал модные в его время расистские теории о неполноценности «цветных народов Востока и превосходстве белых народов Запада». «Есть избитая фраза, — писал он, — „южные народы ленивы; знойный климат расслабляет их энергию“ — это избитая фраза, и больше ничего. Пороки и добродетели не принадлежат исключительно тому или другому земному по-ясу»⁷¹.

Русские ученые глубоко сочувствовали национально-освободительной борьбе индийского народа против колониального гнета; это сочувствие пронизывает, например, дневники путешествий в Индию И. П. Минаева,

⁷¹ Н. Г. Чернышевский, *Письма об Испании*, — Полное собрание сочинений, т. IV, М., 1948, стр. 231.

книгу П. И. Пашино «По Индии» и другие работы. Чтобы понять значение этой позиции, следует вспомнить, что почти никто из западноевропейских востоковедов не выступил с осуждением колониальной эксплуатации Индии; более того, один из ведущих западноевропейских специалистов в области индийской философии Пауль Дейссен в период борьбы индийского народа с английскими колонизаторами призывал его поменьше думать о земных делах, а искать утешение в том блаженстве, которое якобы дает изучение мистико-идеалистической философии веданты: «Веданта и ныне, так же как и в древности, живет в умах и сердцах всех думающих индусов... Этот факт может служить величайшим утешением для многострадальной и несчастной Индии, ибо вечные интересы выше временных и преходящих», — говорил он на заседании Бомбейского отделения Королевского Азиатского общества в 1893 г.⁷²

Есть все основания полагать, что прогрессивное мировоззрение русских революционных демократов оказывало благотворное влияние на методологические принципы подхода русских индологов к индийской философии, а результаты исследований последних использовались революционными демократами в высказываниях о Востоке. Поэтому не случаен тот факт, что принципиальные оценки русскими востоковедами духовной культуры Индии очень близки к оценкам духовной культуры Востока русскими революционными демократами.

Одним из первых мыслителей России, который еще в середине XIX в. выступил против распространенной точки зрения, что родиной философии является лишь древняя Греция, был Н. Г. Чернышевский. «Все это лишь от тогдашнего незнания Востока»⁷³, — заметил он на этот счет. Подобно большинству русских ученых Н. Г. Чернышевский высоко оценивал уровень научной и философской мысли индийского народа. По его мнению, древние индийцы не только не уступали в этой области древним грекам, но в ряде вопросов имели перед ними несомненный приоритет. В работе «Антропологический принцип в философии» Н. Г. Чернышев-

⁷² P. Deussen, *Outlines of Indian philosophy*, Berlin, 1907, p. 45.

⁷³ Н. Г. Чернышевский, *Замечания на книгу Г. Т. Бокля «История цивилизации в Англии»*, — Полное собрание сочинений, т. XVI, 1953, стр. 547.

ский писал: «Принципы, разъясненные и доказанные теперь естественными науками, были найдены и приняты за истину еще греческими философами, а еще раньше их — индийскими мыслителями»⁷⁴.

Не подлежит сомнению, что исследования этой группы объективных ученых (европейских, индийских и русских) сыграли важную роль в разоблачении спекулятивных искажений индийской философии и в научном освещении ее содержания. Они оказали положительное влияние на формирование во всем мире объективных представлений об индийском народе, его образе жизни и духовной культуре.

Не случайно на проходящих в последнее время многочисленных международных и национальных дискуссиях о взаимоотношении Востока и Запада все чаще раздаются голоса о несостоятельности противопоставления Индии остальному миру и об общности их духовного развития⁷⁵.

В самой Индии подобное освещение философского наследия смыкается с тем направлением в идеологии индийского национализма, которое требует секуляризации социальной жизни, отрицает мнение о пассивности индийского народа и его мнимой приверженности религиозным формам общественной деятельности. Для иллюстрации можно привести довольно показательное выступление весьма уважаемого буржуазного журнала «Модерн ревью». «Одним из наиболее распространенных заблуждений, — указывал журнал, — является миф о том, что Индия будто бы добилась независимости благодаря этическим и ненасильственным методам борьбы, инициатором которых считается Ганди. Однако ненасилие никогда не было особой монополией Индии. На него с равным правом могут претендовать и другие народы. Более того, грубые земные страсти свойственны индийцам не в меньшей степени, чем другим народам. Индия дала миру не только Будду, Рамдаса и Рамакришну, но она родина также Каутильи,

⁷⁴ Н. Г. Чернышевский, *Антропологический принцип в философии*, — Полное собрание сочинений, т. VII, 1950, стр. 249.

⁷⁵ См., например, отчет об одной из таких конференций в журн.: «Bulletin of the Ramakrishna mission. Institute of culture», June—September 1962.

Шиваджи⁷⁶ и Нетаджи⁷⁷. Будучи полнокровными людьми, индийцы реагировали на бесчисленные вызовы внешнего мира точно так же, как и другие народы. То же самое относится и к нашей борьбе за национальную свободу от иностранного ига. Наша страна добилась независимости не только методами ахимсы, но и традиционным историческим путем насилия и кровопролития. Культ ненасилия и философия бомбы шли, как и у других народов, рука об руку на всем протяжении индийского национально-освободительного движения, и приписывать его успех целиком методам ненасильственного несотрудничества Ганди (инициатором которых он к тому же и не был) значит грешить против истины. Никогда и нигде в мировой истории освободительная борьба угнетенного народа не проходила в чисто этических и конституционных рамках»⁷⁸.

Можно сказать, что это более чем убедительная отповедь попыткам Д. Ф. Даллеса, Ч. Боулса и им подобных использовать так называемую религиозность Индии и гандизм в качестве узды для борющихся против колониализма народов Азии и Африки.

* * *

Однако отмечая несомненные достоинства этого направления в подходе к индийской философии и его прогрессивность по сравнению с двумя другими направлениями, следует сказать, что, во-первых, число представителей этого направления далеко уступает двум другим, и, во-вторых, это направление, как правило, не идет дальше простой констатации отмеченных выше положений и крайне мало занимается позитивной разработкой передовых, особенно материалистических, учений в индийской философии. Даже лучшие представители буржуазной индологии из-за своей классовой ограниченности не в состоянии отрешиться от многих уста-

⁷⁶ Ш и в а д ж и (XVII в.) — национальный герой Индии, ведший вооруженную борьбу с империей Великих Моголов за независимость маратхского народа.

⁷⁷ Н е т а д ж и — С. Ч. Бос, один из лидеров левого крыла Национального конгресса, организовавший в 1942 г. на территории Бирмы повстанческую индийскую национальную армию, выступившую против английских колонизаторов.

