

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ
НАУК



ИНСТИТУТ
ФИЛОСОФИИ

В.К. Шохин

СТРАТИФИКАЦИИ
РЕАЛЬНОСТИ
В ОНТОЛОГИИ
АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ



Москва

Российская Академия Наук
Институт философии

В.К. Шохин

**Стратификации реальности
в онтологии адвайта-веданты**

Москва
2004

УДК 141
ББК 87.3
Ш 82

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филол. наук *В.В.Вертоградова*,
доктор филос. наук *В.Г.Лысенко*

Ш 82 **Шохин В.К.** Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. – М., 2004. – 289 с.

В монографии выясняется, что бывает два основных типа онтологии («учение о сущем») – онтология бытия (нетрансцендентальная), в которой сущее рассматривается безотносительно к субъекту опыта, и онтология реальности (трансцендентальная), в которой сущее рассматривается именно в его отношении к данному субъекту, – коим соответствуют иерархизации ярусов бытия и стратификации уровней реальности. Стратификации реальности в адвайта-веданте изучаются на фоне европейских параллелей и предшествовавших им буддийских опытов. Стратификационные позиции основных адвайтистов от Гаудапады (6–7 вв.) до Дхарма-раджи (16–17 вв.) не только исследуются, но и документируются (наряду с буддийскими).

ISBN 5-201-02110-7

© Шохин В.К. 2004
© ИФ РАН, 2004

Оглавление

Введение	5
ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ БЫТИЯ И ОНТОЛОГИЯ РЕАЛЬНОСТИ	12
§ 1. Ранги бытия и уровни реальности.....	12
§ 2. Онтология бытия: три типа вертикалей	20
§ 3. Первые стратификации реальности в европейской философии	29
ГЛАВА 2. КОНТЕКСТЫ ОНТОЛОГИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИИ И В ИНДОЛОГИИ	50
§ 1. Вертикали онтологии бытия в индийской философии	51
§ 2. Тетралемма рассмотрения адвайтистских уровней реальности у историков философии	57
§ 3. Результаты и «задания»	69
ГЛАВА 3. СТРАТИФИКАЦИИ ИСТИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	74
§ 1. Генезис индийской стратификации истины и ее буддийские версии	78
§ 2. Два уровня истины в джайнизме и других философских направлениях	91
§ 3. Стратификации истины и трансцендентальная онтология	95
ГЛАВА 4. СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В БУДДИЙСКОЙ ШКОЛЕ ВИДЖНЯНАВАДА	98
§ 1. «Ланкаватара-сутра» и «Сандхинирмочана-сутра»	99
§ 2. Асанга	110
§ 3. Васубандху и Стхирамати	118

ГЛАВА 5. ОСНОВАТЕЛИ АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ	126
§ 1. Гаудапада: стратификации истины и реальности	130
§ 2. Шанкара и его стратификации истины	140
§ 3. Шанкара: стратификации реальности	154
ГЛАВА 6. ШКОЛА АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ	165
§ 1. Мандана Мишра	168
§ 2. Сурешвара, Падмапада, авторы ранних «анонимных» текстов	183
§ 3. От Вимуктатмана к Дхармарадже	197
Результаты и перспективы	210
Примечания	226
Сокращения	277
Библиография	278
Summary	289

Введение

Настоящее исследование является в определенном смысле одной из реализаций того проекта, который был намечен автором этих строк в его послесловии к монографии «Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия» (М.: ИФ РАН, 1998) – в ответе на вопрос, что именно может дать современности компаративистское наследие виднейшего представителя сравнительной философии XX столетия, которому и была посвящена эта книга. Философская компаративистика – «область историко-философских изысканий, предметом которых является сопоставление различных уровней... (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада»¹ – может быть исторически возведена уже к энтузиастическим обнаружениям у основателя научной индологии У.Джонса (1799) поразивших его сходств в отдельных тенденциях мысли греческих и индийских философских школ². Ровно столетие спустя индийским ученым Б.Силом был введен сам термин «сравнительная философия» (1899). Через сорок лет Ч.Муром были учреждены специальные восточно-западные философские конференции (1939). Но о самом смысле сравнительных философских штудий специально стали задумываться лишь сравнительно недавно и далеко не часто. Снабжать востоковедные историко-философские работы компаративистскими примечаниями и заключениями стало давно уже хорошим тоном (здесь помимо прочего демонстрируется и эрудиция автора), а рассуждения об интеркультурной философии считаются необходимыми для каждого, кто хочет мыслить «современно»; как того и требует нынешний «планетарный мир». Именно эти «самоочевидности» и препятствуют специальному осмыслению *raison d'être* философских компаративистских штудий.

Нисколько не претендуя на создание «компаративистского наукоучения» и различение нюансировок его «ноэз» и «ноэм», автор этих строк ограничился в названной книге тем, что наметил лишь разграничение компаративистских задач в перспективе видения двух персонажей – *историка философии* и *философа*.

Речь шла тогда о том, что историку философии восточно-западные сопоставления дают возможность прежде всего реконструировать определенные общие интеркультурные архетипы фило-

софствования, позволяющие выявить и специфические «прочтения» сопоставляемых понятий и доктрин (о специфике можно говорить лишь в связи с философскими моделями, имеющими «общий знаменатель»³) в различных философских традициях, а конечные перспективы этих изысканий могут видеться в попытках тщательных инвентаризаций основных типов философских мировоззрений и решений конкретных философских проблем посредством введения восточного материала в рубрики «общей философии». Одна из наглядных материализаций этих достижений философской компаративистики должна выразиться, как было отмечено, во введении восточного материала в понятийные историко-философские лексиконы, с тем, чтобы их разделы (если ограничиться темами, над которыми работал Щербатской), посвященные «восприятию», «суждению», «силлогизму», «причинности», «проблеме чужой одушевленности» и т.д., содержали полноценно представленный индийский материал, который пока что рассматривается философами как область «только востоковедения»⁴. Другая историко-философская задача в связи с компаративистикой – выявление сходств и различий в самом процессе становления философского дискурса в мировой культуре и в сопоставлении параллельных процессов в уже сложившихся философских традициях (классический пример – рассмотрение у Щербатского параллелей в споре об универсалиях в западной и индийской философии)⁵.

Философу же сравнительные штудии позволяют, как было проакцентировано там же, использовать восточные, прежде всего индийские, схемы и концепции для разработки его актуальной проблематики. Приведенный в книге пример «потенциальности» индийского диалогического философского дискурса в нынешнюю эпоху «новой риторики» следует считать лишь одним из многих. Иными примерами могли бы послужить, как было указаано там же, проблемы дифференциации источников знания, критериологии (проблемы критериев истинного и, соответственно, ложного познания), категориологии, универсалий, иерархии уровней реальности и многие другие (эта собственно философская апеллативность компаративистики была, как отмечалось там же, наиболее отчетливо проакцентирована ранее других тем же Щербатским)⁶.

В настоящей монографии и историко-философские и собственно философские задачи решаются одновременно в связи с одной конкретной темой – той самой, которая была названа последней – темой стратификацией уровней реальности. Как таковая она была задумана в виде начальной части более общего проекта «Стратификации реальности в истории философии», который должен был бы охватить материал по заявленной теме ab ovo до современности. Однако правильно, видимо, рассчитав, что его жизни на полную реализацию данного проекта может (ввиду необозримости того материала, который должен был бы быть к нему привлечен) и не хватить и лучше сделать меньшее, чем ничего, автор решил не задерживать публикацию того, чем он уже располагает.

В историко-философском ракурсе в предлагаемой вниманию читателя монографии предпринимается попытка исследования одного из аспектов того, что один из теоретиков философской компаративистики П.Массон-Урсель назвал в свое время «сравнительной онтологией»⁷. Представленный ниже материал может представить для историка философии особый интерес по тем причинам, что стратификация уровней реальности начала осваиваться в индийской философией по предлагаемым хронологическим выкладкам по крайней мере тысячелетием раньше, чем в европейской и, что еще более важно, она стала там практически сразу тематизироваться и очень скоро также и проблематизироваться, тогда как в Европе к концу того отрезка времени, когда данная «рубрика онтологии» в Индии оказалась уже окончательно заполненной (а это произошло в начале XVII столетия) рассматриваемые онтологические стратификации можно преимущественно реконструировать, так как порога сознательной тематизации они еще не достигли. Более того, автор полагает, что он вряд ли смог бы и «рассмотреть» эти ранние западные стратификационные модели, лишь спорадически обнаруживающиеся лишь «на краях» развития аристотелевской метафизики (определявшей в течение всего докартезианского периода весь формат европейской онтологии), если бы не обнаружил их во всей отчетливости на индийском материале.

Читатель ошибется очень значительно, если сочтет только что высказанную позицию за «востокоцентристскую» – как некую компенсаторную противоположность другой крайности, которая называется евро(по)центризмом. Автор, неоднократно заявлявший о

своей приверженности идее «всемирной философии» (которую он неоднократно отстаивал и отстаивает в полемике с разнообразными сторонниками модной в настоящее время, но логически очень уязвимой «дискретной картины» философии⁸), считает, что философские организмы и Запада и Востока содержат приблизительно одинаковое число исходных «строительных генов», и потому найти те философские элементы, которые в одном из них полностью отсутствовали бы при наличии в другом неизмеримо труднее, чем обнаружить любые параллели. Различия этих «организмов» заключаются, однако, в соотношениях приоритетов этих элементов – соотношениях, которые являются простыми фактами, отнюдь не обязательно требующими оценки. Так, те факты, что в Индии склонность к моделям недвухзначной логики выявилась значительно раньше и оказалась востребованной значительно больше, чем в Европе (до новейшего времени), а в Европе потребность в создании «нормального» логического органа была обнаружена значительно раньше и реализована значительно основательнее, чем в Индии, никак не являются объектами оценочных суждений, но могут быть лишь предметом размышления историка культуры. Сказанное относится и к тому факту, что многочленный индийский силлогизм (как правило, пятичленный, иногда семичленный и даже десятичленный) лишь начиная с середины первого тысячелетия новой эры начал, и то весьма постепенно и далеко не везде, вытесняться трехчленным, «аристотелевским». Причина здесь в том, что Индии границы между доказательством и убеждением, а также логикой и теорией аргументации были значительно более подвижными, чем в Европе, а причина этого факта состоит, в свою очередь, в другом – в том, что индийском дискурсе агональные структуры оказались более сильными, чем в европейском, что имеет дальнейшие причины и т.д., но и эти факты также вряд ли могут быть объектами оценочных суждений, а должны снова быть лишь предметом внимания культуролога. То же относится и к тем фактам, которые определили исторический приоритет индийской философии в разработке стратификаций уровней реальности. Это более общие «ментальные факты», состоящие в том, что для индийского дискурса оказался более приоритетным стратификационный подход к истине, которая в Индии в большей мере, чем в Европе, мыслится структурно (при сравнительно более объемном, наряду с различием

истинного и ложного, различении ступеней истины «условной» и «безусловной», «начальной» и «конечной», «практической» и «теоретической»), хотя утверждение, что подобный подход к истине в Европе отсутствовал, было бы фактологически ложным.

Попытки хотя бы частично ответить на вопросы: чем объяснимо «опережение» Индией Европы в формировании моделей стратификации уровней реальности? какими конкретно следует мыслить связи данной стратификации со стратификацией уровней истины? что лежало в основе самой индийской «стратификационной гносеологии», которая обеспечила импульс для «стратификационной онтологии»? чем различались религиозно-философские «стартовые площадки» для начального формирования стратификаций уровней реальности в поздней индийской древности и высоком европейском средневековье? чем, наконец, можно объяснить теоретическую исчерпанность данной тематики в индийской философии к тому самому моменту, когда в Европе «картезианская революция» обеспечила для нее качественно новый этап развития? и составляют те основные историко-философские «задания», которые автор в этой книге себе ставит.

Собственно философские задачи, решаемые в настоящем исследовании, можно распределить на общеметодологическую и конкретные. Первая состояла в том, чтобы уточнить то общее онтологическое пространство, в котором организуются стратификации уровней реальности как таковые, и способ ее решения привел автора к тому различению самих родов онтологии, которое, по его ограниченным сведениям, еще не было вербализовано в философии с требующей того определенностью. Более конкретные были связаны с ответами на два простых по своей формулировке вопроса: что именно внесли индийские философы в стратификацирование уровней реальности из того, что может быть востребовано и сегодняшней онтологией (и что из результатов их работы в рассматриваемой области философии имеет лишь историческую или «сравнительную» ценность при ее сопоставлении с работой средневековой западной мысли)? и какие актуальные изыскания в стратифицировании реальности они провоцируют, оставив их незатронутыми или «недорассмотренными»? Вопросы эти приобретают, как представляются, дополнительный интерес вследствие того, что

результаты работы индийских «онтологов» в интересующей нас области были, как уже выяснилось, завершены и потому мы имеем дело с полностью «готовыми» для обобщения результатами.

Для ответов на поставленные вопросы автор книги избрал следующую схему. Вначале выясняется сама заявленная новая типология онтологий и документируется на раннем европейском материале. Здесь автор выступает уже в качестве последовательного «евроцентриста», полагая, что если «границы моего мира есть границы моего языка» и, хотелось бы добавить, «и моей интеллектуальной культуры», то мы не имеем логического права применять к неевропейскому материалу той философский инструментарий, который не был бы апробирован на материале европейском (Глава 1). Далее выясняется общее соотношение двух выясненных на европейском материале основных типов онтологии в онтологии индийской и анализируются все предшествующие попытки историков философии-индологов осмыслить интересующие нас стратификации реальности *адвайта-веданты* – самого влиятельного направления индийской философии, название которой означает буквально *недуалистическая веданта*, а по существу «веданта строго монистическая» – и делаются выводы из результатов их работы. Данный историографический экскурс, который автор решил оживить, представив его в импонирующей ему по своей «витальности» схеме тетралеммы, представляется необходимым, поскольку именно адвайта-веданта, истоки которой восходят к VI–VII вв., а традиция продолжается до настоящего времени, является нашей специальной темой (Глава 2). Поскольку же онтологические стратификации «недуалистической веданты» немыслимы без предшествовавшей работы философов буддийской махаяны, а их стратификационная онтология – без стратификационной гносеологии тех же буддистов и других направлений индийской философии, материал адвайтистский предваряется соответствующим «доадвайтистским», который в избранной в книге историко-философской перспективе соответствует преддверию адвайты, составляя с ним единое континуальное целое⁹ (Главы 3–4). Наконец, специальные разделы монографии посвящены стратификационной онтологии адвайтистов (вначале и в контексте их стратификационной гносеологии), в истории которых различаются две стадии: стадия становления адвайтистской школы философии и стадия ее уже «установленного»

существования (Главы 5–6). В целях более наглядной документации того, что автор собирается предложить читателю, он не счел лишним приложить к основному тексту своей работы фрагменты переводов некоторых из тех первоисточников, на которые он в наибольшей мере ссылается (осознавая, разумеется, все жанровые недостатки такого рода «фрагментарной хрестоматии»).

О том, насколько автору удалось со всеми обозначенными задачами справиться, судить, конечно, не ему. Но и сейчас он уже осознает недостаточность и, что еще существеннее, неравномерность привлеченного им материала и по западной и по индийской философии, которая, возможно, и облегчила ему те теоретические построения, которыми его книга открывается и которые определили всю стратегию исследования темы. Автор, однако, питает надежды, что ему по крайней мере удалось затронуть те проблемы, на которые последующие исследователи стратификаций уровней реальности, значительно более, чем он, компетентные, возможно, еще обратят свое внимание. Он также выражает благодарность историку философии В.В.Васильеву за моральную поддержку его проекта и предоставление ему возможности поделиться с коллегами своими основными тезисами на конференции «Философия сознания: история и современность», посвященной памяти проф. А.Ф.Грязнова (МГУ, философский факультет 14–15 ноября 2003 г.). Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант 01-03-00366а).