⁷⁸ «The Modern review», August 1962, pp. 103—106.

новок идеалистической методологии и вынуждены поэтому разделять ряд свойственных ей коренных пороков.

Прежде всего подавляющее большинство буржуазных исследователей, игнорируя центральное место среди философских проблем основного вопроса философии — вопроса об отношении мышления к бытию, материи к сознанию — и определяющее значение его решения для характеристики каждой философской школы, не способны тем самым понимать историю индийской философии как историю борьбы материализма и атеизма с идеализмом и религией. Буржуазные ученые либо вообще отрицают борьбу идейных течений в индийской философии, либо признают ее исключительно в рамках идеализма, соотнося ее обычно с борьбой между тремя главными религиями Индии — индуизмом, буддизмом и джайнизмом.

Так, С. Радхакришнан писал в свое время об индийской философии: «Если мы отвлечемся от множества мнений и обратимся к общему духу индийской мысли, мы увидим, что она склонна объяснять природу и жизнь на основе монистического идеализма, хотя эта тенденция является столь гибкой, живой и многогранной, что принимает много форм и проступает даже во взаимно враждебных учениях»⁷⁹.

Другой крупный философ современной Индии, П. Т. Раджу, в одной из статей говорил, что в Индии было много плюралистических систем, начиная от количественного и качественного плюрализма ньяи и вайшешики и кончая качественным дуализмом и количественным плюрализмом санкхьи и йоги; однако, продолжает Раджу, индийская традиция подчинила все эти системы идеалистическому монизму веданты и рассматривала их в качестве подходов к более высокому мировоззрению⁸⁰. Еще раньше Раджу писал, что почти все индийские системы, «будь то геистические или атеистические, реалистические или идеалистические, плюралистические или монистические, стремятся к духовной цели, за исключением материализма чарваков»⁸¹.

⁷⁹ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 1, стр. 20.

⁸⁰ См. журн.: «Revue internationale de philosophie», № 37, Bruxelles, 1956, p. 275.

⁸¹ «The Journal of the history of ideas», New York, October 1952, p. 537.

Из европейских ученых показательна точка зрения по этому поводу, например, Б. Хейманн. Решительно выступая против искусственного выпячивания мистических и спиритуалистических сторон индийской философии, она отрицает в то же время возможность проследить в ней такие свойственные западной философии направления, как материализм, идеализм и дуализм. По ее мнению, все многообразие философских учений Индии разворачивается на общей объединяющей и примиряющей их всех основе «трансцендентального материализма» который «поднимается над чисто эмпирическим созерцанием и постулирует превращение одной эмпирической формы в другую, а всех их в конечном счете — в статическую, бесструктурную, трансцендентальную эмпирическому опыту форму»⁸².

Наглядным примером изображения духовной культуры Индии в виде идиллической картины мирного сосуществования различных учений могут служить слова крупнейшего историка современной Индии Р. Ч. Маджумдара. Он утверждает, что в отличие от древней Греции в древней Индии процветала свобода мысли и научного исследования. «Каждый мог, — пишет он, — безбоязненно выражать любые взгляды о боге, человеке и вселенной и даже отрицать бытие бога или священный характер Вед, не опасаясь того, что он подвергнется преследованиям подобно Сократу в древней Греции или Галилею в Европе»⁸³. Один из индологов Запада, Л. Рену, также считает, что для духовной атмосферы Индии характерна необычайная терпимость и отсутствие каких бы то ни было гонений на идейной почве⁸⁴.

Сведёние буржуазными учеными всего позитивного содержания индийской философии к идеалистическим школам используется ими для того, чтобы открыто или завуалированно принизить значение материализма в развитии индийской философии, а то и вовсе исключить его оттуда. Так, американский профессор Б. Филлипс, исходя из подобной трактовки индийской философии, отмечает: «Западного философа, изучающего философскую традицию Индии, поражает прежде всего почти

⁸² В. Heimann, *Indian and Western philosophy*, London, 1937, pp. 47, 61.

⁸³ «Science and culture», Calcutta, vol. 18, 1953, № 10, p. 467.

⁸⁴ См. L. Renou, *Religions in ancient India*, London, 1953, p. 9.

полное отсутствие в ней сколько-нибудь устойчивых форм философского натурализма» (под ним он подразумевает материализм. — Н. А.). Наиболее вероятную причину этого факта он усматривает в том, что «натурализм, возможно, признан внутренне порочным учением зрелым философским сознанием Индии», тогда как для сравнительно молодых народов Запада материализм, по словам Филлипса, еще не утратил своей обманчивой привлекательности⁸⁵.

В тех же случаях, когда буржуазные ученые признают наличие материалистической традиции в индийской философии, они, во-первых, видят ее, как правило, лишь в системе чарваков-локаятиков, считая к тому же научную ценность этой традиции довольно сомнительной, если не отрицательной или реакционной, а во-вторых, они отводят ей в лучшем случае роль своего рода катализатора или пробного камня, который способствовал становлению и укреплению идеализма, помогая ему избавиться от многих опасностей догматизма, и на котором идеализм оттачивал свои полемические способности. Пожалуй, наиболее откровенно пренебрежительное отношение к индийскому материализму проявилось у П. Дейссена, писавшего о нем, что «по своей поверхностности и цинизму он превзошел материализм Запада»⁸⁶.

Несколько сдержаннее, но в том же духе говорит об индийских материалистах и Б. Хейманн; по ее словам, «материалисты, так называемые чарваки, никогда не влияли на индийскую мысль, если не считать того, что они стимулировали другие системы к обсуждению и опровержению идей материалистов; среди же различных философских систем система чарваков всегда занимала самое низкое положение — ее последователи стояли даже ниже тех, кто поклонялся таинственному металлу ртути в качестве божества»⁸⁷.

Аналогичные взгляды разделяет и С. Радхакришнан: «Несомненно, материализм был в Индии и, согласно отрывочным свидетельствам, в свое время поль-

⁸⁵ См. В. Phillips, *Radhakrishnan's critique of naturalism*, — «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 120.

⁸⁶ P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd I, Abt. I, S. 13.

⁸⁷ В. Heimann, *Indian and Western philosophy*, p. 59.

зовался, очевидно, широким признанием, так как другие системы всячески пытались опровергнуть его. Тем не менее, он не смог сохранить свои позиции; его приверженцы были немногочисленны, а его позитивное влияние — незначительно. Индийская философия, познав материализм, превзошла его и приняла идеализм в качестве единственного мировоззрения, независимо от конкретных форм, в которые он воплощался»⁸⁸. Другой индийский ученый, профессор Ч. Д. Шарма, утверждает, что в индийской философии материализм «никогда не был значительной величиной. Порожденный неудовлетворенностью, он вскоре был вытеснен серьезной мыслью... и никогда не пользовался симпатией у индийских философов»⁸⁹. Даже те из индологов, например М. Хириянна, Ф. Щербатской и другие, которые не относились с пренебрежением к индийскому материализму, видели его, как правило, лишь у чарваков-локастиков и были невысокого мнения о его научных достижениях⁹⁰.

Отрицание буржуазными учеными борьбы материализма и идеализма как стержневой линии развития индийской философии приводит их обычно к изображению ее истории в виде механической совокупности отдельных философских систем, взаимно дополнявших друг друга в рассмотрении духовных принципов бытия либо же являвшихся ступеньками на пути к постижению этих принципов. На вершину этой пирамиды помещается в зависимости от симпатий исследователя та или иная система, чаще всего — абсолютный идеализм веданты.

Довольно наглядно подобное представление об индийской философии проявилось в работе У. Мишры. Каждая школа индийской философии, говорит он, выбирает себе собственный угол зрения на реальность и разрабатывает в его пределах собственную, внутренне законченную систему категорий и собственную структу-

⁸⁸ «A source book in Indian philosophy» ed. by S. Radhakrishnan and C. A. Moore, Princeton, 1957, p. XXIII.

⁸⁹ C. D. Sharma, *A critical survey of Indian philosophy*, London, 1960, p. 40.

⁹⁰ См.: М. Хириянна, *Outlines of Indian philosophy*, pp. 188—189; Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, Leningrad, 1932. pp. 15—16.

ру их; таким образом, все школы индийской философии оказываются, по мнению У. Мишры, «непрерывными звеньями единой цепи»⁹¹. Он включает в эту цепь в качестве ее низшего звена и материализм чарваков, который, по его словам, предназначен лишь для тех, кто еще не возвысился над стадией чувственного созерцания истины, ибо «вся философия чарваков сводится к исследованию лишь чувственно воспринимаемых предметов»⁹².

История же самих философских систем излагается обычно как развертывание тех идей и отправных посылок, которые были высказаны еще в глубокой древности в сутрах их полумифическими основателями и которые только комментировались, конкретизировались и обогащались последующими приверженцами этих систем. Иными словами, предполагается, что принципиальная направленность каждой системы и решение ею основных теоретических проблем не претерпевали сколько-нибудь коренного изменения на всех этапах своего существования.

Эта позиция довольно четко сформулирована С. Н. Дасгуптой: «Любая истина, как она изложена в сутрах, слаба и неоформлена, подобно новорожденному. Но если проследить ее развитие до начала XVII в., то она предстает уже вполне сформировавшейся и окрепшей, гармоничной во всех своих частях. Поэтому нельзя писать историю индийской философии в виде последовательной смены философских идей, но необходимо, чтобы каждая система изучалась и интерпретировалась как единое целое во всем своем росте, который происходил на протяжении веков в борьбе с соперничавшими с ней системами»⁹³.

Правда, некоторые исследователи не соглашались с изображением школ индийской философии как единых цельных учений, позднейшие этапы которых будто бы только подкрепляли и развивали идеи, возникшие на ранних этапах. М. Хириянна, например, указывает, что «в этом случае забывается, что они (философские

⁹¹ U. Mishra, *History of Indian philosophy*, vol. I, Allahabad, 1957, p. 29.

⁹² Ibid., p. 28.

⁹³ S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, Cambridge, 1932, pp. 63—64.

школы. — Н. А.) не проводили единой точки зрения через всю свою историю, а обнаруживали существенные модификации, игнорирование которых делает подобное общее их описание ошибочным и ненаучным»⁹⁴. Р. Гарбе еще в конце прошлого века обратил внимание на то, что такие школы индийской философии, как ньяя и вайшешика, считающиеся по традиции религиозно-ортодоксальными, на самом деле приобрели религиозную окраску лишь в сравнительно поздний период своего развития, а на раннем этапе были лишены ее⁹⁵.

Но даже тогда, когда буржуазные ученые останавливаются на эволюции отдельных философских школ Индии, они, как правило, не прослеживают ее в решении основного вопроса философии. Поэтому не удивительно, что в буржуазной литературе главным признаком каждой философской системы считается ее принадлежность к одному из религиозных верований Индии — индуизму, джайнизму или буддизму, вследствие чего вся история индийской философии оказывается неразрывно с ними связанной, вернее, втиснутой в их рамки.

Важнейшая причина однобокой, а по существу — искаженной трактовки индийской философии буржуазными учеными заключается в том, что они в силу идеалистической аберрации своего мировоззрения игнорируют социальную обусловленность философии, не видят того, что она является продуктом конкретной общественной среды и зависит в конечном счете от классовых отношений в обществе, главным образом от борьбы трудящихся масс против эксплуататорской верхушки. Буржуазные ученые обычно излагают индийскую философию как самодетерминированный в своем существо феномен, содержание которого они надеются понять преимущественно из текстологического и лингвистического анализа источников.

Когда же им приходится обращаться к побудительным мотивам философского развития Индии, то чаще всего они выдвигают на сцену тропические условия ее природы и климата, приписывая им непосредственное воздействие на философский и весь духовный облик

⁹⁴ М. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 16.

⁹⁵ R. Garbe, *The philosophy of Ancient India*, Chicago, 1899, p. 23.

страны. Но хотя географическая среда, несомненно, и наложила отпечаток на развитие духовной культуры Индии, особенно на его ранних этапах, однако ее влияние всегда преломляется через социально-экономическую структуру общества — единственную конечную и определяющую причину всех надстроечных явлений.

Несостоятельность теории определяющей роли географических факторов демонстрируется хотя бы тем нелишним курьеза обстоятельством, что она позволяет разным авторам делать из нее диаметрально противоположные выводы. Для одних природные условия Индии рисовались неким земным раем, избавившим его обитателей от тяжкого бремени забот о хлебе насущном. вследствие чего они могли чуть ли не все время размышлять о таинствах бытия и «высоких философских материях, что и позволило им создать утонченную философскую культуру. Для других, наоборот, те же самые природные условия представлялись в виде мрачных, стихийных и почти космических по своим разрушительным масштабам сил, в полной зависимости от капризной игры которых якобы находилось население Индии и которые совершенно стерилизовали всякие стимулы к свободному философствованию, обусловив его негативный, религиозно-мистический и пессимистический характер.