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ БЫТИЯ И ОНТОЛОГИЯ РЕАЛЬНОСТИ

§ 1. Ранги бытия и уровни реальности

Во введении к «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии» (I) Э. Гуссерль, завершая разъяснение предлагаемой им в трактате терминологии, специально оговаривается: «Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом *реальное* (курсив автора. – В.Ш.), если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему»¹⁰. *Реальное*, таким образом, предстает настолько аморфным и диффузным термином (а значит, фактически, и не термином в собственном смысле слова), что с ним имеет смысл работать только вследствие его привычности и за неимением лучшего. Текст «Идей» позволяет, однако, выявить основное семантическое поле данного понятия у основателя феноменологии. Это область налично данного, того, на что «естественное сознание» неизбежно наталкивается в своей «естественной установке», область внешних вещей («вещи» как таковые и «реальности» суть синонимы – § 38), находящихся в сфере пространственно-временного существования, роды которых могут быть классифицированы также самым «естественным» образом, как, например, люди и животные относятся к «животным реальностям» (§ 53)¹¹. Ближе всего это «реальное существование» к тому, что Гуссерль называет «естественной действительностью» или онтическим – то, что должно быть прежде всего прочего заключено в скобки при осуществлении феноменологической ἐροχή (§ 32)¹². В специальном же § 42, озаглавленном «Бытие как сознание и бытие как реаль-

ность», Гуссерль, подтверждая, что реальное – это такая область бытия, как наличное «пространственно-вещное», идентифицирует его как то, что не способно составлять область объектов имманентного переживания именно по причине своей «внешности»¹³. Хотя последователь Гуссерля Н.Гартман высказывался о реальном значительно обстоятельнее и даже написал специальную книгу на эту тему («К проблеме данности реальности» [1931]), реальное для него также лишь один из аспектов бытия (другой – идеальное), и он видел новизну своего понимания реального в том, что ассоциировал его скорее не с пространственностью и статичностью (как то имело место в «старой онтологии»), но с временностью и процессуальностью¹⁴. Аналогичный статус «реальное» и «реальности» имеют и у М.Хайдеггера, который окончательно закрепил в философии термин онтическое для обозначения порядка сущего как наличного предметно-чувственного мира, коему противопоставляется как глубинное и истинное *онтологическое*, соответствующее порядку бытия. У Хайдеггера, впрочем, были и специальные резоны не доверять «реальности»: он постоянно внушал себе и своей аудитории, что всё по своему происхождению негреческое внимания не заслуживает¹⁵, а «реальности» греческая философия действительно ещё не знала.

Как лишь один из аспектов бытия реальность трактуется и во многих авторитетных философских лексиконах. Так, в знаменитом трехтомном лексиконе философских понятий Р.Эйслера (1929) реальность интерпретируется как такой аспект бытия (*Seinsweise*), который является «вещным», независимым от «бытия мысленного», коему противостоит как его объективный коррелят¹⁶. В популярнейшем словаре Г.Шмидта, выдержавшем множество изданий, реальность интерпретируется в духе Н.Гартмана в качестве «вещественности, онтологического бытия-в-себе, абстрагированного от его рефлексивности» и как должное быть приписанным всему тому, что возникает во времени и является преходящим¹⁷. В одном же из новейших и авторитетнейших англоязычных философских лексиконов, «Оксфордском руководстве по философии» Т.Хондерика (1995), «структура реальности» составляет один из предметов онтологии как «науки о бытии вообще»¹⁸ и нередко трактуется как синоним эмпирического бытия. А еще раньше, в англо-американской «Философской энциклопедии» под редакцией П.Эдвардса

(1967) один из авторитетнейших американских философов XX века А.Макинтайр кажется окончательно указал *реальности* ее место самым недвусмысленным образом. Одна из ошибок профанического словоупотребления, по его мнению, состоит в том, что мы иногда «гипостазируем» правильное прилагательное *реальный* до целого «царства реальности, более широкого, чем простое существующее», незаконно вводя и существительное *реальность*. На деле же из того, что мы, называя долларовую купюру «реальной», правильно противопоставляем ее поддельной, а называя тем же словом картину Вермеера, отличаем ее от копии, никак не следует, чтобы между неподдельными банкнотой и картиной было то общее, что позволило бы отнести их к одной области реальности. Именно эта ошибка, по мнению Макинтайра, ответственна и за более серьезную – за то, что мы иногда полагаем, что есть род бытия, который может включать в себя существующее и несуществующее в качестве видов¹⁹.

Макинтайр делает, правда, целых две ошибки. Одну – логическую – отказываясь признавать, что если (даже на приводимом им самом обыденном уровне) объекты А и В могут быть охарактеризованы как X, то это значит, что X есть их общий атрибут и субстантивировать его не более незаконно, чем предположить, что если крив глаз и крива улица, то обоим этим объектам через общий атрибут (прилагательное) будет присуща некая общая кривизна (существительное), которая хотя и расширяется как понятие, но всё же отнюдь не устраняется по той лишь причине, что глаз от улицы отличается. Другую – философскую – отказываясь видеть в объектах онтологии хотя бы малейшее разнообразие и полагая, что только стул в комнате может быть в числе ее объектов, а стул, в комнате отсутствующий – уже нет. Но как бы ни отличалось одномерное философское мышление некоторых представителей аналитической школы от гораздо более объемного мышления представителей школы феноменологической, в оценке реального как простейшей характеристики существующих вещей и реальности как лишь эмпирической (для феноменологов – поверхностной, для позитивистов – единственной) сферы бытия они вполне сходятся²⁰.

Хайдеггеру было бы, однако, целесообразно последовать в том, что составляет едва ли не важнейший его вклад в философию – во «вслушивании» в слова, в язык, в котором он видел, как известно,

даже «дом бытия». А это «вслушивание» вряд ли подтвердит, что реальность и эмпирическое бытие суть одно и то же. Более того, оно заставит заподозрить, что у реальности также есть свой «дом», хотя и не столь обжитый в философии как «бытийный».

Сравним два высказывания об одном и том же, лучше всего об отрицаемом, так как отрицательные суждения являются в большей мере, чем утвердительные рефлексивно нагруженными. Когда один человек, допустим, высказывает суждение: «Круглый квадрат нигде не существует», а другой: «Круглый квадрат совершенно нереален», то кажется, что мы имеем в обоих случаях одинаковые отрицательные суждения. Однако это только так кажется. Первый человек, утверждая несуществование круглого квадрата, ограничивается констатацией его отсутствия и в эмпирическом и в математическом пространстве, второй же подразумевает нечто иное — что при сравнении с реальностью других объектов такой объект, как круглый квадрат, обладает наименьшей реальностью. Не совсем об одном и том же выскажутся и два человека в связи, например, с какой-нибудь рецензией на картину какого-нибудь режиссера, если первый из них скажет: «Такое переживание не существует», а другой: «Такое переживание нереально». Если мы вслушаемся в их интонации, то обнаружим, что первый отрицает определенное переживание (мы привели этот пример для того, чтобы вторгнуться в сферу непосредственных объектов гуссерлевской феноменологии) исходя из тех критериев, которые он считает объективными, второй же отрицает его потому, что «примеряет» к себе, к своему субъективному миру. Полагаем, что те же различия в «онтологических интонациях» мы уловили бы в высказываниях, содержащих и утвердительные суждения, когда, например, один из собеседников утверждал бы существование мира бесплотных духов или определенных этических ощущений, а другой, соответственно, реальность того и другого.

Наше «вслушивание» в интонации онтологических суждений, которые не были услышаны названными ведущими философами XX века, оказалось конгениальным слуху некоторых филологов-культурологов, отличавшихся чувствительностью. Так, один из них, сопоставляя особенности менталитета античности и нового времени и осмысляя, в частности, выражение Плотина «цветение бытия», отметил, что «речь идет вовсе не о том, что прекрасна «реальность»».

«Реальность» так же не похожа на «бытие», как «ценность» на «совершенство» или как «предмет» на «вещь». Вещь имеет бытие и держит его при себе, предмет имеет реальность и предъявляет ее созерцающему субъекту. Реальность «объективна»: «ob-jectum» и значит «пред-мет», «Gegen-stand», т.е. некоторое «противостояние» субъекту... Конечно, Платиново «бытие», имеющее силу зацвести красотой, «объективно» в том смысле, что оно во всяком случае не субъективно...»²¹.

И в самом деле, если «цветение бытия» тонко ароматно, то «цветение реальности» совершенно бессмысленно – почти в такой же мере как выражение, что «круглый квадрат совершенно не существует», так как суждения о существовании могут иметь квантификацию только в разговорной, вульгарной, речи, ибо существование степеней не имеет и между «быть» и «не быть», как дал нам прекрасно понять еще Гамлет, принц датский, среднего ничего не дано. Но и в настоящее время, в «эпоху высоких технологий», границы в том, что можно назвать «онтологическим словоупотреблением» (несмотря на то, что это эпоха и словесной вседозволенности) также еще не совсем демонтированы. Так, словосочетание «виртуальное бытие» вряд ли кому-нибудь покажется естественным, тогда как «виртуальная реальность» без всяких затруднений вошла в общезначимую лексику, а это последнее словосочетание однозначным образом указывает на стратификацию, ибо очевидным образом составляет смысловую оппозицию «реальности эмпирической».

Приведенные «вслушивания» в высказывания и понятия позволяют, таким образом, допустить, что философ, предполагающий, что суждения о каком-либо **сущем** в терминах реальности/нереальности обнаруживают такие акцентировки **релятивности** и **субъективности**, которые при суждении о том же **сущем** в терминах бытия/небытия не обнаруживаются, вряд ли значительно ошибается. Но если тот же философ сделает дальнейший шаг и присмотрится к способам построения онтологических вертикалей в истории философии, он узнает в этой истории два **мира онтологии**, принадлежность к которым самими создателями этих вертикалей практически не осознавалось. Не осознавалось потому, что различение типов онтологии относится скорее к компетенции «философии философии», нежели самого онтологического дискурса.

Выявляемое здесь различие онтологических миров исходит из строго этимологического анализа самого термина **онтология** как учения о **сущем** и из того, что рассмотрение сущего может осуществляться не только в ракурсе оппозиции феноменальное/ноуменальное (как то имело место у Гуссерля и его последователей), но и в зависимости от исходной точки его «наблюдения». Вследствие этого мы отказываемся идентифицировать онтологию как «учение о бытии» (что является общепринятым), так как в нашем понимании само «учение о бытии» соответствует лишь **одной** из двух исходных точек этого «наблюдения» сущего, а не единственно возможной.

Один из этих миров можно обозначить как **онтологичную реальности**, в которой сущее рассматривается, во-первых, не «само по себе» (как то предлагал еще в своей «Метафизике» Аристотель), но в его **отношении** к самому **субъекту познавательного опыта**. Этот признак данного типа онтологии является основным, определяющим, но не единственным. Другой признак составляет то, что указанное рассмотрение сущего осуществляется здесь в аспекте **эксплицитной и однонаправленной квантитативности**, при которой реальность любой «вещи»²² занимает определенное место на той парадигмальной шкале, где наименьшее ее «количество» уделяется **фантомным** (говоря средневековым языком – имажинативным) **объектам**, промежуточное (с возможностями дальнейших делений) – **объектам общечеловеческого опыта**, максимальное – по-разному понимаемому **пределу этого опыта**, имеющему признаки по-разному понимаемого абсолюта. При этом помещение фантомных объектов в основание пирамиды уровней реальности, в качестве нулевой точки отсчета, над которой надстраиваются все последующие, является различительным признаком данного рода онтологии. Третий признак этого рода онтологии состоит в **необходимом единстве** этих субъектного и релятивно-квантитативного измерений. Последний момент – «необходимого единства» – означает, что онтология реальности как таковая равнозначна онтологическому дискурсу, основанному на **стратификации уровней реальности**.

Однако для соответствующей онтологии можно ввести и другую терминологическую идентификацию, которая соответствует, на наш взгляд, классической модели стратифицирования уровней реальности. В примечании к заключительному § 8 раздела о транс-

цендентальной эстетике «Критики чистого разума» Кант различает 1) иллюзию, которая есть приписывание розе и Сатурну как самим по себе красноты и, соответственно, двух колец «если не учитывается определенное отношение предметов к субъекту (ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen)»; 2) явление, которое есть то, что «отнюдь не принадлежит объекту самому по себе, но всегда встречается в его отношении к субъекту» (was gar nicht auf Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen), каково правильное приписывание пространственных и временных предикатов предметам чувств именно как предметам чувств; 3) «объект сам по себе» (B 70). Хотя Кант не называет здесь ни уровней, ни онтологии реальности (да и сама онтология как таковая не составляла специального предмета его философского интереса²³), он отчетливо вербализирует ее основной признак: сами проакцентированные нами выражения «определенное отношение предметов к субъекту» и «в его отношении к субъекту». И действительно, три фактически выявленные им в данном случае уровня реальности релевантны только субъекту опыта: минимальная реальность иллюзии соответствует ложному опредмечиванию как следствию опыта, промежуточная реальность явления – условиям возможности этого опыта как такового, максимальная реальность «объекта самого по себе» (несмотря на явную несостоятельность самого этого словосочетания, так как мы только что убедились в том, что «объект» не может существовать сам по себе, но только как пред-стоящее субъекту), под которой понимается вещь-в-себе – пределу или границе опыта. Поэтому мы вряд ли нарушим правила образования понятий, если обозначим нашу онтологию реальности как **онтологию трансцендентальную**.

Другой онтологический мир мы обозначим как **онтологию бытия** (выше было выяснено почему это словосочетание не является тавтологичным наподобие кантовского «сонного морфия»), основные параметры которой находятся с параметрами онтологии реальности в отношении контрарности. Здесь сущее рассматривается **безотносительно к субъекту познавательного опыта**, «объективный» референт которого может в некоторых случаях войти только в один из «регионов бытия» (Гуссерль) или «слоев бытия» (Н.Гартман). Построения ярусов бытия осуществляется в истории

философии в рамках классификаций **логических** (в координатах рода, вида, индивида и категориальных систем типа 10 аристотелевских «предикаментов» или 5 порфириевских «предикабилей»), **формалистических** (в координатах форматирования содержательных признаков в эстетически нагруженных и «исчерпывающих» моделях типа трилеммы, тетралеммы и т.д.) и **метафизических** (в координатах категориальных оппозиций «непредикаментального» типа вроде сущности и существования, формы и материи, необходимости и случайности для «старой метафизики», а также отмеченных «регионов» или «слоев» бытия для «новой»). Но в любом случае вертикальные уровни сущего как бытия отнюдь не обязательно должны быть, в отличие от уровней сущего как реальности, однонаправленными (то, что в одном ракурсе рассмотрения может быть превосходящим, например, род, в другом будет «превосходимым» – видами и индивидами) и квантифицированными, так как определяющий модус соответствующих вертикалей определяется не отношением «меньше – больше», но «ниже – выше», и мы здесь имеем дело скорее с **нерарахизацией рангов** сущего. Еще одно различие состоит в том, что онтология бытия в принципе возможна и без «табели о рангах» в отличие от онтологии реальности, которая от соответствующих ей стратификаций неотделима (бытие, вследствие своей безотносительности в сравнении с сущностно релятивной реальностью, может противопоставляться и только небытию, не подвергаясь дальнейшим «внутренним делениям»). Что же касается уточнения названия данного типа онтологии, то предложить столь же однозначную его идентификацию, каковая была предложена для онтологии реальности, мы не можем и потому вынуждены довольствоваться обозначением ее лишь в качестве **нетрансцендентальной**.

Общей же чертой обоих типов онтологии можно считать, наряду с их сущностной контрарностью, возможность их **совмещения** в пределах одной онтологической традиции или даже у одного философа, занимавшегося онтологическими проблемами²⁴. Причина в том, что точки «наблюдения» философом сущего могут варьировать в зависимости от того, насколько он считает в том или ином случае нужным или в состоянии учитывать точку самого «наблюдателя», которая, как нас убеждает квантовая физика, не может не оказать влияния на положение дел в «наблюдаемом». Разу-

меется, это относится к философам, работающим уже после сложения обоих онтологических миров. Что же касается их абсолютного исторического соотношения, то онтология бытия с точки зрения и относительной хронологии и абсолютной (если сопоставлять первые прецеденты той и другой) предшествует онтологии реальности, так как философский поворот к субъекту оказывается возможным только при неудовлетворенности «реистической» картиной мира²⁵.

Указанный характер исторического соотношения двух типов онтологии целесообразно рассмотреть в конкретной ситуации становления первых опытов стратификации уровней реальности в европейской философии, новизна которых может быть оценена только на фоне работы предшественников Генриха Гентского – первого западного философа, у которого мы обнаруживаем первый из этих опытов, и это не случайно совпадает с тем, что именно ему же мы обязаны «полноформатным» введением в философский язык самого термина *realitas* и применением модуса *realiter* («реальным образом»)»²⁶. Последний в контекстах своего функционирования уже содержал в себе такой различительный признак онтологии реальности, как квантифицированную релятивность: различия объектов *realiter* возглавляли три уровня их различий, так как за первыми следовали различия второго порядка, которые носили название интенциональных, и третьего порядка – логические²⁷.