Вот как выглядит первая точка зрения в изложении М. Мюллера: «В древней Индии едва ли могла иметь место суровая борьба за существование. Природа щедро давала людям необходимые средства существования, и люди, обладавшие немногими потребностями, могли жить там подобно лесным птицам и подниматься подобно им к синему небу, к вечному источнику света и истины»⁹⁶. С незначительными вариациями эта точка зрения встречается у П. Дейссена, У. Мишры и других авторов. Например, не так давно У. Мишра писал, что географическое положение Индии, ее умеренный климат, густые и тенистые леса, красота ее пейзажей, обилие осадков, плодородные почвы, не требующие больших затрат для получения богатых урожаев, и т. д. — все это «позволяло индийцам с незапамятных времен жить спокойной и мирной жизнью и направлять

⁹⁶ М. Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, стр. 2.

свою энергию на рассмотрение различных проблем жизни и смерти, мистерий универсума, не подвластных человеку сил и т. п. для постижения высшего смысла бытия»⁹⁷.

В качестве примера противоположной точки зрения, разделявшейся в той или иной степени Гегелем, А. Е. Гау, Б. Хейманн, А. Л. Бэшамом и др., можно привести высказывание К. С. Ч. Мурти. Огромные горы, величайшие реки и бескрайние равнины Индии, говорит он, подавляют людей. Ядовитые кобры и скорпионы, тучи москитов, мух, крыс и вызываемые ими массовые эпидемии холеры, малярии, чумы и т. п. являются повседневным зрелищем в Индии. Бурные реки и их ежегодные разливы, приводящие к гибели многих людей и наносящие непоправимый ущерб урожаю, непостоянство муссонов, несвоевременное наступление которых приводит к засухам и голодовкам, проливные дожди, страшные грозы в сезон дождей — все это настолько разрушительно и неотвратимо, что любые даже сверхчеловеческие усилия идут прахом. Человек не имеет никакой возможности не только контролировать, но даже понять эти грозные силы природы. Сами климатические условия Индии порождают определенные умственные качества, при которых научное мышление подавлено, а вместо него развилась склонность к фантазии, гротеску и предрассудкам. «Так — пишет К. С. Ч. Мурти, — географическое окружение определило характер религии и философии, литературы и искусства, законов и обычаев страны»⁹⁸.

Вряд ли нужно искать другую более наглядную иллюстрацию того, как идеализм и субъективизм в науке приводят к полярным и взаимоисключающим выводам из одних и тех же объективных предпосылок!

Буржуазная индология вращается в замкнутом кругу присущих ей методологических пороков, который она, даже при искреннем желании отдельных ее представителей, не может разорвать, оставаясь на позициях идеалистического мировоззрения. Именно приверженность идеализму является главной причиной того, что буржуазная наука, по словам крупнейшего немецкого

⁹⁷ U. Mishra. *A history of Indian philosophy*, vol. I, pp. 1—2.

⁹⁸ K. S. C. Murti. *Evolution of philosophy in India*, pp. 25—28.

индолога-марксиста В. Рубена, «не смогла создать научную историю индийской философии»⁹⁹.

Впрочем, к такому выводу начинают приходить в последнее время даже представители буржуазной науки. При этом обращает на себя внимание такое примечательное обстоятельство: среди основных недостатков в освещении буржуазной индологией индийской философии они отмечают такие факторы, как рассмотрение философии в отрыве от конкретно-исторических условий ее существования и игнорирование борьбы в ней материалистических учений с учениями идеалистическими. Так, президент Философской ассоциации Индии Ч. Д. Бхаттачарья в обращении к историко-философской секции 32-й сессии Индийского философского конгресса отмечал, что все до сих пор написанные истории индийской философии не удовлетворяют даже критериям, выдвинутым для работ подобного рода еще Гегелем; для создания научной истории индийской философии, говорил он, требуется заново переосмыслить ее источники и оценку ее течений, а главное — соотнести их содержание с социальной и духовной обстановкой своей эпохи¹⁰⁰.

На происходившей в 1959 г. в Гонолулу III международной конференции философов впервые в истории этой организации прозвучали голоса о том, что нельзя проводить резкую грань между западной и восточной философией, ибо «различия между идеализмом и натурализмом (имеется в виду материализм. — Н. А.), будь то на Западе или на Востоке, гораздо существеннее, чем различия между Востоком и Западом»¹⁰¹.

* * *

В освещении философского наследия Индии все больший авторитет в последнее время начинает приобретать его изучение с методологических позиций диалектического материализма. Его влияние несомненно чувствуется на многих из приводившихся высказываний буржуазных исследователей.

⁹⁹ W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin, 1954, S. 15.

¹⁰⁰ См.: «Proceedings of the 32nd Indian philosophical congress», Srinagar, 1957, p. 63.

¹⁰¹ «The Journal of philosophy», New York, 7.I.1960, p. 27.

Несмотря на то что марксисты делают только первые шаги в разработке проблем и истории индийской философии, они уже имеют в своем активе немало трудов, получивших широкий отклик у международной индологической общественности.

Естественно, наибольшее внимание марксистскому анализу истории философской и общественно-политической мысли Индии уделяется в работах самих индийских марксистов. Среди них можно назвать работы Р. Санкритьяяны¹⁰², Д. П. Чаттопадхьяи¹⁰³, К. Дамодарана¹⁰⁴ и др. Философская и общественно-политическая мысль Индии находит освещение также и в исторических трудах индийских марксистов, например в трудах С. А. Данге¹⁰⁵, Д. Д. Косамби¹⁰⁶ и др., а также в содержательных статьях Б. Сена, И. Баларамамурти, Р. Б. Шармы и др.

Марксистские исследования индийской философии ведутся и в Европе. Одной из первых попыток марксистского изложения истории индийской философии явилась книга немецкого индолога из ГДР В. Рубена «История индийской философии»¹⁰⁷. С анализом различных проблем индийской философии, в частности индийского материализма, выступал чехословацкий индолог О. Фриш¹⁰⁸.

В исследовании индийской философии с марксистских позиций видное место занимают и советские ученые, которые продолжают и развивают лучшие традиции русской дореволюционной индологической школы.

Следует напомнить, что в советский период продолжали свою научную деятельность многие индологи русской дореволюционной школы востоковедения и в их

¹⁰² Р. Санкритьяяна, *Бауддха даршана*, Аллахабад, 1948 (на яз. хинди).

¹⁰³ D. P. Chattopadhyaya, *Lokayata. A study in Ancient Indian materialism*, Delhi, 1959 (пер. в 1961 г. на русск. яз.); *Indian philosophy. A popular introduction*, New Delhi, 1964.

¹⁰⁴ К. Дамодаран, *Дух Индии*, Эрнаулам, 1957 (на яз. мала-ялам).

¹⁰⁵ С. А. Данге, *Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя*. М., 1950.

¹⁰⁶ D. D. Kosambi, *Introduction to the study of Indian history*, Bombay, 1956

¹⁰⁷ W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin, 1954.

¹⁰⁸ О. Фриш, *Indian materialism*, — в журн.: «Archiw Orientalni», Praha, vol. 19, № 3—4, 1951.

числе два самых выдающихся ее представителя Ф. И. Щербатской и С. Ф. Ольденбург, воспитавшие способных ученых-индологов Е. Е. Обер-Миллера, А. И. Вострикова, Б. В. Семичова и др.

Подавляющее большинство из них с честью выдержали такое суровое испытание на верность своему народу, каким явилась для старой русской интеллигенции Великая Октябрьская социалистическая революция. Хотя некоторые из русских индологов, связанные со старым режимом своим происхождением, воспитанием и мировоззрением, и не до конца осознали все значение Октябрьской революции, все же почти никто из них не оказался в стане врагов Советской власти и не прекратил своих исследований, несмотря на все трудности первых послереволюционных лет. Активное участие в привлечении старых кадров русской интеллигенции к сотрудничеству с Советской властью принимал С. Ф. Ольденбург, занимавший ряд руководящих постов в системе советской Академии наук.

В 1922 г. в предисловии к своему переводу одного буддийского источника Ф. И. Щербатской так характеризовал положение в русской индологии: «Если теперь, по истечении почти шести лет, когда было так трудно печатать, и намечается возможность осуществления хотя небольшой части прежних предположений, то это заслуга прежде всего тех деятелей на научной почве, которые, несмотря ни на какие трудности и жертвы, не подумали о бегстве из родной страны, верили все время в ее неминуемое и быстрое возрождение и не жалели своих сил в борьбе с разрухою»¹⁰⁹.

Большую роль в том, что старые кадры русского востоковедения заняли патриотическую позицию, сыграло чуткое и заботливое отношение к этой науке со стороны молодой Советской власти, большевистской партии и лично В. И. Ленина. В. И. Ленин неоднократно интересовался состоянием отечественного востоковедения и оказывал ему действительную помощь; известно, например, что В. И. Ленин в первые годы Советской власти принимал старейшину русских востоковедов С. Ф. Ольденбурга и беседовал с ним.

На годы Советской власти приходится наиболее пло-

¹⁰⁹ «Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности», пер. с тибетского Ф. И. Щербатского. Петербург, 1922, стр. V.

дотворный период исследований индийской философии Ф. И. Щербатским; именно после Октябрьской революции были написаны его основные труды «Центральная концепция буддизма и значение слова дхарма», «Буддийская концепция нирваны», «Буддийская логика»¹¹⁰ и др., а также осуществлен перевод некоторых источников буддийской философии. Ф. И. Щербатской не ограничивается изучением только буддизма — этим традиционным для русской индологии предметом исследования, он обращается и к другим проблемам индийской философии; в частности, в 1924 г. он сделал интересное сообщение о научных достижениях древней Индии, а в 1927 г. была опубликована его блестящая статья о материалистической школе чарваков-локаятиков¹¹¹. По совету Ф. И. Щербатского его ученик Б. В. Семичов исследовал трактовку категории материи в южных школах буддизма¹¹². Содержательные исследования индийской (главным образом, буддийской) философии были опубликованы Е. Е. Обер-Миллером, А. И. Востриковым и др.

Хотя под влиянием новых условий Ф. И. Щербатской и его ученики стремились выработать какой-то новый подход к индийской философии, обращая, например, больше внимания на ее прогрессивные учения, все же их работы носили на себе отпечаток неокантианской методологии и не смогли преодолеть ряда ограниченностей буржуазного индоведения.

Первыми попытками марксистского анализа древнеиндийской идеологии и философии следует, по-видимому, считать работу М. А. Рейснера о религиях Востока¹¹³ и тезисы М. С. Троицкого о древнеиндийском материализме¹¹⁴. Несмотря на некоторые спорные, а то

¹¹⁰ Th. Stcherbatsky, *The central conception of buddhism and the meaning of the word dharma*, London, 1923; *The conception of buddhist nirvana*, Leningrad, 1927; *Buddhist logic*, vol. I, Leningrad, 1932; vol. II, Leningrad, 1930.

¹¹¹ Ф. И. Щербатской, *К истории материализма в Индии*, — «Восточные записки», вып. I, Ленинград, 1927.

¹¹² Б. В. Семичов, *Материя в палийской философской литературе*, — «Известия Академии Наук СССР», VII серия, Отделение гуманитарных наук, № 5, 1930 (статья на англ. яз.).

¹¹³ М. А. Рейснер, *Идеологии Востока. Очерки восточной теократии*, М., 1927.

¹¹⁴ М. С. Троицкий, *Материализм в древней Индии*, Л., 1936.

и просто неверные положения, эти труды сыграли положительную роль в освещении религиозных и философских учений древней Индии.

Но подлинно широкий размах марксистские исследования истории индийской философии начинают принимать в Советском Союзе (да и в других странах) лишь в 50—60-е годы. Советские индологи переводят важнейшие памятники философской, религиозной и общественно-политической мысли древней Индии: первую книгу «Махабхараты» (В. И. Кальянов), «Артхашастру» (подготовлена им же), отрывки из ведических гимнов и Упанишад (подготовлены В. В. Бродовым), Брихадараньяка Упанишаду (А. Я. Сыркин), «Законы Ману» (Г. Ф. Ильин), «Дхаммападу» (В. Н. Топоров), некоторые буддийские джатаки (А. П. Баранников и О. Ф. Волкова).

Особенно следует отметить титанический труд Б. Л. Смирнова, переведшего и прокомментировавшего значительную часть философских текстов «Махабхараты», в которых отражена и философия санкхьи эпического периода¹¹⁵.

Как правило, эти публикации сопровождаются содержательными введениями и комментариями, в которых дается анализ не только переводимого источника, но и духовной атмосферы его эпохи.

Исследованию различных аспектов и учений древней и средневековой индийской философии и религии посвящены и специальные труды советских индологов Г. Ф. Ильина¹¹⁶, А. М. Пятигорского¹¹⁷, Е. И. Гостевой¹¹⁸, И. М. Кутасовой¹¹⁹ и др.

Кроме того, в работах советских индологов И. М. Рейснера, А. М. Дьякова, Н. М. Гольдберга, К. А. Антоновой, Л. Р. Гордон-Полонской, А. Д. Литмана, Э. Н. Комарова, Е. В. Паевской, В. С. Костючен-

¹¹⁵ «Махабхарата», выпуски I—VII, пер., введ., прим. и толковый словарь акад. АН ТуркССР Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1957—1963.