§ 2. Онтология бытия: три типа вертикалей

Правда, не Генрих Гентский первым в истории европейской философии начал различать ментальное и экстраментальное существование объектов познания. Так, уже Порфирий (232–301/5) во «Введении» к «Категориям» Аристотеля с самого начала предупреждает, что собирается решать только «простые задачи», доступные людям, получающим нормативное перипатетическое образование, «избегая говорить относительно родов и видов, – существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях... и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них», ибо «такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более

обширного исследования»²⁸. Здесь существенно то, что, не решаясь специально исследовать данный вопрос, ученик Плотина вполне уже осознает его философское значение²⁹. Большой интерес представляет и рассуждение христианского мыслителя Мариа Викторина (281/291 – после 363) в сочинении «К Кандиду» (11, 1–12) о том, что «истинно не-сущие» лишены места для того, чтобы быть, поскольку они «не находятся ни в своей субстанции, ни в мысли (in intelligentia)»³⁰. Эти «истинно не-сущие» рассматриваются здесь, однако, только как то, что выходит за пределы сущего и потому не могут занять никакого места в его «вертикализации». Бозций (ок. 480–525) брался за решение вопросов, оставленных Порфирием в комментарии к его «Введению» без решения, обсуждая и возможность трактовать роды и виды в качестве «только лишь мыслимых понятий (intellectus)», что не исключает и возможность их существования «не только в понятии, но и в истине вещей»³¹. Знаменитое онтологическое доказательство бытия Божия, введенное в «золотой фонд» теологических дискуссий Ансельмом Кентерберийским (1033–1109) казалось бы также содержит логические возможности для обсуждения проблемы. В §§ 2–4 его «Прологиона» (были добавлены к основному корпусу текста в ходе полемики с Гуанило³²) четко различаются существование в мысли и существование экстраментальное, и от первого перекидывается мост (насколько удачно, в данном случае для нас совершенно не важно) ко второму³³, но ни малейшей попытки сравнить онтологические статусы объектов мысленного и «вещного» мы здесь не обнаруживаем. Петр Абеляр (1079–1142), включившись самым активным образом в знаменитый спор об универсалиях, озадачился тем, существуют ли роды и виды или, по-другому, «означают ли они нечто истинно существующее или же они полагаются только в уме», т.е. соответствуют пустому мнению, ничем не отличаясь от содержания понятий типа козлооленья³⁴. Но и здесь ничего третьего между простым существованием и несуществованием еще не предполагается, и хотя отзвуки «реальности» (неразличимые, как представляется, для самого философа) здесь подслушать можно, о соответствующей им стратификации сущего речь еще никак не идет. Наконец, современник Генриха, Альберт Великий (ок. 1206–1280) в сочинении «Об интеллигибельном» (Трактат III, глава 2) отличает интеллигибельные формы, превосходящие наш интеллект, от

создаваемых самим интеллектом и стоящих ниже интеллекта, из которых первые соответствуют предметам теологии, вторые – математики, третьи – физики³⁵. То, что субъект познания учитывается здесь при определении статуса предметов соответствующих наук, несомненно, но несомненно и то, что речь идет об их гносеологическом статусе, но не об онтологическом.

Примеры обращения к «мыслительным» объектам можно было бы и продолжить. Для нас важно, однако, не их количество, а то, что все приведенные рассуждения на данную тему, составляя бесспорные исторические предвосхищения интересующих нас трансцендентальных онтологических вертикалей, еще никак пока не обнаруживают их наличия.

Зато во вполне «выписанных» средневековых онтологических вертикалях, которые хронологически предшествовали онтологической стратификации Генриха Гентского, субъект познания вполне игнорируется. Недостатка в них не было, и наиболее популярные из них (коими мы и ограничимся) вполне доступны предложенной выше трехчастной типологизации (§ 1).

К вертикалям **логического типа** следует отнести в первую очередь те, которые вырастают из онтологического прочтения тем же великим Бозцием, тексты которого были положены в основу всего средневекового философского образования, десятиричной категориальной системы Аристотеля (предикаменты). В «Комментарии к «Категориям» Аристотеля» (ок. 510) в разделе «О субстанции» он записывает основные онтологические единицы аристотелевской системы в эффектном и популярном уже в поздней античности формате тетралеммы: 1) нечто находится в субъекте и предикцирует его; 2) нечто находится в субъекте и не предикцирует его; 3) нечто не находится в субъекте и предикцирует его; 4) нечто не находится в субъекте и не предикцирует его³⁶. Данная, чисто логическая, схема отношений терминов S (субъект) и P (предикат) развертывается в онтологическую вертикаль – на основании формального аристотелевского определения, по которому субстанция, в отличие от акциденции, есть то, что не локализуется в субстанции. Высший онтологический статус приписывается сущему с характеристикой (4) – первичным, индивидуальным субстанциям («этот человек», «эта лошадь»), которые суть «субстанции в большей степени», чем все остальные³⁷. Промежуточный – сущему с

характеристикой (3) – вторичным субстанциям, среди которых различаются видовые и родовые; из них «виды в большей степени субстанции, так как ближе к первым и в высшей степени субстанциям»³⁸, но и среди видов есть более первичные (например, «человек»), так как этот вид включает лишь одну разновидность живых существ) и более вторичные (например, «птица», так как этот вид охватывает не одну разновидность). Но здесь же Боэций ссылается на Порфирия с его «пирамидой», в которую заложена вертикаль с прямо противоположным вектором, высший ярус которой составляют роды, по отношению к которым нет уже рода, низший – виды, которые уже не могут быть разделены на другие виды³⁹. На третье место ставятся акциденции (сущие девяти категориальных видов – начиная с количества и качества – все за исключением субстанции), отвечающие характеристикам (1) и (2). Если в рассмотренном сочинении Боэций полемизирует с теми, кто склонен считать роды высшим сущим на том основании, что на них «держатся» виды и ин-дивиды (философ возражает, что виды и роды сами перестали бы существовать если бы исчезли индивиды), то в «Комментарии к «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля» (Книга II) он уже прямо оправдывает то, что Порфирий из всех категорий первым обсуждает род на том основании, что «все, что универсально, включает в себе все прочее, но само никуда не включается», а потому оно «достоиннее и важнее, и по природе первоначально»⁴⁰, и эта «обратимость» в иерархизации сущего составляет, как было выяснено, существенное отличие онтологии бытия от онтологии реальности (см. § 1). Соответствующая вертикаль должна онтологически выстраиваться (хотя Боэций это прямо не говорит) в порфириевой последовательности: роды, виды, отличительные, собственные и привходящие признаки (впоследствии они получили название предикабиллий).

К логическим вертикалям близко различие у Мариа Викторина (в названном уже сочинении) 1) истинно сущего, 2) не истинно сущего, 3) не истинно не-сущего, 4) истинно не-сущего⁴¹, и к ним же непосредственно относится одна из схем, представленная в трактате «О природах» Эриугены, основная вертикаль которого относится уже к следующему типу (см. ниже). Среди субстанций-сущностей (он подчеркивал непознаваемость того, что есть οὐσία) различаются самая общая, промежуточные и самая частная (487 В)⁴².

Примеры онтологических вертикалей **формалистического типа**, которые не всегда просто отделить от предшествовавших (вспомним о только что приведенных тетралеммах Бозция и Мариа Викторина), – но только держа в уме, что объектами классификации здесь являются не логические, но «материальные» признаки⁴³, можно было бы начать с трилеммы бл.Августина, демонстрируемой в его известнейшей симфонии «О Граде Божиим» (после 410–427). Здесь он различает три причины вещей: 1) производящую и не производимую (*quae facit nec fit*) – Бог; 2) производящие и производимые (*et faciunt et fiunt*) – тварные разумные духи; 3) больше производимые, чем производящие (*quae magis fiunt quam faciunt*) – телесные причины, которые в целом не должны числиться среди воздействующих причин (V.9.4)⁴⁴. Дифференциация того же типа, на сей раз исполненная в формате тетралеммы и основывающаяся уже не на христианском креационизме, но на пифагорейской мистической нумерологии, обнаруживается в популярном сочинении «О браке Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы (V в.). Здесь Монада рождает другие числа, но сама не порождается ими; Тетрада и рождает и порождается (образуется удвоением 2 и производит 8); Огдоада порождается (удвоением 4), но ничего не порождает (в пределах Декады); Гебдоада ничего не рождает и ничем не порождается (VII, 738)⁴⁵.

Эти схематизации были учтены в фундаментальном сочинении Иоанна Скотта Эриугены «О природах» (862–866). Тетралемма Эриугены хорошо известна: 1) первый вид природы творит и не творится (*creat et non creatur*), 2) другой и творится и творит (*et creatur et creat*), 3) иной только творится и не творит (*creatur et non creat*), 4) четвертый (у Августина отсутствующий⁴⁶) не творит и не творится (*nec creat nec creatur*); при этом третий вид формально является контрарным первому, четвертый – второму (441 В–442 А). От чисто логической тетралеммы Бозция (см. выше) ее отличает наличие содержательного принципа классификации в виде способности к творению и, соответственно, сотворенности; от трилеммы Августина – релятивизация христианского креационистского учения в духе неоплатонизма (подчеркивается, что высший вид сущего – нечто вроде никак не относящегося к миру Абсолюта)⁴⁷. Прямую параллель этой схеме можно усмотреть и в построении вертикали вещей невидимых отдельно: некоторые из них могут быть

объектами постижения и постигают нечто сами; другие только постигаются, но не постигают ничего; третьи и не постигаются и сами ничего не постигают (484 D). Очевидные параллели онтологическим вертикалям данного типа содержатся в различении ярусов истины у Ансельма, средний из которых несет не только гносеологическую нагрузку, так как есть «истина, которая находится в существовании вещей»⁴⁸.

Один из примеров конструирования онтологической вертикали **метафизического типа** предложил тот же Бозций в том же комментарии к «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (см. выше) – в связи с таким первостепенно важным вопросом для всей будущей схоластической философии, как бытийный статус универсалий – родовых и видовых понятий. На этой вертикали располагаются 1) телесные вещи, протяженные; 2) бестелесные вещи, которые также, в свою очередь, располагаются по рангам: высшие среди них те, что существуют помимо тел и без тел (Бог, ум, душа), другие не существуют помимо тел и не могут быть отделены от них (линия, поверхность, число, единичные качества); 3) роды и виды, которые «или существуют и имеют самостоятельное бытие (subsistunt), или же образуются разумом и одним лишь мышлением»⁴⁹. Однако их статус Бозцию однозначно объяснить не удастся. С одной стороны, второе или дает ему основание отрицать их существование как таковое (именно вследствие их «мыслительной» природы – той самой, которая для Генриха Гентского будет означать лишь особое существование, пусть и «минимальное», но не несуществование – см. ниже § 3)⁵⁰. С другой – «предконцептуалист»⁵¹ констатирует, что роды и виды существуют одним способом (в чувственных вещах), а познаются другим (как существующие «субсистентно», самостоятельно)⁵².

Иной пример построения вертикали чисто содержательной, без введения формально-логических и формалистическо-игровых (типа тетралеммы) классификаций дает Гуго Сен-Викторский в «Дидакаликоне, или Семи книгах назидательного обучения» (1120-е годы). В Книге I, главе 7 он различает три вида вещей: 1) не имеющее ни начала, ни конца (вечное) – обладающее бытием субсистентным с совпадением причины и следствия: это Бог, «творец и создатель единой природы»; 2) имеющее начало, но не конец (бесконечные) – обладающее бытием не субсистентным, но существующее само по

себе: это надлунный мир и его обитатели; 3) имеющее и начало и конец (временное) – возникающее не само по себе, но как творение природы: это подлунный мир и его обитатели⁵³. В главе же 10 той же книги Гуго различает 1) творение Бога, 2) творение природы, 3) творение мастера, уточняя, что человеческие творения не составляют часть природы, будучи механическими (а не органическими), имитируют ее и потому называются подражательными⁵⁴.

Наконец, одну из несомненных вершин средневековой онтологии мы имеем в виде трактата Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (после 1256). Великий теолог и философ предпосылает своей вертикали целый ряд теоретически обеспеченных подступов, демонстрируя, как и везде, последовательно научную методологию. Он объясняет порядок самих слов в названии своего сочинения тем, что «от более позднего (в смысле бытийно вторичного. – *В.Ш.*) приходим к более раннему», а потому следует начать с «более легкого» (каковым является сущее) и двигаться к более сокровенному (каковым является сущность). Фома предлагает прежде всего, если можно так выразиться, теоретическую «вертикализацию» сущего. В полной мере и в первую очередь (*absolute et prime*) наименование сущего применяется к субстанциям и лишь потом и как бы в определенном смысле (*per posterius et quasi secundum quid*) к акциденциям. Сходным образом и сущность релевантна в собственном смысле и поистине (*proprie et vere*) субстанциям и снова лишь некоторым образом и в определенном смысле (*quodammodo et secundum quid*) акциденциям. Однако и субстанции далеко не равны между собой: в простых сущность содержится «более истинным и благородным образом», чем в составных, поскольку и бытие их «более благородное». Бытие же как таковое во всех вещах, за исключением одной, отлично от сущности, которая есть «чтойность» (*quidditas*): можно помыслить человека или феникса, не зная, имеют ли они место в природе вещей. Сущность Первопричины всех вещей есть само ее бытие, простой субстанции – ее форма, составной – и форма и материя⁵⁵. Только после этой «подготовки» Фома приступает (Глава 6) к дистинктированию способов существования сущности в основных видах сущего: 1) в Боге сущность есть само Его бытие; 2) в сотворенных разумных субстанциях (которые ограничены по источнику своего существования только «сверху») сущность отлична от существования, но «ос-

вобождена» от материи, однако может определяться через род, вид и видовое отличие, которое, ввиду их «простоты», может быть определено только на основании всей их «чтойности»; 3) в сотворенных составных субстанциях (которые ограничены и «снизу» – первоmaterией) сущность соотносится с их распределенностью по экземплярам (вследствие делимости материи в них), так что род определяется исходя из материи, вид – из формы, видовое отличие – из части «чтойности»; 4) в акциденциях сущность различается прежде всего исходя из того, что их сущее может относиться к одной из девяти категорий (кроме субстанции), а также что одни из них «сопровождают» форму, другие – материю субстанций⁵⁶.

О том, что представленные типы вертикалей сущего в формате онтологии бытия были выделены не случайно, свидетельствует их воспроизводимость в истории философии вплоть до XX века включительно, прежде всего в школе феноменологии, которая, как мы убедились, однозначно недооценила понятие реальности.

Так, классический пример логическо-онтологической схемы дает § 12 тех же «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», с которых мы начали наше исследование. В указанном параграфе, так и названном «Род и вид», Гуссерль вводит новую систему категориальных дистинкций в сфере сущностей. Любая сущность – как логическая, так и содержательная – «включается в некую иерархию сущностей – в поступенный ряд *генерального и специфического* (здесь и далее курсив автора. – В.Ш.). Спускаясь вниз, мы достигаем *самых нижних специфических различений*, или же, как мы тоже говорим, *эйдетических единичностей*; восходя же, мы через видовые и родовые сущности достигаем *наивысшего рода*. Эйдетические единичности – это сущности, которые хотя и необходимо обладают стоящими над ними «более всеобщими» сущностями в качестве своего рода, но уже не обладают стоящими ниже их обособлениями, в отношении которых они сами были бы видами (ближайшими видами, или же опосредованными, высшими родами). Точно так же тот род – самый высший, над которым нет уже никакого рода»⁵⁷.

Хотя основатель феноменологии полагал, что предлагаемая им вертикаль охватывает и содержательную «вертикализацию» сущностей, на деле речь идет все о той же чисто формальной пирамиде, в которой достигается полное абстрагирование от любой со-

держательности «вертикализируемых начал», которую Бозций и его многочисленные последователи восприняли у Порфирия. Если бы не новая терминология в виде «эйдетических единичностей» мы вполне приняли бы цитированный текст за раннесредневековый.

Ученик Гуссерля Н.Гартман в программном докладе на всемирном философском конгрессе 1949 г. в Испании «Старая и новая онтология» высказал претензию на «коперниканский переворот» в учении о сущем, после которого уже можно окончательно расстаться с такой категориальную ветошью, как «форма и материя», «потенция и акт», не говоря уже о «субстанциальных формах», и с самой идеей будто метафизика может строиться на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов – будь то прежняя «метафизика сверху» (исходящая из духа) или «метафизика снизу» (исходящая из материи). Дело в том, что «строение реального мира имеет форму наслоения. Каждый слой является целым порядком сущего. Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично». Предлагаемая вертикаль как «естественная картина мира» не является «сконструированной», ее структура выявляется в феноменах, и она не сводится к первопричине или к конечной цели. При этом «характер самой реальности при восхождении не меняется. Душевные и духовно-исторические события не менее реальны, чем вещи и животные, процессы вообще не менее реальны, чем образования. Новое понятие реальности не связано с материальностью и пространственностью, а всего лишь со временностью, процессностью и индивидуальностью»⁵⁸.