¹¹⁶ Г. Ф. Ильин, *Религии древней Индии*, М., 1959.

¹¹⁷ А. М. Пятигорский, *Материалы по истории индийской философии*, М., 1962.

¹¹⁸ Е. И. Гостеева, *Философия вайшешика*, Ташкент, 1962.

¹¹⁹ И. М. Кутасова, *Философия Нагарджуны*, — «Общественно-политическая и философская мысль Индии», М., 1962.

ко и др.; посвященных общественно-политической и философской мысли Индии нового и новейшего времени, содержатся интересные наблюдения и по древней и средневековой индийской идеологии и философии, связанные главным образом с анализом влияния древнего наследия на современную духовную жизнь страны.

Крупной заслугой советской школы индологии следует признать и систематическое освещение истории индийской философии в издаваемой Институтом философии АН СССР многотомной истории всемирной философии¹²⁰, а также в «Философской энциклопедии».

* * *

Марксистские исследования истории индийской философии во всех странах отличаются большой широтой и разнообразием как по своей тематике (изучение философии различных периодов и направлений), так и по своему методу (включая попытки структурно-функционального анализа идеологических и психологических учений). В то же время в своем подходе к духовному наследию Индии большинство марксистских исследователей придерживается ряда общих методологических принципов, среди которых необходимо выделить следующие.

Прежде всего в отличие от многих буржуазных индологов исследование духовного и философского наследия древней Индии не заводит марксистов в дебри псевдонаучного ползучего эмпиризма, не служит им средством ухода от современной действительности и не лишает их общей перспективы. Марксистские ученые исходят из того, что прошлое всех стран и особенно таких древних, как Индия, неразрывно связано с их настоящим и изучение прошлого необходимо для понимания их современного развития.

Весьма примечательно, что об актуальности для дела рабочего класса изучения древней культуры, причем культуры именно Индии, напоминал еще в первые годы Советской власти В. И. Ленин. В беседе с С. Ф. Ольденбургом В. И. Ленин говорил: «Вот ваш предмет...

¹²⁰ «История философии», под ред. М. А. Дынина, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, А. Ф. Окулова, тт. 1—6, М., 1957—1965.

как будто бы он далек от нас, но он и близок нам... Идите в массы, к рабочим и расскажите им об истории Индии... и вы увидите, как отзовутся массы нашего пролетариата. И сами-то вы вдохновитесь на новые искания, на новые исследования, на новые работы огромной научной важности»¹²¹.

В отличие от буржуазной индологии марксистские исследователи преимущественное внимание уделяют разработке прогрессивных, рационалистических, атеистических и материалистических традиций в философском наследии Индии, показывают их позитивный вклад в духовную культуру индийского народа и всего человечества, их борьбу с реакционными религиозно-идеалистическими и мистическими учениями. Как заявил покойный руководитель компартии Индии Аджой Гхош, «хотя мы, коммунисты, многое хотим изменить, но мы хотим также сохранить и развить все, что есть благородного, демократического и гуманного в нашем прошлом»¹²².

Продолжая передовые традиции лучших представителей буржуазной индологии, марксисты в то же время решительно выступают против субъективистских извращений ею смысла философского наследия Индии, против тенденциозного подхода к нему. Марксистские исследования убедительно доказывают, что философская мысль Индии, несмотря на ряд специфических особенностей, подчиняется общим закономерностям философского развития человечества, открытым классиками марксизма-ленинизма. И прежде всего она не является неким «спонтанным продуктом азиатского духа», как утверждают большинство буржуазных ученых, а связана с материальными условиями жизни индийского общества. «Именно этот закон общественного развития (об определяющем влиянии общественного бытия на общественное сознание. — Н. А.) позволил марксизму придать научный характер изучению истории и философии и эта наука в равной степени применима к Индии и ее традициям»,¹²³ — пишет Бховани Сен.

¹²¹ Цит по кн.: В. В. Бонч-Бруевич, *В. И. Ленин в Петрограде и Москве*, М., 1956, стр. 32.

¹²² «New age», New Delhi, April 1958, p. 5.

¹²³ Б. Сен, *Бхарат ка бхаутиквади даршана*, — «Ная патх», февраль 1955, стр. 195 (на яз. хинди).

На богатом фактическом материале марксистские исследователи показывают, что вся многовековая история индийской философии ни в коем случае не сводится к религиозно-идеалистической и мистической традиции — ей противостояли традиции атеизма, материализма и рационализма. Эти традиции обнаруживаются с самого раннего периода зарождения индийской философии (в Ведах и Упанишадах) и прослеживаются затем на всем протяжении ее развития, хотя в результате «стараний» противников этих прогрессивных традиций свидетельства о них дошли до нас в крайне обедненном и извращенном виде.

Наконец, объективный анализ индийской философии позволяет исследователям-марксистам сделать важный вывод о том, что материалистическая и атеистическая линия в индийской философии далеко не ограничивается одним учением школы чарваков-локаятиков, как это принято считать в буржуазной литературе; в той или иной степени эта линия проявлялась в школах ньяя, вайшешика, санкхья, вайбхашика, саутрантика и других системах, изображаемых обычно как религиозные.

Марксистские исследования показывают, что развитие подлинно позитивного содержания духовной культуры Индии совершалось преимущественно в русле этих передовых традиций философской и общественной мысли, ибо они, являясь идейной основой жизнеутверждающего, оптимистического отношения индийского народа к окружающей его действительности, помогали ему сохранять твердость и стойкость духа в тяжелые периоды своей истории, создать богатейшую цивилизацию в борьбе с уводящими от земных испытаний и трудностей религиозно-идеалистическими и мистическими учениями и сохранить веру в светлое будущее.

Так, выступая против распространенных на Западе взглядов на духовную культуру Индии как культуру пессимистическую, отрицавшую материальный мир и земную жизнь и предпочитавшую им религиозно-мистическое постижение «духовных таинств бытия», индийский марксист Хирен Мукерджи писал: «Эта точка зрения не вяжется со свидетельствами нашего искусства, живописи, скульптуры и поэзии: с нашими технологическими достижениями в металлургии и судостроении. Она не подкрепляется историей наших городов.

вроде Паталипутры эпохи Маурьев, который по численности населения в четыре раза превосходил имперский Рим времен его расцвета. Эта точка зрения не вяжется с «Артхашастрой» Каутильи, живыми, энергичными героями нашего эпоса, с традицией материалистов и еретиков, которую не могли уничтожить ни ортодоксия, ни государственная власть. Наша история не могла бы насчитывать тысячелетия, если бы отрицание мира и жизни составляло нашу особенность»¹²⁴.