Хотя Гартман много говорит о реальном, последнее для него, как мы уже знаем – лишь один из предикатов бытия (другой – идеальное), представленные же слои – «сферы бытия». Новизну своей «новой» онтологии Гартман усматривает в различении принципов на границах указанных «наслоений» бытия: в органической природе осуществляются процессы и каузальные связи иного типа, чем в неорганической; «формы бытия» в душевном мире конституируются «субъектом», переживаниями и т.д.; в сфере же духа завершается трансценденция таких актов, как хотение, действие, позна-

ние и т.д. – завершается в виде такой «плоскости бытия» как «плоскость исторически объективного духа». В еще большей степени он видит свою новизну в модальном анализе реального и идеального бытия, который предполагает исследование различий в каждой из очерченных сфер отношений возможности, действительности и необходимости⁵⁹. Но если «первая новизна» оказывается практически лишь новой транскрипцией гегелевской системы, в которой Абсолютный Дух также открывал себя на всех восходящих слоях – от неорганической природы до форм «исторически объективного духа»⁶⁰, то вторая апеллирует к самым что ни на есть томистским категориям – особенно если мы вспомним, что иерархизация сущего у Фомы строилась исходя из разграничения модальностей актуального и потенциального в «слоях» Первобытия, простых и сложных субстанций и акциденций. Поэтому модель Гартмана можно охарактеризовать как лишь новую версию метафизического типа иерархизации сущего в пределах онтологии бытия, но не (вопреки его надеждам) онтологии как таковой.

Следует заметить и то, что преамбула Фомы в рассмотренном выше трактате «О сущем и сущности» способствует пониманию и основного вектора онтологической рефлексии в феноменологической философии. Движение мысли от сущего к сущности явно узнается в движении от онтического к онтологическому.

§ 3. Первые стратификации реальности в европейской философии

Первым из европейских философов, который в построении онтологических вертикалей субъекта познавательного опыта учел, был, как уже выяснилось, **Генрих Гентский** (ок. 1217–1293), августинианец, учившийся в Турне (Бельгия), а затем в Париже, где начал и свою преподавательскую деятельность (в 1250–1260 гг.) и в 1275 г. получил профессорскую кафедру на факультете теологии; в 1278 г. он был архидиаконом в Брюгге, а затем в Турне, а годом раньше участвовал в ересиологической комиссии парижского архиепископа Э.Тампье. Генрих вошел в историю с почетным титулом *Doctor Solemnis* – «общепризнанный учитель», который в исторической перспективе оказался несколько ироническим: слава

Генриха начиная, вероятно, с XV в., незаслуженно померкла, так как в его наследии видели, и вполне напрасно, фактически лишь предварение достижений Дунса Скота (иногда также лишь повторение идей Бонавентуры), выступившего с его подробной критикой⁶¹. Сам же Генрих выступил одним из первых оппонентов Фомы Аквинского, в том числе по трем кардинальным вопросам – отказываясь признавать реальное различие между сущностью вещи и ее существованием, видеть в материи лишь потенциальное существование и считать интеллект приоритетным в сравнении с волей. Лишь с 1950-х годов (в контексте общего «медиєвистского ренессанса») начинается пересмотр отношения к «общепризнанному доктору» и его трудам⁶².

Генриху принадлежал ряд фундаментальных сочинений: комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского⁶³, толкования к аристотелевской «Физике», трактаты «О душе», «Логические вопросы», а также 15 сочинений в популярнейшем у схоластов жанре «О чем угодно» (*Quodlibeta*)⁶⁴, и «Сумма вопросов» («Теологическая сумма») [1276–1292], в которых он провел несколько существенно важных онтологических разграничений. Наиболее «объемным» из этих разграничений была естественная для средневековья дифференциация бытия вещей в Божественном Разуме как их формальной причине и бытия вещей после их создания действием Божественной Воли как их производящей причиной. Другое его разграничение касалось различения бытия-в-себе (субстанция), бытия-в-другом (качество и количество) и бытия-к-другому (отношения) – принцип данной дифференциации можно охарактеризовать в качестве онтологического прочтения аристотелевских категорий (которые сами по себе онтологическими в строгом смысле не были). Внешне аристотелевской выглядит и его иерархизация сущего в целом, (в которое указанные дистинкции были введены), но здесь дело обстоит уже сложнее.

Сущее как таковое обозначается у него в виде идентификации «сущее» (*ens*) = «вещь» (*res*) = «ничто» (*aliquid*) [*Quodlibeta IX, q. 3 c.*]. Генрих делит это «царство сущего» на две неравноправные территории: первую занимает область вещей «истинных» (*res secundum veritatem*) вторую – область вещей «мыслительных» (*res secundum opinionem*). Принципиальное различие между ними в том, что первые существуют или могут по крайней мере существовать вне че-

ловческого ума, тогда как вторые вне ума не существуют и существовать не могут. При этом вещи экстраментальные обозначаются Генрихом как *realitas actualis existentiae*, ментальные – как *realitas quidditativa* и *realitas opinabilis (fictio)*⁶⁵. «Истинные» вещи объединяет то, что они обладают внутренне присущей им возможностью и логической когерентностью (как соответствие божественным идеям), на стадии же их творения их возможность претворяется в действительность. Соответственно, вещи «мыслительные» наделяются противоположными характеристиками – об их претворении в творение не может быть и речи. При этом «чистые возможности» (*possibilia*) отделяются им от «чистых фикций». При всех отрицательных характеристиках «мыслительных» вещей Генрих, однако, и это самое главное, не отказывает им, в отличие от его предшественников, в существовании. Правда, они не являются и у него объектом «первой философии», но в тождество *сущее=вещь=нечто* они все же включаются. А это значит, что они также обладают существованием, но только «очень своим», кардинально отличным от существования вещей «истинных». Если мы вспомним, что это объекты, существующие только в уме, мы не значительно ошибемся в терминах, назвав их вещами ментальными, реальность которых у философа «количественно» уступает реальности вещей экстраментальных. Генрих уточняет, что, не обладая собственным существованием, они получают как объекты мысли «бытие возможное» лишь через сам мыслительный акт и прямо называет их поэтому «минимально сущим» (*ens diminutum*) [Summa a.221q.4]. В случае же с фикциями к их «мыслительности» добавляется и виртуальность (в современном смысле, не в средневековом).

В результате одна и та же трехступенчатая онтологическая вертикаль имеет аристотелевскую форму и уже неаристотелевское содержание. В различении вещей по степени их «истинности» и «мыслительности» за точку отсчета берется субъект познавательного опыта, и возможность вещей быть или не быть экстраментальными является основанием для их стратификации, в которой *уровень 1* занимают вещи экстраментальные и «актуальные», *уровень 2* – ментальные и «потенциальные», *уровень 3* – ментальные и «фиктивные». Указание же на «минимально сущее» является отчетливым признаком сравнительной квантитативности, которая соотно-

сится со степенью онтологической зависимости объектов опыта от его субъекта. Поэтому данная стратификация, основанная на различении ментальных объектов, несет в себе различительные признаки трансцендентальной онтологии (что ни в какой мере не противоречит опытам иерархизации сущего у того же философа и в формате онтологии бытия⁶⁶ – см. § 1).

Проблемы онтологического статуса «мыслительных вещей» частично касается и младший современник Генриха, также августианинец **Матфей из Акваспарты** (ок. 1240–1302)⁶⁷. В отличие от Генриха он не чуждался нищенствующих орденов и сделал в сравнении с ним блестящую карьеру: уроженец Италии и студент Парижского университета, он, после получения степени магистра теологии и преподавания в Болонье, в 1287–1289 гг. был генералом францисканского ордена, став в 1288 г. и кардиналом. Его основными произведениями следует считать комментарии к общеобязательным «Сентенциям» Петра Ломбардского (см. выше), 6 сочинений жанра «О чем угодно», «Дискуссионные вопросы»⁶⁸, «Введение к священной теологии». Основная проблема, которую он решает в «Вопросах о познании», связана с риторическим на первый взгляд, но на самом деле фундаментальным философским вопросом: «требуется ли для познания вещи существование самой вещи или же объектом разума может быть не-сущее?»⁶⁹. В результате рассмотрения 22 аргументов против того, что не-сущее может быть объектом познания, и их критики (в соответствии с правилами жанра «дискуссионных вопросов») предложенное решение состояло в том, что для того, чтобы быть мыслимым, объекту не обязательно обладать экстраментальным бытием – и при его отсутствии он свою «объектность» не потеряет. Для характеристики чего-либо в качестве объекта вполне достаточно, чтобы интеллект составил о нем какие-то представления, а потому его объектом является не сущее, но сущность или чтой-ность (*quidditas*) вещей, которая познается в понятиях. Несмотря и на его верность понятийной системе схоластического аристотелизма Матфей также рассуждает не традиционно. Ссылаясь на Авиценну в том, что первое, что встречается разуму, есть сущее, Матфей оправдывает этой ссылкой далеко не перипатетическую по своему наполнению стратификацию. А именно, он предлагает различать не-сущее в безусловном смысле (*simpliciter*), как не-су-

щее во всех отношениях, и не-сущее некоторым образом (не-сущее актуально, но сущее в потенции, не-сущее само по себе, но сущее в своей действующей причине), и такое не-сущее может быть мыслимо. Именно поэтому чтойность может не быть актуально сущей, но это потому, что быть таковой не входит в ее понятие и она может быть сущим в другом аспекте – как сущее в уме⁷⁰.

Однако наиболее смелый выход за границы перипатетической онтологии обнаруживается в неоднократно подчеркиваемой мысли Матфея о том, что чтойности вещей (наряду с универсалиями и умопостигаемыми формами) не только не суть некоторые «реальные вещи» (в данном случае подразумевается нечто близкое к онтическому), но прямо «безразличны к существованию и несуществованию», «к бытию и небытию»⁷¹. Основной интерес Матфея (как и Канта) был гносеологическим. Для нас же важнее обнаруживаемый здесь «онтологический прорыв»: существуют такие объекты познания, которые внеположены самим существованию, бытию и эмпирической реальности, но тем не менее каким-то образом существуют. Из этого следует, что чтойности, универсалии и подобные объекты относятся к иному уровню реальности – надэмпирическому (реальность же эмпирическая описывается в рамках бытия и небытия, существования и несуществования).

Обозначенная проблема была подхвачена и другим философ-францисканцем, последователем Матфея, гасконцем, впоследствии кардиналом **Виталем из Фура** (ок. 1260–1327), автором комментария все к тем же «Сентенциям» Петра Ломбардского, а также к «Сумме теологии» Альберта Великого и сочинений в известных уже нам жанрах «О чем угодно» и «Дискуссионных вопросов». То не-сущее, которое невозможно, как, например, химера, не может быть объектом познания. Однако если сами познавательные акты, подающие сознанию вещи «в определенности объекта и познанного», дают возможность объекту существовать «как познаваемому в познающем», то последний, даже если он и не существует актуально, приобретает в интеллекте бытие именно в качестве познаваемого объекта. Из этого снова следовало, что сущее может быть стратифицировано как «актуальное» и «мыслимое» и что, соответственно, существование объекта вне мысли не следует рассматривать в качестве единственного⁷².

Заметная страница в историю концептуализации и терминологизации реальности была вписана еще одним францисканцем, выдающимся теологом и философом **Иоанном Дунсом Скотом** (ок. 1266–1308), получившим почетное звание *Doctor Subtilis* – «тонкий доктор». Став в 1281 г. францисканским монахом, он учился в Оксфордском университете, а затем в общей сложности с 1283 по 1297 г. – в Парижском – одно время с Виталем из Фур, с которым они вместе были учениками известного францисканского профессора Гонсалва Испанского, августинианца, оппонента перипатетиков (впоследствии генерал ордена)⁷³. После интенсивного преподавания в Оксфорде и Париже (где он в 1305 г. получил кафедру богословия) Иоанн Дунс Скот завершил свои дни в Кёльне, победив в диспуте доминиканского профессора. Произведения его делятся на три группы: комментаторские (истолкования Аристотеля, Порфирия и три редакции истолкований «Сентенций» Петра Ломбардского в версиях парижских студенческих конспектов *Reportata Parisiensia*, собственных заметок – *Lectura* и обработанного автором текста *Ordinatio*, одобренного им для публикации), а также диспуты и трактаты⁷⁴.

С Генрихом Гентским Дунс полемизирует очень активно несмотря на их общую оппозицию доминиканцам, и это вполне понятно исходя из самого объема его заимствований у бельгийского философа: как и все прочие люди, философы более всего взыскательны с теми, кому они в наибольшей степени обязаны⁷⁵. К числу самых широко применяемых генриховских понятий у Дунса следует отнести также *реальность* и *реально*. Первая выступает у «тонкого доктора» прежде всего в качестве абстрактного понятия, означающего саму сущность, точнее, существенность (*essentialitas*) вещей как таковых. Понятиями, практически синонимичными «реальности», в текстах Дунса Скота выступают «формальность» (*formalitas*), которая также не есть одна из вещей, но соответствует вещам, «сущность» (*essentia*), «нечто» (*aliquitas*) и «чтойность» (*quidditas*) [*Ordinatio* III, d. 22, n. 5], которая, как мы убедились, широко обсуждалась и его предшественниками. Онтологический статус самих «реальностей» (*realitates*) или «формальностей» (*formalitates*) двойственный: они существуют только в вещах и через них («реальности» всегда суть *realitates rei*), но в «формальном аспекте» они от вещей отличны [*Reportata* I, d. 45, q. 2]. Этот «фор-

мальный аспект» – еще одно заимствование у Генриха, но только переименованное, ибо по многим показателям он замещает генриховский интенциональный аспект. Так, Дунс пишет о том, что способности души не различаются реально (*realiter*), поскольку душа содержит их «объединительно», но формально (*formaliter*) они различны и по отношению к душе и по отношению друг к другу [*Ordinatio II, d. 16, q. un., n. 15, 17, 19*]⁷⁶. То, что «формально» замещает «интенционально», следует и из того, что Дунс оставляет на своем месте третий вид генриховских дистинкций – «понятийно» (*in conceptibus*) – как в том, например, случае, когда он утверждает будто Бог и творение не являются принципиально различными в понятиях, но являются таковыми в реальности (*in realite*) [*Ordinatio I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 83, 95*]⁷⁷. Для понимания *реальности* у Скота большое значение имеет термин «конечная реальность сущего» (*ultima realitas entis*), которая отвечает за то, что данная вещь является соединением такой-то материи с такой-то формой (обратим внимание на суперлативность прилагательного перед *реальностью*, которая снова «документирует» компаративно-квантитативный характер этого понятия – см. выше § 1). Иными словами, речь идет о предельном индивидуализаторе, который обеспечивает неделимость простой вещи, не подлежащую дальнейшей генерализации.

По мнению некоторых авторитетных исследователей *realitas* у Скота относится не столько к тому, что ассоциируется с реальностью в современной философии, сколько к тому, что она считает противоположным – не к действительности, но к миру понятий⁷⁸. Современная философия, однако, вследствие преобладания в ней натурализма, слишком сужает объем «действительности», и поэтому она никак не может мешать нам утверждать, что термин *realitas* и у шотландского философа был полноценно онтологически нагруженным и был задействован в онтологических стратификациях.

Правда, Дунс Скот отвергает такое первостепенно важное положение Генриха, как возможность наличия у предмета до его творения «истинно реального бытия» (*verum esse reale*), которое предшествует его актуальному существованию. Аргумент Скота состоит в том, что Генрих таким образом разделяет сущность и существование (что тот сам вменял Авиценне и Фоме), а потому отрицает и творение из ничего (ибо вещи творятся уже не из ничего, но из «чего-то», пусть и из эйдетической материи)⁷⁹. Однако,

используя другое понятие Генриха – «прочно существующее» (*ens ratum*) – шотландский философ выстраивает целую иерархию степеней дифференциаций. А именно, в «О чем угодно» (IX) он различает три возможности употребления характеристики «самосущее» (*ens per se*): 1) единичное или акцидент, 2) то, что не присуще чему-либо другому – материя или субстанциальная форма, 3) то, что не может быть сведено к чему-либо другому, субсистентное.

Представленная классификация сама по себе еще никак не выводит нас за область онтологии бытия. Дело, однако, меняется с расширением схемы различений «самосущего». А именно, и 1) собственно «самосущее», каковым является только единичное, и 2) возможное субсистентное (материя, форма, акцидент), и 3) формально различимое (род, видовое различие, родовая природа и индивидуальное свойство) объединяются тем, что все они являются экстраментальными, не зависимыми в своем существовании от человеческого интеллекта (о самом различии между ними можно говорить только в том случае, если они не являются только объектами мысли). В этом качестве они противопоставляются у Скота 4) объектам, имеющим лишь мыслительную природу (*ens rationis*) [Ordinatio I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 403]. Все три уровня «самосущего» могут быть представлены как уровни «прочной вещи» (*ratitudo*), которая идентична «реальности чтойности» (*realitas quodditativa*) или, по-другому, реальности актуального существования (*realitas actualis existentiae*), за границами которой располагаются фикции мысли. При этом мы имеем дело с очевидной стратификацией уровней реальности, которой «больше всего» в единичных вещах, меньше в материи и форме, еще меньше в видах и родах, пока она не минимизируется в чисто мыслительном⁸⁰.

Стратификация реальности, обнаруживаемая у Дунса Скота, отличается от той, которую можно вычитать у Генриха. В обоих случаях различаются реальности экстраментальная и ментальная, но если фламандский философ сравнительно большее внимание уделял второй (в которой дифференцируются «действительные объекты мысли» и «фиктивные»), то шотландский – первой, не углубляясь в «мир мыслительный», но и не отрицая его онтологический статус. Зато он большее внимание уделяет уровням реальности экстраментальной, чем его предшественник, выявляя здесь те «однаправленные» градации, которые мы сочли существенным признаком онтологии реальности (см. § 1).

Несмотря на все приоритеты «сингулярий» Скотт признает за универсалиями минимальный «реальный» статус, не выходя за рамки концептуализма. Однако сам концептуализм как «срединный путь» в решении проблемы универсалий обнаруживает признаки компромиссного подхода к этой проблеме. Поэтому неудивительно, что скотовский способ ее решения не мог удовлетворить последовательных номиналистов.

Среди них нельзя не отметить ученика и оппонента Скота – **Петра Аурели** (ок. 1280–1322), францисканского теолога и философа, преподававшего в Болонье и Тулузе, написавшего несколько сочинений (помимо комментариев к «Сентенциям»), получившего титул «доктор красноречивый» и ставшего со временем архиепископом Экс-ан-Прованса. В споре о природе универсалий Аурели пришел к заключению о том, что они «хотя и соответствуют некой онтологической реальности, но не имеют объективного основания, относясь исключительно к области мышления и имея лишь интенциональное бытие»⁸¹. Из этой их онтологической характеристики вновь следовала стратификация уровней реальности, исходившая из различения вещей «мыслительных» и экстраментальных.

Однако главой номиналистов стал другой францисканец, знаменитый теолог и философ **Уильям Оккам** (ок. 1280/1285–1347). Он обучался в Оксфорде, где мог слушать лекции «тонкаго доктора» и там же начал свою преподавательскую деятельность; около 1320 г. он получает степень магистра теологии, а три года спустя становится ревностным сторонником генерала францисканцев Михаила Чезенского в его борьбе с папой Иоанном XXII, в результате чего оказывается вынужденным в 1330 г. искать защиты у Людвига Баварского (у которого он мог беспрепятственно писать сочинения в защиту независимости светской власти от папской), став лидером мятежных францисканцев. Бурная церковно-политическая жизнь не помешала ему, однако, стать одним из самых плодотворных авторов позднего средневековья: в настоящее время насчитывают 24 его произведения (в их числе и весьма объемные⁸²), из которых самыми значительными являются три, завершенные до 1323 г.: *Ordinatio* – отредактированный автором текст его лекций-комментариев к I книге «Сентенций» Петра Ломабардского в двух редакциях (завершен к 1323 г.), «Сумма всей логики» (датируется

так же) и тексты «О чем угодно». В них он и рассматривает проблему онтологического статуса универсалий в сравнении со статусом единичных вещей.

Воззрения Оккама на природу универсалий прошли в общей сложности две основные стадии. На первой он, подвергнув критике концепцию Скота, согласно которой «человечность», например, существует в отдельном человеке наряду с его сингулярностью и отличается от нее не реально, но формально⁸³, объявил универсалии, вместе с Петром Аурели (см. выше), внутренним мыслительным объектом души, сущностно отличным от объектов экстраментальных; на второй он пришел к выводу о том, что универсалии суть только деятельность абстрагирующего сознания. В связи с проблемой стратификации уровней реальности больший интерес представляет первая стадия.

Согласно Дунсу Скоту любая вещь имеет, как было отмечено, «двусоставную природу», складывающуюся из видовой «общей природы» и индивидуальности, называемой «этовостью» (*haecceitas*). Поскольку они не существуют отдельно друг от друга, различие между ними – не реальное, но формальное (см. выше), а «общая природа» имеет неопределенный характер, будучи нумерологически единичной и универсальной по своему «применению». Оккам, верный своему знаменитому принципу: «Множественность [презумпций] не следует допускать без необходимости»⁸⁴, показал, что «формальное различие» (коим Скот хотел заместить Генрихово интенциональное – см. выше) является вполне избыточным, так как оно без труда редуцируется до реального или логического. Для «общей природы» не остается места: в Сократе нет ничего кроме частной материи, частной формы и того, что из них «составлено»⁸⁵, а общее понятие есть результат синтеза познания интуитивного и абстрактного.

В «Сумме всей логики» (I, 1, 4) Оккам включает «универсалии» наряду с «родами», «видами» и т.д. в термины вторичной интенции⁸⁶. Вместе с тем он дифференцирует сами универсалии: некоторые среди них суть универсалии «естественным образом» (*universale naturaliter*) – знаки, неизменно сопровождающие другие вещи или явления (дым есть «природный» знак огня, стон – боли, смех – радости и т.д.) и универсалии по установлению (*universale per voluntariam institutionem*) – условные знаки, выра-

жаемые в словах для обозначения множественности вещей⁸⁷. Иными словами, универсалии первого порядка являются «естественными», второго порядка – конвенциональными. В следующей же главе того же сочинения (гл. 15) Оккам специально доказывает, что никакая универсалия не есть субстанция, существующая вне души (*extra animam*) – прежде всего потому, что таковыми могут быть только те субстанции, которые являются единичными и по сущности и нумерологически. Универсалия же описывается в характеристиках противоположных – как интенция души, сказывающаяся о многих вещах. Поскольку же высказывание существует только в уме или в словах (написанных или произнесенных), то и «части» высказывания существуют только в них, но все таковое не может относиться к субстанциям, которые единичны.

Но как же определить все-таки онтологический статус универсалий, которые, как выяснилось, не относятся к субстанциям? Ответ на этот вопрос содержится в *Ordinatio* II.8.

Универсалия не есть нечто реальное (*non est aliquid reale*), имеющее субъектное бытие (*esse subjectivum*) в душе либо вне души, но имеющее только объектное бытие (*esse objectivum*) в душе. Здесь Оккам употребляет данные термины в значении, прямо противоположном современному: «субъектно» означает объективно, а «объектно», напротив, – субъективно, и данная терминологизация оказывается популярной и в последующей онтологии реальности, в том числе у философа, с которым был связан принципиально новый этап в европейской мысли – у Декарта⁸⁸. Она есть некоторый образ вещи (*quoddam fictum*), который в своем «объектном бытии» соответствует данной вещи в ее «субъектном бытии». Этот образ Оккам мыслит вполне просто и даже обыденно: архитектор видит дом или другое строение «вне своей души», создает по этому образцу в своей душе образ подобного дома, а затем, по образцу своего образца, строит другой «внешний дом», нумерически отличный от своего прообраза. Таким образом, универсалия есть образец внешних вещей, который в своем «объектном бытии» замещает вещи, обладающие сходным бытием вне души.

Казалось бы все понятно, но Оккам решается выяснить, что же собственно означает, что нечто может иметь только «объектное бытие» вне «бытия субъектного». Прежде всего он ссылается как на нечто устоявшееся на «учение философов» о том, что сущее

делится на «сущее в душе» (*ens in anima*) и «сущее вне души» (*ens extra animam*), а последнее есть то, что распределяется по 10 аристотелевским категориям (субстанция, количество, качество и т.д.). Тогда встает дальнейшая дилемма: является ли «сущее в душе» тем, что есть «объектное бытие» или «субъектное бытие»? В первом случае мы имеем то, что и следовало доказать. Во втором мы вступаем в противоречие с названными философами, ибо то, что содержится в душе как «субъектное бытие» должно быть подведено под одну из этих категорий, а именно качество: акт разума (*intellectio*), как и всякая прочая «акциденция, формирующая душу», есть такое же «истинное качество» (*vera qualitas*), как теплота или белизна внешних вещей, а таковое приписать универсалии мы не можем. Потому от «субъектного бытия» универсалий (не забудем, что это бытие экстрасубъективное) следует отказаться.

Далее Оккам перечисляет референции «объектного бытия». Таковыми оказываются прежде всего фикции, существующие в душе (*figmenta*) типа химер или козлооленей, но не существующие вне ее. «Объектным бытием» обладают также суждения, силлогизмы и прочие предметы логики, чье бытие заключается только в том (и здесь он обращается к способу рассуждения Генриха, Матфея и других – см. выше), чтобы быть познаваемыми (*quod eorum esse est eorum cognosci*). Далее, тем же бытием обладают и произведения в уме ремесленника, по аналогии с вещами, существующими в уме Бога до их творения. Сюда же относится бытие тех концептуальных отношений, которые допускают схоластические «доктора». Если бы они имели «субъектное бытие», они были бы истинными «вещами и реалиями» (*res et reales*). Наконец, практически все различают первичные и вторичные интенции (см. выше), не идентифицируя вторые как «реальные качества» в душе. Потому, поскольку они вне души реально не существуют, они не могут существовать в ней иначе, чем объектно (*objective*)⁸⁹.

Остается только уточнить положение универсалии-образа среди интенций. Он относится к особому их классу, а именно к терминам «интенции всеобщности» (*intentio universalitatis*), завершая тот акт познания, при котором не постигается единичное.

Позиция Оккама в целом не вызывает каких-либо недоумений: мы имеем дело с классическим различением бытия субъектного (оно же объективное) и объектного (оно же субъективное). К пер-

вому относятся референты терминов первичной интенции – эмпирические объекты, ко второму – референты терминов вторичной интенции (см. выше) в виде универсалий, логических понятий в первую очередь, а также фикций ума (которые философ достаточно ясно отделяет от образов вещей) типа химер или козлоолоеней. Но можем ли мы говорить здесь именно о стратификации реальности?

Оккам, как мы помним, объявил, что универсалии и перечисленные выше их онтологические аналоги не существуют реально. Вместе с тем он относит их в область «объектного бытия», которое по самому словоупотреблению не может быть онтологически лишь отрицательной величиной. Из этого следует, что «король номиналистов» все же «объектную реальность» за универсалиями признавал, а из его аналогий следует, что таковую же он должен был признавать за логическими понятиями и даже за фикциями типа химер и козлоолоеней. В итоге мы можем говорить о стратификации реальности и у Оккама, которая оказывается трехчастной – в соответствии с законами трансцендентальной онтологии (см. § 1): 1) «субъектное бытие» вещей экстраментальных, бытие единичных субстанций и их атрибутов, которое включает не только физические, но и психические качества; 2) «объектное бытие» истинных мыслительных образов единичных вещей (*fictum*), включающее и произведения искусства в уме мастера, и отношения, и роды и виды, и сами первичные и вторичные интенции; 3) «объектное бытие» фикций ума (*figmenta*) типа химер или козлоолоеней, которые, в отличие от любых «нормальных объектов», не могут быть представлены сознанию интуитивно⁹⁰. Несмотря на существенные терминологические изменения, связанные в первую очередь, с введением различия между субъектным и объектным бытием (в указанном смысле) вертикаль Оккама весьма напоминает стратификацию Генриха Гентского – в большей мере, чем Дунса Скота, вследствие большего внимания, уделяемого внеэмпирическим объектам.

Существенно важно, что Оккам ссылается на различие бытия в душе и вне души, по-другому, ментальное и экстраментальное – основоположное для трансцендентальной онтологии как таковой (см. § 1) – как на общепринятое «*мнение философов*». Вероятно, что оно было принято по крайней мере в францисканских кругах. Оккам, однако, уже подводит итог первой стадии развития

европейской трансцендентальной онтологии своим четким, хотя и непривычным для современного философа, терминологическим различием «субъектного» и «объектного».

Мнение о том, что радикальный оккамовский номинализм, который резко развел логическое и онтологическое, фактически «снимает» классический средневековый способ философствования (платоновско-аристотелевский), основывающийся на представлении об изоморфности сущего и нашей понятийной структуры, является безусловно верным. Действительно, «бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рационально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума»⁹¹. Однако и для Оккама, и это для нас первостепенно важно, не иметь места вне ума – еще не значит не иметь места вообще.

В последнем был убежден и непосредственный ученик Оккама – французский философ **Николая из Отрекура** (ок. 1300 – до 1360), убежденный и упорный антиаристотелик, противопоставивший перипатетической физике античный атомизм, выступавший против официальной теологии (достаточно указать хотя бы на его опровержения онтологического доказательства бытия Божия у Ансельма в сочетании с идеей вечности атомов как несоставных частиц и возвращений миров к их исходным состояниям, противоречащей самой концепции креационизма, или на критику – задолго до Юма – самой идеи причинности, на которой основывалось уже доказательство космологическое⁹²) и неоднократно подвергавшийся за это церковным санкциям. В своем «Универсальном трактате», состоявшем из десяти частей (первую автор был принужден сжечь собственноручно), Николай, отвергая культ и Философа и Комментатора, отстаивает рационализм и эмпиризм. Философия есть беспристрастное приобретение знания о вещах, но вещи, согласно этому «диссиденту», вовсе неоднородны. Различаются они исходя из способов их познания, но способы их познания создают возможность их онтологической стратификации, которая нас и интересует. Первый класс вещей составляют вещи, познаваемые чувственно – это материальные объекты, которые, однако, являются не временными субстанциями (снова против Аристотеля), но комбинациями нерожденных и неуничтожимых атомов. Второй

класс образуют вещи, познаваемые лишь разумом, которые он, в духе скотистов, называет «формальностями» (*formalitates*): они соответствуют нашим понятиям, таким, как понятия блага, рода, вида и т.д. Наконец, третий класс конституируется теми вещами, которые познаются через воображение и называются, в соответствии с этим, «воображениями» (*imaginabilia*) – они предсуществуют в актах воображения или в грезах. Предсуществуют, а не создаются потому, что для «этерналиста» Николая все объекты всех трех способностей души (и чувственной, и разумной, и воображательной) предвечны и потому неуничтожимы. Однако таковы родовые их свойства, «видовые» же особенности очень близких друг к другу интеллигибельных и имагинативных вещей связаны с тем, что они существуют «в их собственном уникальном бытии»⁹³.

В итоге стратификация у Николая уровней реальности (а речь идет именно о трансцендентальной онтологии, поскольку вещи «вращаются» вокруг субъекта познания) оказывается трехчастной: 1) имагинативные вещи – объекты воображения; 2) интеллигибельные – объекты разума; 3) чувственные – объекты восприятия. Выявить вертикаль можно и здесь, но она менее прозрачна, чем в предыдущих случаях, так как здесь подчеркивается скорее качественные, чем «количественные» различия между указанными классами вещей, над которыми возвышается только 4) Бог как мироустроитель. Специальная заслуга философа состояла в самом введении термина *imaginabilia* для «объектов грез», которые вполне сопоставимы с интенциональными объектами Петра Аурели, чье «стремление к существованию» (как у круглого квадрата) впоследствии отстаивал А. фон Майнонг⁹⁴.

Эпохе возрождения, как становится очевидным после целого ряда историко-научных и историко-культуроведческих исследований, следовало бы дать название прямо противоположное – эпоха революции. В самом деле, возрождение чего-то предполагает возвращение к нему после его временного устранения, вытеснения или забвения, но продолжать утверждать, что именно это произошло с античной наукой или философией в «средние века», т.е. века, временно прервавшие континуальность античных парадигм рациональности в европейской культуре, означало бы и дальше поддерживать трехсотлетний миф. Как показывает исследование П.П.Гайдено, в эпоху «возрождения» начало осуществляться как раз раз-

рушение античных парадигм рациональности, которые в эпоху «средних веков» оставались в существе своем лишь незначительно затронутыми⁹⁵. Одним из основных поворотов в мышлении «ренессансного человека», первоначально важный в связи с нашей темой, был поворот от макрокосма к микрокосму, от объективистского миропонимания к миру человеческой субъективности. При этом антропоцентрический вектор мышления «ренессансного человека» никоим образом не был отказом от «средневекового» теоцентризма в пользу античного мировосприятия: хотя то, что «человек есть мера всех вещей» было провозглашено в Афинах, мерой самого человека оставалось и до Протагора и после него его природное бытие, и именно космоцентризм определял основную «эпистему» античного мировоззрения.

Поворот к субъекту начал осуществляться в «ренессансный» период параллельно и, вероятно, даже хронологически одновременно в таких, казалось бы, совершенно несвязанных друг с другом областях мысли, как искусствоведение и естествознание. И само уже это совпадение свидетельствует о его глубине. Поворот этот принял инсигнии антропоцентрического сенсуализма, поскольку критерием истины все чаще стала декларироваться воспринимающая способность, а субъектом истинного познания постепенно перестает быть ноэтический человек (каковым он был в античной мысли, которую якобы возрождает «ренессанс») и становится рецептивный – в полном противоречии и «линии Платона» и «линии Демокрита», в рамках которых чувственное и рациональное познание однозначно соотносились как иллюзия и истина.

В пользу этой точки зрения может свидетельствовать даже крупнейший идеалист XV в., «второй Платон», Марсилио Фичино, который в своем знаменитом «Комментарии на «Пир» Платона» (1469) указывает, что у «древних богословов» (подразумеваются античные) был обычай скрывать священные тайны от непосвященных, облекая их в образы, хотя, добавляет он, «мы не считаем, что все описанное выше в образах в точности соответствует чувствам»⁹⁶. Отличие «второго Платона» от «первого» различительно: античные критики традиционной мифологии ставили ей в вину несоответствие разуму, а здесь ее судьбою поставлено то, чему любой античный философ доверял в самой ничтожной степени – чувства.