Разумеется, марксистские исследователи не отрицают известной роли и идеалистических учений в позитивном развитии индийской философии, не умаляют их заслуг в рациональной разработке философской проблематики, философских категорий, вопросов диалектики, логики и теории познания. Разработка этих проблем приходит часто в столкновение со слепой религиозной верой, культовой обрядностью и мифологическими предрассудками. Однако в отличие от буржуазных индологов марксисты отчетливо видят, что идеализм с его центральным положением о мире как временном, неистинном и иллюзорном проявлении абсолютного духа, сознания, не стимулировал серьезного изучения объективных процессов и закономерностей природы и потому не способствовал развитию естественнонаучных знаний.

Думается, что дух этой партийности в подходе марксистских исследователей к истории индийской философии наиболее яркое воплощение нашел в фундаментальных трудах калькуттского профессора Д. П. Чаттопадхьяи; по глубине теоретического анализа и практической направленности они заслуживают того, чтобы остановиться на них подробнее.

Д. П. Чаттопадхьяя указывает на те сложности, с которыми встречается в буржуазном мире всякая попытка пересмотра укоренявшихся веками в Индии традиционных представлений религиозно-идеалистического мировоззрения. «Мы воспитаны в той атмосфере, — пишет он, — когда наши наставники с особой гордостью говорили нам, что доктрины мокши и авидьи, кармы и йоги свидетельствуют о выдающемся значении индийской философии. Поэтому мы не питаем иллюзий».

¹²⁴ Н. Mukherjee, *Gandhi. A study*, Calcutta, 1958, p. 323.

люзий относительно того, насколько глубоко почитаются эти идеи. Попытка их критики сопряжена с риском вызвать великое неудовольствие и даже быть заподозренным в антинациональных чувствах. Но истинно не обязательно то, что на протяжении веков принято считать таковым, и восхваление чего-то в определенное время еще недостаточная причина для его признания»¹²⁵.

Д. П. Чаттопадхьяя совершенно справедливо указывает на то, что засилье религиозных предрассудков, слепая приверженность консервативным традициям и обычаям старины являются далеко не последней причиной сохранения социальной и культурной отсталости Индии. Нельзя ожидать от наших крестьян, говорит он, подлинного энтузиазма в отношении земельных реформ и передовых методов ведения сельского хозяйства до тех пор, пока в их сознании не будет вытеснена доктрина кармы, которая в течение поколений внушала им, что их жалкая участь скорее результат их дурных поступков в предыдущих рождениях, чем следствие отсталых производительных сил и столь же отсталого социального строя, именуемого феодализмом. Но феодализм, продолжает Д. П. Чаттопадхьяя, существует также и в сознании нашего народа в виде ретроградных идей, среди которых находятся и некоторые традиционные идеи религиозной философии. «И мы не можем рассчитывать, — пишет он, — добиться полной ликвидации феодализма, сохраняя бережное отношение к этим идеям. Этим, разумеется, не отрицается, что самая важная предпосылка для ликвидации феодальных идей состоит в ликвидации порождающих их материальных условий. Но поскольку эти идеи обратно воздействуют на материальные условия и стремятся сохранить их, то успешная борьба против материальных условий предполагает также и сознательную борьбу против их отражения в идеологии»¹²⁵.

Призывая освободиться от поклонения идеалам прошлого, от «утешительного обмана» о мнимом величии религиозно-идеалистических учений, Д. П. Чаттопадхьяя говорит, что в современных условиях независимого

¹²⁵ D. P. Chattopadhyaya, *Indian philosophy. Popular introduction*, Delhi, 1964, p. XIII.

¹²⁶ Ibid., p. XII.

развития Индии прежде всего требуется овладение силами природы и проникновение в ее законы, а это возможно только с помощью науки, которая всегда была тесно связана с материалистической философией. Поэтому изучение материалистических традиций крайне важно для борьбы с религиозно-идеалистическими пред-рассудками, для распространения научных взглядов.

Свои фундаментальные исследования истории духовной культуры Индии Д. П. Чаттопадхьяя и подчиняет этой благородной задаче. Одно из средств изжить представление об исключительной ценности религии и идеализма заключается, по его словам, в уяснении истины, что «в самих наших философских традициях были смелые попытки преодолеть идеализм». Среди наших философов прошлого, говорит Д. П. Чаттопадхьяя, имелись такие, кто «смело бросал вызов тем самым направлениям мысли, против которых мы собираемся выступить сегодня во имя науки и прогресса»¹²⁷.

Доказывая наличие в философском наследии Индии непрерывной и развитой традиции рационализма, атеизма и материализма, марксисты с полным правом разоблачают теоретические потуги тех идеологов антикоммунизма, которые пытаются обосновать неприемлемость для Индии диалектического материализма.

Объективный анализ социального и духовного развития Индии приводит марксистов к неопровержимо-му выводу о том, что современное научно-материалистическое мировоззрение не только не противоречит духовным традициям Индии, но, наоборот, находит в них солидное подкрепление. Бховани Сен в цитированной выше статье пишет по этому поводу: «Подобно древним грекам, наши предки развивали материалистическую философию, которая, несмотря на неизбежно присутствующую ей ограниченность и непоследовательность, оказывала сильное влияние на индийскую мысль уже задолго до V в. до н. э. Поэтому материализм не есть какое-то случайное явление в истории Индии, но составляет неотъемлемую часть нашей культуры»¹²⁸.

Особенно страстным пропагандистом этой мысли выступает Д. П. Чаттопадхьяя. Подобно тому, говорит он,

¹²⁷ Ibid., p. XIII.

¹²⁸ Б. Сен, *Бхарат ка бхаутиквади даршана*, стр. 196.

как существование первобытного коммунизма означает для марксиста один из аргументов преходящего характера частной собственности и эксплуатации, так и наличие материалистических учений в древней Индии дает полное право утверждать то же самое и относительно религиозности и идеализма, «обычно провозглашаемых неотъемлемыми чертами индийской философской мысли: как мы обходились без них в прошлом, так обойдемся без них и в будущем»¹²⁹.

В то же время марксисты отдают себе полный отчет в том, что идеализм и религия не устраняются одними логическими доводами и теоретическими изысканиями. Тот же Д. П. Чаттопадхьяя пишет: «Идеализм нельзя опровергнуть одними философскими рассуждениями, как бы умны они ни были... Это ненаучное мировоззрение классово-антагонистического общества окончательно может быть изжито только после ликвидации самого классового общества»¹³⁰.