Культурологи вполне правомерно связывают изменение этоса эстетического мировосприятия с введением в живопись перспективы, позволявшей представить изображаемое не эйдетическим образом, но прямо противоположным – чувственно-реалистическим. Перспективная живопись отодвигает на второй план архитектурное и пластическое искусства, дававшие зрителю «объективное» видение вещей за отсутствием у них средств в передаче его субъективного опыта⁹⁷. Она же позволяла увидеть мир *sub specie* субъекта в неизмеримо большей степени, чем предшествовавшая символическая живопись. Но ее введение закономерно требовало переворота в осмыслении соотношения чувственного и ноэтического в целом. И таковой не заставил себя долго ждать.

Леонардо да Винчи (1452–1519), один из авторитетнейших теоретиков перспективы, составляет целые гимны эмпирическому органу зрения. Если глаз – орган познания истины, то ближайшая сфера его применения в искусстве не отличается от философии и, более того, превосходит последнюю. Так, в «Споре живописца с поэтом, музыкантом и скульптором» он прямо говорит: «Живопись распространяется на поверхности цвета и фигуры всех предметов, созданных природой, а философия проникает внутрь этих тел, рассматривая в них их собственные свойства. Но она не удовлетворяет той истине, которой достигает живописец, самостоятельно обнимающий первую истину этих тел, так как глаз меньше ошибается, чем разум»⁹⁸. Гносеологический потенциал такого радикального смещения приоритетов очевиден: если разум как критерий истины универсален, так как его законы являются общими для всех познающих субъектов, то чувственная рецептивность в этом качестве узаконивает субъективность (сколько зрений, столько истинных картин мира). Критерием истины становится каждый центр чувственного (т.е. эстетического в этимологическом смысле) восприятия мира и, соответственно, его конструирования. Единый мир, сконструированный логосом, дробится на множество миров, каждый из которых конституируется своим «эстетическим субъектом».

То, что сенсуалистический субъективизм той же эпохи получает доступ и в математику, вполне закономерно. Хотя бы потому, что математиками были и теоретики живописи. Так, итальянский художник XV в. Пьеро делла Франческо в сочинении по геометрии

«Книга о пяти правильных телах» пересматривает основную нозитическую установку Эвклида, трактуя точку уже не как чистую абстракцию, но как своего рода минимальный квант зрительной воспринимаемости, а линию как протяжение от одной точки до другой с минимально воспринимаемой шириной, едва, но все же заметной глазу. Этот пересмотр имел значение принципиальное: геометрия античная и средневековая имела дело с пространственными отношениями самими по себе, безотносительно к глазу, тогда как «возрожденческая» стремилась установить соотношение между видимыми предметами и видящим глазом⁹⁹. Но тот же «эстетический» (в буквальном смысле «чувственный») подход к объектам науки обнаруживает себя и в механике. Трактовка Дж. Бенедетти маятника как модели движения небосвода, но не как оно происходит само по себе, а по отношению к наблюдателю, или иллюзорно, стала возможной только «в ту эпоху, когда иллюзия – прежде всего, конечно, зрительная иллюзия – в определенном смысле была объявлена реальностью»¹⁰⁰.

Казалось бы могла быть объявлена истинной реальностью и *реальность-сообразно-субъекту*. Этого, однако, не произошло. Уровни реальности осмыслялись не теми, кто «возрождал» античность, но теми, кто продолжал онтологические изыскания первой схоластики.

Место, занимаемое испанским теологом **Франсиско Суаресом** (1548–1617) в традиции второй схоластики, является общеизвестным, и его эпитет *Doctor Eximius* («выдающийся доктор») – вполне заслуженным. Вступив в орден иезуитов и закончив богословский факультет в университете Саламанки, он с 1571 г. преподает философию и теологию не только в Испании, но и в Португалии и Италии (получив приглашение от Римской коллегии). Знаменитый томист написал, правда, не много трудов, зато один из них, многотомные «*Метафизические рассуждения*» (1597) в 37 частях, означали никак не меньше, чем первый опыт монументального научного построения метафизики как философской дисциплины, сопоставимый по своему значению в философии разве что с «Суммой теологии» Фомы Аквинского в богословии¹⁰¹. Научный метод Суареса обнаруживает себя в первых же «параграфах» первого раздела, который посвящен выяснению основоположного вопроса – что составляет сам предмет метафизики или тот материал, с кото-

рым предстоит работать метафизику-систематизатору – в полемике с различными точками зрения. Расширительные трактовки метафизики предполагают в редакции (1) включение в ее предметность не только всего сущего реального (*ens reale*), но и сущего мыслительного (*ens rationis*), а в редакции (2) включение в рамках реально сущего не только само-сущего – сущего *per se*, но и акцидентального – сущего *per accidens* (I.1.2). Как и положено добросовестному схоласту, Суарес дает высказаться своим воображаемым оппонентам, и их аргументация представляет для нас значительный интерес.

Сторонник расширения (1) считает, что наука о сущем должна рассматривать сущее в его максимальной абстракции. Его основной довод состоит в том, что если и в случае с мыслительным только сущим и с чисто акцидентальным мы имеем дело все-таки с сущим, то все роды сущего должны рассматриваться одной наукой, а не несколькими. Второй довод имеет скорее оценочный характер и выражает мнение, согласно которому само «совершенство» метафизики как науки оправдывает и ее «всеохватность». Третий аргумент – концептуальный, он опирается на томистскую доктрину «аналогии бытия», позволяющую приписывать разнородным объектам одинаковые атрибуты. Под мыслительным сущим понимается то, что составляет предмет диалектики (т.е. логики), следовательно понятия, суждения, умозаключения (и все прочее, что Оккам считал однородным с универсалиями) [I.1.3].

Аргумент в пользу расширения предмета метафизики за счет акцидентального сущего допускает, что мыслительное сущее можно и не включать в предмет метафизики потому, что в реально сущее «не входит сущее разума, ибо оно не обладает бытием и реальностью»¹⁰². Но уж акцидентальное сущее, по его мнению, никак нельзя не включать в предмет метафизики, поскольку оно относится к реальному сущему (I.1.4).

Сам Суарес принимает полностью довод против реальности мыслительного сущего. Рассуждение о мыслительном сущем значимо для метафизики лишь потому, что «если эта наука в какой-то форме уделяет свое внимание сущим разума, то это не из-за них самих, а по некоторому соответствию с реальными сущими и с целью отличить одни от других, и дать лучшее и более ясное понимание того, что в сущих есть действительное и реальное, а что – только

видимость»¹⁰³. Иными словами, рассуждение о видах мыслительного сущего должно показать лишь то, что они, – а это прежде всего родо-видовые классификации вещей, – не являются «действительно сущими», но назначением этого рассуждения никак не может быть приобретение знание о них. Однако опосредованно «первая философия» касается «мыслительно сущих» и потому, что они имеют в вещах «некоторую основу». Правда, сама эта их «основа в вещах» не может быть достаточно познанной, а ее реальность не может быть достаточно объяснимой пока не будет выяснено, что, собственно, «привносится туда разумом» (I.1.6).

Что же составляет собственный предмет метафизики, который не позволяет включать в себя непосредственно ни «мыслительное сущее», ни акцидентальное? Ответ Суареса представляет для нас очевидный интерес. Это «сущее поскольку оно реальное сущее» (*ens in quantum ens reale*): Бог, нематериальные субстанции, субстанции материальные и «реальные акциденции» всех субстанций (I.1.26, ср. IV.8.4).

Различие между «мыслительным сущим» и «реальным сущим» состоит в том, что первое называется сущим через «внешнее именование»⁷ (подразумевается снова аналогический метод), а второе – через «свою внутреннюю сущность» (*per suam intrinsecam entitatem*), которая от него неотделима (II.2.18). Реальное, далее, есть такая сущность, «которая сама собой предназначена быть или реально существовать» (*quae ex se apta esse, seu realiter existire*). Однако помимо этого определения, которое содержит явный логический круг, Суарес предлагает и более конструктивное: реальное или имеющее основание для своего существования (*ratio entis*) есть все то, что не содержит в себе противоречия, а то, что внутренне противоречиво, находится и за пределами сущего – как действительного, так и возможного (II.4.7, ср. VI.4.7). Реальность, которая, таким образом, присуща, по Суаресу, каждому нефиктивно сущему и «включена сущностно», есть у него, по выражению Л.Хоннефельдера, «внутренне и сущностно» также и «сущностное совершенство» или, по-другому, определенная степень совершенства, и эти степени соотносятся (Хоннефельдер указывает здесь на связь с Дунсом Скотом) с модусами конечного и бесконечного (IV.8.10)¹⁰⁴. Значимое уточнение касается существования универсалий: Суарес отказывает им в реальном существовании, которое

он признает, как и Оккам, фактически только за единичными вещами, но они для него, в отличие от позднего Оккама, не только продукт интеллектуальной деятельности, но и нечто, связанное с самими вещами (VI.5.1).

В одном из завершающих рассуждений Суарес обобщает свою схематизацию сущего под углом зрения реальности, и его конечный результат весьма незначительно отличается от раскладок Генриха Гентского. Реально сущее отделяется им от всей области «мыслительного сущего» как «производства интеллекта» (*ens fabricatum ab intellectu*), но и в самом себе делится на сущее по природе актуальное и сущее по природе возможное. Бог один относится к первому уровню реально сущего, все тварное – как таковое – ко второму, ибо его реальность содержится не в нем, но на деле только в его Причине (XXXI.2.10). Существенно то, что реальное у Суареса не единообразно: «реальность, посредством которой сущее возвышается над не-сущим, различается в случае каждого сущего»¹⁰⁵.

Общий признак двух родов онтологий – их совместимость – наглядно демонстрируются не только у Гуссерля (см. выше), но и в эпохи первой и второй схоластики. Трансцендентальная онтология, как было видно из сказанного, от Генриха Гентского до Франсиско Суареса, располагается «на краях» онтологии бытия, которая составляет ее основной и необходимый философский контекст.

ГЛАВА 2. КОНТЕКСТЫ ОНТОЛОГИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИИ И В ИНДОЛОГИИ

Если европейские метафизики рассмотренных эпох не знали, как только что мы выяснили, что они иногда заговаривали и на «трансценденталистской прозе», то индийские не знали, помимо этого, и того, что занимаются «метафизикой» (или хотя бы даже «физикой», которая отлична от «логики» и «этики»), так как само деление философии на предметные области, которое прочно установилось в Европе начиная уже с Ксенократа (396–314 гг. до н.э.), индийской интеллектуальной культуре (как любой другой неантичной по происхождению) было совершенно неизвестно. Тем не менее они начали говорить на «прозе онтологии реальности» не только раньше европейцев, но и добились в изучении этого языка столь быстрых успехов, что, как мы уже отмечали, едва только открыв стратификации уровней реальности, почти сразу сделали их объектом специальной тематизации. Однако и в Индии, как и в Европе, уровни реальности начали осваиваться в целом позднее рангов бытия, поскольку, как мы также уже выяснили, «реистическое» освоение сущего необходимо должно предшествовать трансцендентальному (см. Глава 1, § 1). Правда, между первыми вертикалями онтологии бытия и онтологии реальности в Индии был меньший хронологический разрыв и вторые не строились на периферии первых, так как достаточно рано появились школы, которые стали в них «специализироваться» (параллельно с теми, что специализировались в конструировании первых), но все же и здесь вторые «отталкивались» от первых, которые составили поэтому их необходимый онтологический контекст.

§ 1. Вертикали онтологии бытия в индийской философии

При этом индийская онтология бытия дает нам параллели всех трех типов европейской онтологии реальности, и в двух случаях из трех с разительными совпадениями.

Так, логический тип вертикали сущего в химически, можно сказать, чистом виде представлен в «Вайшешика-сутрах» (около II в. н.э.). Начав в 1 части I раздела своего основоположного для всей школы вайшешики произведения со списка шести категорий вайшешики – субстанция (*дравья*), атрибут (*гуна*), движение (*карма*), универсалия (*саманья*), партикулярия (*вишешиа*) и присущность (*самавая*), – а также с определений, классификации и характеристики первых пяти категорий, сутракарин (так мы обозначаем составителей сутр) предлагает нам во второй части следующие ярусы сущего. Бытие (*bhāva*) как таковое является высшим родом – таким, который не может быть видом по отношению к какому-либо другому. Средний ярус занимают классы первых трех категорий – субстанциальность (*dravyatva*), атрибутность (*guṇatva*) и класс движений (*karmatva*), – они могут рассматриваться как виды по отношению к Бытию. Нижний ярус занимают конечные партикулярии (*antyavaiśeṣa*), дифференцирующие вещи, которые без этого «слились» бы (I.2.4–6). В дальнейших сутрах эта вертикаль получает существенно важные уточнения. Бытие не есть субстанция поскольку оно обладает одной субстанцией¹⁰⁶. Но оно не относится также к атрибутам и движениям, так как наделено ими. От первых трех субстанций Бытие отделяется и по тому общему признаку, что в нем неразличимы роды и виды вследствие его абсолютности, то есть «простоты». По той же причине (невозможность распределяться по родам и видам) указанные субстанциальность, атрибутность и класс движений отличны от субстанций, атрибутов и движений (I.2.8–17)¹⁰⁷.

Очевидно, что онтологическая вертикаль «Вайшешика-сутр» дает нам четырехярусную «табель о рангах» сущего. Первый ранг принадлежит Бытию как высшей универсалии, второй – классам первых трех категорий, третий – простым видам этих классов в виде отдельных экземпляров субстанций (всего их насчитывалось 9), атрибутов (всего 17) и движений (всего 5), четвертый – предель-

ным партикуляриям. Очевидно, что это та же «табель о рангах», с которой мы встретились у Бозция, заимствовавшего ее, в свою очередь, у Порфирия, и которая воспроизводится у Гуссерля, нашедших последнее место для далее неделимых «частностей» (см. Глава 1, § 2). Немаловажно, что сутракарин вайшешики даже не ставит вопроса о приоритетах, тем менее о «количестве бытия» на каждом из этих четырех ярусов: каждый из них занимает свое место, и отношение между ними строится по схеме «выше – ниже» в рамках различения универсального и партикуляриального. При этом характеристики первого яруса и последнего совпадают в одном очень существенном пункте: и первая универсалия и последние партикулярии объединяет то, что в обоих случаях деление на роды и виды здесь невозможно.

Если индийско-европейские совпадения в чисто логических вертикалях представляются, при всем их впечатляющем характере, все же достаточно естественными, как само движение мысли от предельного общего к предельно частному, то одно из схождений в **формалистических вертикалях** нельзя не признать экстраординарным. А именно, основоположный текст системы санхья, «Санхья-карика» Ишваракришны (IV–V вв.), предлагает нам следующую тетралемму – древнейший и популярнейший формат недвухзначной логики в индийской философии¹⁰⁸. Ишваракришна различает четыре яруса бытия по возможности атрибутирования им характеристик быть производящим (*prakṛti*) и производимым (*vikṛti*): 1) производящее и не-производимое (Пракрити-Прадхана – первоматерия мира); 2) и производящее и производимое (7 «эонов», эманулирующих из нее – интеллект-буддхи [«способность суждения»], эготизм-аханкара [«примысливание-себя»] и 5 тонких полуматериальных элементов-танматр¹⁰⁹); 3) производимое и не-производящее (16 вторичных «эонов» – 11 способностей восприятия и действия включая «координатор» ум-манас и 5 стихий первоэлементов¹¹⁰); 4) не-производящее и не-производимое (Пуруша как чистый субъект, духовное начало) [карика 3].

Первым, кто обратил внимание на однозначную и детальную параллель этой модели четырем «природам» Иоанна Скотта Эриугены (см. Глава 1, § 2), был выдающийся немецкий индолог XIX–XX вв. П. Дойссен¹¹¹. Различие собственно лишь в мировоззренческих контекстах одной и той же схемы в «неоплатонизиро-

вавшем» теизме Эриугены и дуализме Ишваракришны. Индийский философ распределяет характеристики (1) и (4) по двум первоначалам мира – бессознательному резервуару всех его феноменов, содержащему их в непроявленном состоянии, и «чистому духу», тогда как ирландский неоплатоник мыслил их в контексте динамического и статического состояний единого Божества. И подобно тому, как у платоника-Эриугены статус «созерцающего» первоначала, которое не проявляет себя ни в чем, является наивысшим из всех, тот же самый высший ярус занимает и «созерцательное» начало в древнейшем направлении индийской философии¹¹².