Так философское наследие древней Индии оказывается на передовой линии современной идеологической борьбы.

¹²⁹ D. P. Chattopadhyaya, *Lokayata. A study in Ancient Indian materialism*, p. 665.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 678.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Ведические гимны

- «Die Hymnen des Rigveda», Herausgeber Th. Aufrecht, Teil 1—2, Berlin, 1955.
- «The hymns of the Rigveda», tr. by R. T. H. Griffith, vol. I—II, Benares, 1920—1926.
- «Hymns from the Rigveda», tr. by A. A. Macdonell, London, 1922.
- «Vedic hymns», tr. by H. Oldenberg, pt II, Oxford, 1897 (Sacred books of the East, vol. XLVI).

Упанишады

- «Древнеиндийская философия. Начальный период. [Извлечения из ведических гимнов, Брахман, Араньяк и Упанишад]», подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. В. Бродова, М., 1963.
- «The principal Upanishads», ed. with introduction, text, transl. and notes by S. Radhakrishnan, London, 1953.
- «The thirteen principal Upanishads», tr. by R. E. Hume, London, 1931.

«Махабхарата»

- «Махабхарата». Адипарва. Книга первая, перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. Под ред. академика А. П. Баранникова, М.—Л., 1950.
- «Махабхарата», вып. I—VII, перевод, введение, примечания и толковый словарь академика АН ТуркССР Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1957—1963.
- «Бхагавадгита» («Махабхарата», вып. II), книга VI, гл. 25—42, буквальный и литературный перевод, введение и примечания академика АН ТуркССР Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1956 (2-е переработанное издание, Ашхабад, 1960).
- «Mahabharata», ed. by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar etc., Poona, 1925
- «The Mahabharata», tr. by P. C. Ray, Calcutta, 1890.

«Дигха-никая»

- «Digha Nikaya», ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, vol. 1—3, London, 1890—1911.

- «Dialogues of the Buddha», tr. by T. W. Rhys Davids, vol. 1—3, London, 1899—1921.
H. C. Warren, *Buddhism in translations*, 6th issue, Cambridge (Mass.), 1915.

«Дхаммапада»

- «Дхаммапада», перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960.

«Манава-дхарма-шастра»

- «Законы Ману», перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960.

«Артхашастра»

- «Артхашастра, или наука политики Каутильи», перевод с санскрита. Издание подготовил В. И. Кальянов, М.—Л., 1959.

Компендиумы философских систем раннего средневековья

- Haribhadra, *Shad-darsana-samuccaya*, ed. and tr. by K. S. C. Murty, Tenali, [1958].
Samkara, *Sarvasiddhantasamgraha*, tr. by P. S. Bose, Calcutta, 1929.
«Sarva-darsana-samgraha of Sayana-Madhava», ed. with an original commentary in Sanskrit by the late V. S. Abhyankar, Poona, 1951.
Madhava Acarya, *Sarvadarsanasamgraha*, tr. by E. B. Cowell and A. E. Gough, London, 1904.
«Vedanta-sutras with the commentary by Sankaracharya», tr. by G. Thibaut, Oxford, 1890 (Sacred books of the East, vol. XXXIV, XXXVIII).

Система санкхья

- [Вачаспати Мишра], *Лунный свет санкхья-истины*. В переводе с санскритского доктора Р. Гарбе, пер. с немецкого И. И. Герасимова, М., 1900.
«Sankhya karikas», ed by Pandit Sri Hariram Shukla, Banaras, 1932.
Isvarakrishna, *The samkhya karika of Isvarakrishna, Being a treatise on psycho-physics for self-realisation*, ed and tr. by R. Phukan, Calcutta, 1960.
Krishna Iswara, *The Sankhya-karika*, tr. by H. T. Colebrooke, Oxford, 1837.
«The Sankhyakarika of Isvara Krishna», ed. and tr. by S. S. Suryanarayana Sastri, Madras, 1935.
Vacaspati Misra, *The tattva-kaumudi on the samkhya-karika*, tr. by G. N. Jha, Poona, 1934.
«The Samkhya-karika. Isvara Krishna's memorable verses on samkhya philosophy with the commentary of Gaudapadacarya», critically edited with introduction, translation and notes by Har Dutt Sharma, Poona, 1933.

- S. C. Bannerjee, *Sankhya philosophy*, Calcutta, 1897.
- J. Davies, *Hindu philosophy. The sankhya-karika of Iswarakrishna with appendix on Nyaya and Vaisesika*, London, 1881.
- [Kapila], *The Sankhya aphorisms of Kapila*, tr. by J. Ballantyne, London, 1885.
- Vijnanabhikshu, *The sankhya-pravachana-bhashya*, ed. by R. Garbe, Cambridge (Mass.), 1943.
- J. A. B. Buitenen, *Studies in samkhya*, — «Journal of American Oriental society», New Haven, vol. 76, 1956, № 4; vol. 77, 1957, № 1—2.
- N. S. Sastri, *Bibliography of Sankhya system*, — «Journal of Sri Venkatesvara Oriental institute», vol. XIII, № 1.

Антологии древней и средневековой философии

- «A source book in Indian philosophy», ed. by S. Radhakrishnan and C. A. Moore, Princeton, 1957.
- «Sources of Indian tradition», compiled by W. T. de Bary, S. N. Hay, R. Weiler, A. Yarrow etc., New York, 1960.

С Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие	3
Введение	6
<i>Глава первая.</i> Особенности исторического развития Индии и их влияние на ее духовную культуру	12
Особенности исторического развития Индии	12
Основные этапы политического и социально-экономического развития Индии	18
Характеристика религий	23
Научные и культурные достижения древней и раннесредневековой Индии	35
<i>Глава вторая.</i> Материализм и идеализм в древней и средневековой философии Индии	41
Философские представления в период разложения первобытнообщинного строя и становления классового общества (ведический период)	43
Философская борьба в рабовладельческий период	52
Философская борьба в период раннего феодализма	59
<i>Глава третья.</i> Идейная борьба вокруг общественно-политических, социологических и этических проблем	75
<i>Глава четвертая.</i> Материализм и атеизм системы санкхья раннего средневековья	128
Источники и содержание классической санкхьи	131
Классическая санкхья и религия	138
Учение санкхьи о пракрити как материальной субстанции бытия	146
Учение санкхьи о развитии пракрити	162
Теория познания санкхьи	174
Роль пуруши в санкхье. Решение санкхьей основного вопроса философии	180
<i>Глава пятая.</i> Заключение. Современная борьба за древнее наследие	199
Список использованных источников	257

Цена 83 коп.