Примером исключительно рафинированной разработки онтологической вертикали в формате онтологии бытия может служить системное исследование шести категорий «Вайшешика-сутр» у Прашастапады, автора второго, если не первого по авторитетности текста вайшешики «Падартхадхармасанграха» (VI в.). Сделав заявку на «монографическую» экспозицию шести категорий и уточнив классификацию некоторых из них (атрибуты и движения) и определение присущности, Прашастапада распределяет универсалии на высшую (para) и остальные. Первая соответствует Бытию, точнее Существованию как таковому (sattā), и она идентифицируется как универсалия в собственном смысле (sāmānyam eva), так как имеет «наибольшую сферу» (mahāviṣayatva) и осуществляет только «включение в себя» остального (anuvṛtti). Остальные, невысшие (apara), к которым относятся обозначенные у сутракарина субстанциальность, атрибутность и класс движений, имеют сравнительно с ней «малую сферу» (alpaviṣayatva) и осуществляют не только «включение», но и «исключение» других начал (vyāvṛtti)¹¹³. В этой аккуратной дистинкции трудно усмотреть что-либо иное чем дальнейшее развитие формалистической вертикали. Но при дальнейшем соотносительном рассмотрении шести категорий конструируется вертикаль уже иного концептуального наполнения.

Прашастапада пишет: «[Все] шесть категорий [характеризуются] «естественностью», именуемостью и познаваемостью. [Все вещи] кроме вечных – [необходимостью] находиться в другом. [Референты] пяти первых [категорий] начиная с субстанции суть те, которым может быть присущным [что-либо другое], и множественные. [Референты] пяти начиная с атрибутов – те, которые лишены атрибутов и движений. [Характеристики референтов первых] трех на-

чиная с субстанций – связь с существованием, относимость к универсалиям и партикуляриям, обозначаемость в соответствующей системе философии словом «вещи» (artha), способность осуществлять дхарму и адхарму¹¹⁴. [Все референты этих категорий], имеющие причину, [характеризуются] способностью быть следствием и невечностью, и [все они] имеют причину кроме сферичности. [Всё] кроме вечных субстанций находится в субстанциях. [Референты последних] трех категорий начиная с универсалий [характеризуются] самосущностью, обозначаемостью через соответствующие идеи, неспособностью быть следствиями и причинами [чего-либо другого], безотносительностью к [различиям] универсалий и партикулярий, вечностью и тем, что [они] не могут быть обозначаемы словом «вещи»¹¹⁵.

С первого взгляда и эта, впечатляющая своей формальной изощренностью, схема, напоминает логическую вертикаль, демонстрируемую в комментарии Боэция к «Категориям» Аристотеля. Общей является и локализация всего, кроме субстанций, в самих субстанциях, вследствие чего атрибуты и движения позиционно соответствуют акциденциям. Тем не менее параметры дифференциации референтов вайшешиковских категорий являются выражено **метафизическими**, хотя «материально» они вполне отличаются от сущности и существования, формы и материи у Фомы Аквинского в его иерархизации сущего (см. Глава 1, § 2).

О иерархизации именно сущего, а не просто категорий речь идет и здесь потому, что в мире вайшешиков ничего кроме референтов этих категорий и их «констелляций» не существует. Несмотря на попытки делить пространство шести категорий несколькими способами, основная иерархизация проходит по границе 3+3. В характеристики субстанций, атрибутов и движений входят «связь с существованием» (sattāsambandha), распределимость в терминах универсалий и партикулярий, причин и следствий, причастность к человеческой практике (именно это означает способность «производить» дхарму и адхарму), обозначаемость словом «вещи»; в характеристики универсалий, партикулярий и присущности – «самосущность» (svātmasattva – вспомним о субстистентности средневековой западной метафизики – Глава 1, § 2), обозначаемость через представления (типа того, что присущность есть условие представления «Это – в том»), неспособность быть описываемы-

ми в терминах причины и следствия, универсалий и партикулярий, вечность (которая в связи с референтами первых трех категорий присуща лишь «первичным» субстанциям и их атрибутам), непричастность человеческой практике и невозможность обозначаться словом «вещи». Сущностные различия референтов первых и вторых трех категорий, связанные с возможностью в первом случае и невозможностью во втором описывать их в терминах причинно-следственных, универсально-партикулярных и «практических» отношений и обуславливают их противопоставление в терминах «вещи» – «не-вещи» и то, что только первые три могут быть описаны как «связанные с существованием». Если это так, то референты первых трех, «реистических» категорий наделены и «чистым бытием» (ибо только так можно интерпретировать «есть-ность – *astitva*) и «существованием», а референты трех вторых, «нозтических» – только «чистым бытием». Следовательно, бытие их особое¹¹⁶.

Эта дифференциация, за которую Прашастападе, как и Дунсу Скоту, вполне следовало бы присвоить средневековый титул *doctor subtilis*, и которая свидетельствует о попытке обнаружить в самом бытии качественно *разнопорядковые* слои, напоминает нам отчасти, с точки зрения чисто типологической («формальной») идею Г.Лотце, а затем Г.Риккерта относительно того, что ценности относятся, в отличие от эмпирических вещей, не к сущему, но к значимостям.

Метафизические типы вертикалей сущего были представлены и в более поздних онтологических иерархических схемах индийских философских школ, хотя и с меньшим блеском, чем у Прашастапады¹¹⁷.

Наконец, и индийская философия, как и европейская, демонстрирует нам примеры совмещения двух родов онтологии в пространстве дискурса не только одной школы, но и одного мыслителя. Так, выдающийся философ Мандана Мишра в его адвайта-ведантийском трактате «Брахмасиддхи» (VII–VIII вв.), вступая в полемику как раз с различием бытия и существования в только что рассмотренном нами сочинении Прашастапады, полагает, что отказ отнесения трёх последних категорий вайшешики к тому же Бытию, которому причастны субстанции, атрибуты и движения, указывает на то, что это ведет к серьезным проблемам. Оппонент (вайшешик) не может, по мнению Мандана Мишры, возразить будто слово *есть* применимо к универсалиям, партикуляриям и ингерен-

ции только метафорически, поскольку и метафорическое употребление слов предполагает нечто между ними общее, а это общее и будет как раз тем, что называется бытием. Бытие само должно быть единым, а не только соответствующий термин, означающий те или иные характеристики, разделяемые по отдельности теми или иными вещами. Ведь набор характеристик предполагает наличие какой-то одной вещи, призванной объединить его составляющие, и если таковым окажется лишь само слово «бытие», мы не можем быть уверены в том, что оно в состоянии объединить все вещи. А если, далее, такого общего начала, объединяющего все вещи, не найдется в действительности, мы не сможем быть уверены в том, что соответствующая категориальная система включает все вещи и, следовательно, является истинной¹¹⁸.

Искреннее «Беспокойство за бытие» здесь, безусловно, налицо, помимо вполне понятных мотивов полемики с сильной конкурирующей школой. Правда, вайшешик мог бы возразить Мандане, что, например, в его системе не только слово *есть*, но и само *естество* (*astitva*) включает все сущее, в том числе и референты трех последних категорий, и что основной целью Прашастапады было введение чего-то вроде «теории типов» сущего дабы развести референты категорий первого и второго онтологического порядков, и это возражение было бы достаточно убедительным. Для нас, однако, важнее другое, а именно то, что Мандана Мишра, предложивший, как мы убедимся, наиболее креативную и перспективную в рамках адвайта-веданты модель различения уровней реальности исходя из стратифицирования онтологических статусов объектов опыта (см. Глава 6, § 1), настаивает на отсутствии ярусов бытия, тем самым убедительно подтверждая высказанное выше предположение, что вследствие своей «простоты» понятие бытия не обязательно должно (хотя и может) мыслиться через вертикали (см. Глава 1, § 1), в отличие от реальности, которая предполагает стратификацию как таковая (по-кантовски – аналитически).

Тому, как события в индийской онтологии реальности развивались до Мандана Мишры, у него и после него, посвящен почти весь дальнейший материал настоящего исследования. «Почти» потому, что перед тем как обратиться к самим индийским философам, нам будет небезынтересно узнать, в какой мере адвайтистская трансцендентальная онтология была узнана и идентифицирована предшествовавшими нам индологами.

§ 2. Тетралемма рассмотрения адвайтистских уровней реальности у историков философии

Стратификации уровней реальности в адвайта-веданте начали проблематизироваться, как было уже неоднократно подчеркнуто, раньше, чем в европейской философии, однако и они стали завершением многовековых усилий различных философских направлений Индии в области формирования не только онтологических, но и гносеологических парадигм, среди последних – стратификационного подхода к истине. Этот момент вполне закономерен. Ярусы иерархизации бытийного, разрабатывавшиеся преимущественно в онтологии вайшешики (см. § 1), не сопровождалась иерархизациями уровней познания, так как в онтологии бытия, как мы знаем, сам познающий субъект заключается в скобки. Иное дело – объекты онтологии реальности, которые по определению не могут мыслиться безотносительно к этому субъекту. Правда, стратификация уровней реальности не обязательно должна быть связана со стратифицированием истины – в этом мы могли убедиться по первым прецедентам онтологии реальности в западной философии, которые с различением уровней истины никак связаны не были. Однако в Индии данная «необязательная» связь реализовалась, и оба направления мысли, которые разрабатывали онтологию реальности – буддизм махаяны и адвайта-веданта, – внесли наибольший вклад в разработку и структурирование истины. И это вполне понятно, ибо если в той или иной философии возникает устойчивая потребность в различении «естественной» картины мира и «высшей естественной», при которой первая не отрицается как ложная, но признаётся как конституируемая определенным уровнем знания, который может быть «снят» (в гегелевском смысле) на другом, то отсюда уже считанные миллиметры до потребности распределить референты этих уровней сознания на онтологической шкале. Правда, как отмечено в одном поэтическом тексте, миллиметры могут оказаться и непреодолимыми, и мы знаем, что из двух основных махаянских школ одна – мадхьямика – вполне удовлетворилась различением уровней истины, не сделав следующего логического шага. Зато другая – йогачара-виджнянавада – его сделала, и именно этот ее шаг оказался необходимым для аналогичного, который несколько позднее был сделан и в «недуалистической веданте».

Именно поэтому **стратификации уровней истины** ассоциируются со **стратификациями уровней реальности** в адвайта-веданте настолько тесно, что они очень многими индологами даже отождествляются. Когда же этого отождествления не происходит, нередко обнаруживается другая абберрация – очевидные анахронизмы в трактовке исторических стадий обозначенной концепции.

Если попытаться с учетом сказанного оценить позиции исследователей адвайта-веданты по интересующей нас проблеме, – а они рассматривали преимущественно уже окончательную модель стратификации реальности, «канонизированную» в виде различения абсолютной реальности Брахмана (*pāramārthika*), относительной реальности внешнего мира (*vyavahārika*) и фантомной реальности интенциональных объектов (*prātibhāsika*)¹¹⁹, мало уделяя внимания предшествовавшим стадиям, – то результаты их изысканий можно записать в виде общей формальной схемы. Эта схема нам уже хорошо известна: она была освоена в западной схоластике начиная с Марциана Капеллы и Иоанна Скотта Эриугены, а в Индии была «задействована» начиная уже с эпохи первых философов (см. § 1). Речь идет о тетралемме, которая, как мы уже знаем, в индийской философии получила обозначение *catuṣkoṭikā* или «четрехвершинная [классификация]»).

В результате применения данной схемы к самой индологии выяснится, что те, пользуясь лексикой самих древнеиндийских текстов, «шраманы и брахманы», которые уделили внимание стратификациям уровней реальности в адвайта-веданте, могут быть распределены по четырем классам.

1) Те, кто смешивают уровни реальности и уровни истины и, кроме того, не опираются на конкретные источники.

Примером может служить трактовка проблемы у крупнейшего историка индийской философии С. Дасгупты (1922¹²⁰), который рассматривал обсуждаемую концепцию в связи с чрезвычайно популярной в индийской схоластике тематизацией ошибочного познания поскольку существенный вклад в нее был внесен и ведантистами. Дасгупта заслуженно считается авторитетнейшим эрудитом в индийских философских текстах, знание которых у него было беспрецедентным, но его рассуждения на данную тему имели характер суждений *prima facie*. Он утверждал, что абсолютный уровень реальности соответствует абсолютной истине, тогда как два других –

разным степеням ошибки: различие между ними в том, что ошибка эмпирического порядка «снимается» лишь на стадии истинного познания Абсолюта, тогда как ошибка иллюзорного типа – когда, например, перламутровую раковину принимают за серебро, – длится много короче и исправляется уже на стадии обычного опыта.

У Хари Мохана Бхаттачарьи (1933) ведантйские «слои» существования и познания фактически совпали. Отсюда и их релятивность: то, что на одном уровне познания принимается за Абсолют, на более высоком оказывается лишь относительным, а на еще более «продвинутом» даже иллюзорным.

С.Бхаттачарья, автор статьи «Философия Шанкары» в философском томе знаменитого «Культурного наследия Индии» (1953), подчеркивал различие между шанкаровским абсолютизмом и виджнянавадинским идеализмом: мир имеет свою собственную реальность, отличную от реальности Брахмана и фантомов, типа сына бесплодной женщины или «змеи в веревке»¹²¹. Тем не менее воспроизводимую им дифференциацию уровней реальности автор прямо называет «уровни истины» и даже последним среди них называет виртуальное существование, которое релевантно лишь уровням реальности (см. выше Глава 1, § 1).

Известный исследователь и апологет адвайта-веданты Т.М.П.Махадэван коснулся темы по крайней мере в двух работах (1969, 1974). Абсолютная реальность и абсолютная истина совпадают в Брахмане; поскольку же факты эмпирического мира имеют лишь относительную реальность, то и эмпирическое познание является лишь относительно истинным; еще меньшей реальностью обладают, соответственно, фантазии иллюзорного опыта и сновидения. Сама триадичность степеней реальности также, по мнению Махадэвана, не должна абсолютизироваться, поскольку все дифференциации, включая и различение между абсолютным и эмпирическим, порождены Неведением, которое не отлично от мировой иллюзии Майи.

В статье же, посвященной как раз Майе, Р.Брукс (1973) солидаризируется с Т.Р.В.Мурти (о нем ниже) в том, что любой философский абсолютизм – будь то у мадхьямиков, ведантистов или у английского гегельянца Ф.Брэдли – настаивал на различении конечной реальности и «только прагматически реального царства» обычного мира, следовательно на доктрине двух истин и теории иллюзии.

Уровни реальности и истины смешивались и у известного исследователя веданты Р.Кармакарана (1980). По его трактовке, в адвайта-веданте двух истин не может существовать, как и двух Брахманов, но существуют различные степени заблуждения, в которые, помимо эмпирического, включаются и фантомное (*prātibhāsika*).

Из отечественных историков философии в эту группу следует включить В.С.Костюченко, который в книге «Классическая веданта и неоведантизм» (1983) слил «уровни познания и существования» у Шанкары и его последователей в нечто единое. Например, приписывая уже Шанкаре терминологизацию не только уровня истины, но и уровня существования как *vyavahāṅika*, автор обнаруживает в основном шанкаровском произведении «Брахмасутра-бхашья» (ссылаясь на II.1.14) срединное положение этого уровня между «статусом неупорядоченного мира иллюзий и сновидений», с одной стороны, и «статусом того, что оказывается истиной с высшей, необыденной точки зрения» – с другой¹²² (здесь не учитывается, что сам Шанкара различает только два уровня истины, не упоминая в этом контексте о «статусе иллюзий и сновидений»).

2) Те, кто смешивают уровни истины и реальности, но пытаются при этом опереться на некоторые конкретные источники.

В качестве примера может привести интерпретацию у упомянутого уже патриарха ведантоведения П.Дойссена (1887) пассажа из «Брахмасутрабхашьи» (II.1.3) в его знаменитом переводе основного текста Шанкары, в котором констатируется, что учение Упанишад о Божестве как создателе мира не относится к конечной истине. Дойссен признавал, что речь идет о противопоставлении воззрений на мир с точки зрения относительной и конечной истины, но в своем переводе обсуждаемого пассажа отождествлял вторую точку зрения – без каких-либо объяснений – с самой «высшей реальностью». Следует отметить, что сходная амбивалентность трактовок, когда смешиваются «с точки зрения высшей истины» и «с точки зрения высшей реальности» весьма характерна для многих переводчиков ведантских (а также буддийских) текстов.

Известный историк индийской философии О.Штраус (1925) затронул рассматриваемую концепцию веданты, выясняя меру возможного влияния махаянистов на индуистов. Штраус практически не различает стратификации истины и реальности у буддистов-виджнянавадинов, перечисляя «через запятую» трехуровневую онто-

логическую иерархию «воображаемой» (*parikalpita*), «зависимой» (*paratantra*) и «совершенной» (*pariniṣpanna*) «природ» и двухуровневую гносеологическую – конвенциональной (*saṃvṛti*) и высшей (*paramārtha*) истин (по тексту Махаянасутраланкара XI.3. 30). Штраус не сомневается в близости шанкаровских взглядов буддийским, но не решается отстаивать идею прямого и «одностороннего» буддийского влияния: с одной стороны, тенденции к подобным воззрениям можно обнаружить уже в древних Упанишадах, с другой – эпоха становления этих концепций у виджнянавадинов и ведантистов относилась к периоду расцвета индуистско-буддийских взаимовлияний.

К названным авторам следует отнести и Видхушекхара Бхаттачарью, представившего весьма основательный перевод «Гаудапада-карики» (1943) – первого связного текста адвайта-веданты, – который он обеспечил подробными комментариями, вдумчивым исследованием структуры памятника и многочисленными параллелями с буддийской литературой. Сопоставляя три уровня реальности в адвайте с параллельной моделью йогачары, Бхаттачарья, как и Штраус, на деле приравнивал к буддийским уровням реальности те уровни истины, которые должны были различать ведантисты. Реальности «воображаемой» у йогачаров соответствует адвайтистская *prātibhāsika satya*, которую Бхаттачарья трактовал как «истина, существующая только в видимости» (приводится классический ведантийский пример «явления» змеи в веревке); реальности «зависимой» – *vyavahārika satya* (та самая «практическая истина», которая у буддистов по-другому называется *saṃvṛti*), соответствующая объектам восприятия в бодрствовании; наконец, реальность «совершенная» соответствует ведантийской *pāramārthika satya* – «высшей или трансцендентной истине», иными словами Брахману.

В новаторской и исключительно фундированной статье В.Н. Топорова «Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей» (1972), где рассматривались буддийские параллели стратификации уровней истины «двум путям» познания у Парменида, введенный поздними мадхьямиками уровень индивидуальных иллюзий (*alokasaṃvṛtisatya*) сопоставляется с введенным поздними адвайтистами уровнем фантомного существования (который здесь идентифицируется, не совсем точно, как классический пример ошибочного принятия свернутой веревки за змею). Таким образом, низший уровень

реальности не отличается от «нулевого» уровня истины, равно индивидуальной иллюзии. О том, что эта идентификация не является случайной, свидетельствует то, что автор все три уровня реальности виджнявадинов (реальности воображаемая, зависимая и совершенная) также считает лишь расширением двойственной стратификации истины у мадхьямиков.

Из сравнительно недавних публикаций можно отметить «Словарь индийских философских понятий» Бальбира Сингха (1988), который опирался на тексты Шанкары (Тайттирийопанишад-бхашья II.6, Мандукьякарика-бхашья I.6), разбирая ведантийскую трактовку химерических объектов: сын бесплодной женщины или рога зайца являются абсолютно несуществующими как неспособные быть ни причиной, ни следствием чего-либо, и о них нельзя сказать даже того, что они произведены Майей. От этих, чисто фантомных, конструкций Шанкара отличает феномены иллюзорного восприятия, когда, например, в темноте свернутую веревку принимают за змею: эта змея в веревке, которую хотя бы на миг восприняли (и от которой бросились бежать) при всей своей нереальности более реальна, чем названные псевдофеномены, которых никто не может воспринять ни на мгновение. В результате Сингх различает два подуровня в уровне эфемерного существования, над которыми надстраиваются существование эмпирического мира, а затем и Абсолюта. Однако все сказанное никак не мешает ему со всей определенностью утверждать, будто три уровня реальности идентичны трем уровням истины.

Наконец, и автор этих строк относит к тому же смешению гносеологической и онтологической стратификации недавно выраженную им (1997) идею о том, что поздняя санкхья заимствовала у адвайтистов концепцию двух уровней истины, которые можно распределить на то, что соответствует фантомной реальности (типа ослиных рогов), эмпирической (множественный и изменчивый мир) и абсолютной (Брахман) в применении к понятиям, обсуждавшимся в сутрах и комментариях к ним «новой санкхьи»¹²³.

3) Те, кто различают уровни истины и реальности, но при этом не опираются на первоисточники.

В этой группе следует выделить уже П.Ольтрамара (1906), который, ссылаясь на переводы текстов Шанкары, справедливо настаивал на том, что ведантист дифференцирует фантомные объек-

ты и эмпирические. Однако он приписывает ему позднюю адвайтистскую трактовку, согласно которой первые являются созданиями аберраций индивидуального сознания, вторые – Мирового Неведения.

Индийский ученый В.Гхате (1920) реконструировал у Шанкары две концепции реальности. По концепции эзотерической, она же «метафизическая», существует только Брахман и ничего более (и души, и неодушевленный мир суть чистая видимость, «мираж»), а по экзотерической – рассчитанной на тех, кто не достиг еще полноты познания истины – мир также имеет свою «практическую реальность» (*vyavahārika*), относительную, но до тех пор пока не осознана высшая истина он не может игнорироваться.

Известнейший историк индийской философии и сам «неортодоксальный адвайтист» С.Радхакришнан в своей знаменитой «Индийской философии» (1923–1927) предложил классическое различение третьего и второго слоев реальности исходя из возможности фальсификации соответствующего опыта: фантомы воспринимаются как действительность до познания реального предмета восприятия, эмпирический мир – до познания их реального онтологического субстрата в виде Абсолюта. Потому эмпирический мир и более реален, чем фантомы. Ко второму слою реальности относятся, однако, не только объекты, но и сами субъекты эмпирического опыта (индивидуальные «Я»), которые находятся друг с другом в отношениях взаимозависимости. Однако он, излагая концепцию Шанкары, ссылается при этом на ...трактат «Ведантапарибхаша» адвайтиста Дхармараджи, писавшего уже в XVI–XVII вв.

Аналогичным образом С.Чаттерджи и Д.Датта, авторы выдержавшего множество изданий «Введение в индийскую философию» (1939), приписывали Шанкаре такие терминологические определения уровней реальности, которых он никак еще не знал. Мироздание Шанкара, в их интерпретации, определял как «неописуемое» (*apigvacanīya*) в аспектах существования и несуществования, чистое же существование Брахмана он идентифицировал уже как *rāgamārthā sattā*. В этой связи уже не кажется неожиданным, что различение всех трех уровней реальности в их завершённой терминологизации (какой она предстает у Дхармараджи) также приписывалось ими Шанкаре.

Чандаркар Шарма (1962) считал, что Шанкара расходится со знаменитым буддистом Васубандху (IV–V вв.) и со своим предшественником ведантистом Гаудападой только в двух акцентировках, которые, однако, не следует недооценивать. Во-первых, оба названных философа, которые различают мир иллюзий (*parikalpita*) и мир эмпирический (*paratantra*), тем не менее подчеркивают их фактическую тождественность, настаивая на полной, по-существу, нереальности мира как такового – Шанкара же отстаивает относительную реальность эмпирического мира. Во-вторых, Шанкара, в отличие от них, обосновывает относительную нереальность мира не тем, что он не выходит за рамки наших представлений, но тем, что он не может быть определен ни как сущее, ни как не-сущее и потому определяется как «неописуемое» (*anirvacanīya*), не сомневаясь, как и Чаттерджи и Датта (см. выше), что данный термин в онтологическом смысле использовался уже самим Шанкарой.

К авторам, не опирающимся в своих заключениях на конкретные источники, можно отнести, как ни удивительно, также и составителей антологии по философии адвайта-веданты американских индологов Э.Дойча и Й. ван Бойтенена (1971). Они предположили, что вопрос об уровнях реальности и их иерархии встает перед ведантистами, когда они рассматривают Брахмана как наделенного атрибутами – Брахмана «второго порядка» (но не Брахмана как «чистого Абсоюта» – в его безатрибутной простоте).

Рам Натх Шарма (1972) распределил «три уровня существования» в адвайта-веданте следующим образом: 1) мир сновидений и иллюзий; 2) мир бодрствования, который не может быть признан собственно реальным ввиду того, что находится в противоречии с логикой (в каком именно, Шарма не уточнил); 3) чистое Существование, которое манифестируется во всех феноменах, но не может находиться в противоречии с логикой. Что же касается самих феноменов, то они реальны для ведантистов по своему «субстрату» (коим является сам Брахман), но нереальны в своих конкретных аспектах «имен и форм».

Э.Дойч в своем специальном докладе «Многоуровневая онтология адвайта-веданты» (1973) снова не привлек релевантных пассажей адвайтистских текстов (частично он ссылается на переводы из Сурешвары, частично на тексты Шанкары, свидетельствующие лишь о различении знания и не-знания), но уверенно приписал классическую трехчастную онтологическую стратификацию само-

му Шанкаре. Второй и третий уровень реальности соответствуют опыту подавляющего большинства людей до «реализации» истины, высший – самой этой «реализации», которая относится к области мистического видения, но все три являются с онтологической точки зрения «взаимонесоизмеримыми». Рациональное обоснование этой стратификации у адвайтистов должно было (в связи с состоянием его «источниковедческой базы») Дойч не может судить о том, было ли так в действительности) развиваться приблизительно таким образом, что поскольку и эмпирическое и иллюзорное существование требуют «субстрата» (*adhiṣṭhāna*), то следует принять и существование Абсолюта.

Р.Рома Чоудхури (1973) трактовал трехуровневую адвайтистскую онтологическую стратификацию по духу, хотя и не «по букве» адвайты: 1) не-сущее (*asat*) или не-реальное: то, что не воспринимается ни на мгновение – небесный цветок и т.п.; 2) ложное (*mithyā*): то, что вначале воспринимается как реальное, но затем фальсифицируется благодаря истинному познанию: сюда относятся и «ординарная иллюзия» вроде змеи в веревке (*prātibhāsika*) и иллюзия космическая – мироздание (*vyavahārika*); 3) Сущее (*sat*) – то, что реально вечно и не фальсифицируется никаким более истинным познанием: это Брахман (*pāramārthika*). Однако он предлагает более, чем своеобразную документацию сказанного об адвайта-веданте ссылаясь на ... комментарий к «Брахма-сутрам» основного оппонента адвайтистов Рамануджи (I.1.1).

Адвайтистскую концепцию трех уровней реальности подверг резкой критике Никунджа Вихари Банерджи (1975): учение абсолютного идеализма находится в противоречии с логикой, так как он вынужден признавать такой статус вещей, при котором они оказываются и реальными и нереальными одновременно. Если оценочные определения допускают некоторые промежуточные ступени, то определения онтологические их не допускают: между благим и не-благим бывает нечто нейтральное, тогда как между реальным и нереальным никакого «компромисса» быть не может. Отсюда и логическая бесперспективность любой версии абсолютного идеализма.

Рам Мурти Шарма (1985) еще раз поднял вопрос о правомерности рассмотрения серебра в раковине в качестве фантома (исходя из его хотя бы временной воспринимаемости) и в то же время

счёл для веданты излишним различие двух уровней иллюзорности на том основании, что какой бы «формат» реальности ни приписывать нашему миру, высшей реальностью обладает один только Брахман. Он же ссылается на Р.Ранаде, сопоставлявшего различения эмпирической и абсолютной реальности у Шанкары и феноменального и ноуменального у Канта.

Известнейший историк индийской философии П.Т.Раджу в «Структурных глубинах индийской мысли» (1985) специально подчеркивал, что те, кто смешивают уровни истины и реальности, серьезно заблуждаются, и противопоставляет им понятие «уровни бытия». Таковых он предлагает считать не три, но четыре – различая бытие иллюзорное (типа змеи в веревке) и «ничтожное» – *tucchasattā* (типа сына бесплодной). Здесь Раджу делает немаловажную оговорку, замечая, что референт «ничтожных» предложений все-таки не может быть просто ничем, так как в противном случае нельзя было бы даже сказать, что ложны данные предложения. Он же отмечал, что адвайтисты не затрудняли себя различием логически невозможного (треугольный квадрат) и фактически ложного (рога зайца), «ничтожность» же их состоит в том, что субъект не знает, может ли он вообще отнести их к какой-то объектной сфере.

Ф.Л.Кумар, автор книги с многообещающим названием «Философии Индии. Новый подход» (1991), считает, что у Шанкары на уровне чистой кажимости располагаются объекты сновидений, на следующем – уровне практики – объекты бодрствования, тогда как высшая ступень реальности занята для основателя адвайта-веданты Всегда-присутствующим, однако на тексты Шанкары при этом не ссылается.

Отечественную исследовательницу адвайта-веданты Н.В.Исаеву очень трудно уличить в игнорировании текстов этой философской системы, но в своей новейшей публикации перевода конкретного пассажа комментария Шанкары к «Брахма-сутре» (2000) она высказывается об адвайтистской концепции реальности «по общим соображениям». Исаева не смешивает реальность с истиной, но полагает, что адвайтисты знали только одну реальность – Брахман (поскольку мир светит лишь его отраженным блеском), и потому прямо утверждает, что проблема уровня реальности эмпирического мира, «предмет горячих дискуссий индологов», является «в значительной степени надуманной»¹²⁴.

4) Те, кто различают уровни реальности и истины и опираются на первоисточники.

Эта группа представлена прежде всего П.Хакером как автором одной из весьма немногочисленных специальных публикаций по проблеме – статьи «Учение о градациях реальности в адвайта-веданте» (1952). Хакер различал три опыта стратификации сущего в адвайта-веданте. Первый представлен, по его мнению, простой оппозицией сущего (satya) и не-сущего (asatya); второй – целой «пентилеммой» сущего (sat), не-сущего (asat), сущего и не-сущего одновременно (sadasat), «невыразимого» (anivacanīya) и «пятого вида» (pañcamarprakāra) – так определяется у Вимуктатмана (X в.) переходное состояние от сансарного закабаления к «освобождению». Искомая трехступенчатая иерархия кристаллизуется, как показывает Хакер, уже в эпоху «высокого средневековья»: в сочинении Вимуктатмана «Иштасиддхи», в «Панчапада-ка-виваране» его современника Пракашатмана, у Читсукхи в «Таттвапрадипике» (XIII в.), наконец, в трактате названного уже Дхармараджи «Ведантапарибхаша». Статья завершается переводом солидного пассажа из названного произведения Вимуктатмана, в котором адвайтист, не желающий признавать «полноценную реальность» мира, отбивается от атаки оппонента-реалиста, беспокоящегося прежде всего о том, какие последствия тезис об «ограниченной» реальности мира может иметь для духовно-практической жизни. Вера в «ограниченную реальность» мира у ведантистов опирается как раз на их сотериологию – убежденность в том, что «освобождение» может быть реально только при «неполной реальности» мироздания. Исследователь признавал буддийские корни рассматриваемой концепции, равно как и отличия ведантистских трактовок от буддийских, но решительно указывал на то, что эта «слишком отдельная» тема заслуживает и специального внимания.

В эту же группу следует и включить Джадунатха Синху, который во втором томе своей «Истории индийской философии» (1952) отстаивал вполне правильный взгляд, что Шанкара и его последователи, не считая мир ирреальным, не признают и его реальность. Мир имеет реальность «практическую» или основывающуюся на отношениях – «относительную» (āpekṣika): подобно тому, как субстратом фантомов являются обычные вещи, а субстрат последних –

Брахман. Синха старается излагать концепцию по трактату Дхармараджи (гл. VII), не выдавая, в отличие от Радхакришнана (см. выше) его формулировки за шанкаровские.

Д.Ч.Бхаттачарья в статье «Послешанкаровская веданта» (1953) подчеркивал значение Вимуктатмана, в трактате которого впервые было выражено учение о «неописуемости» (*anivasaṅga*) Майи. Тот же средневековый философ тематизировал, как подчеркивает автор, и онтологический статус самого прекращения Неведения: выясняется, что оно отлично от сущего, не-сущего, сущего и не-сущего, а также неописуемого. Адвайтиста Пракашананду (XIV–XV вв.), основателя концепции ведантийского солипсизма (учение *дришти-сришти*)¹²⁵, можно прочесть таким образом, что он «снимает» второй уровень реальности, не обнаруживая ничего среднего между полнотой реальности Брахмана и чистой «перцептивностью» всего остального, которое не имеет иной природы кроме восприимчивости (подобно серебру в раковине¹²⁶).

Дж. Туччи превосходный знаток буддийских текстов, в «Истории индийской философии» (1957) различал три ступени реальности в адвайта-веданте веданте как, соответственно, 1) объекты сновидения и иллюзорный опыт; 2) объекты бодрствования и эмпирического опыта; 3) объект высшего, трансэмпирического опыта – Брахман. Данная трактовка вполне соответствует, как мы убедимся, действительным установкам Шанкары на стратифицирование реальности.

Исследователь творчества виднейшего адвайтиста Мандана Мишры А. Грэшер в своей диссертации «Адвайта «Брахмасиддхи» Мандана Мишры» (1972), отмечая схождения Манданы и Шанкары в контексте различия их стилей философствования, называл среди них и то, что у обоих философов «вселенная и ее деления имеют только практическую реальность, которая «длится» до освобождения», и он не смешивал эту практическую реальность с «практической истиной».

К той же категории историков философии можно отнести известного буддолога Т.Р.В.Мурти (1973), который ясно отличал мадхьямикскую дифференциацию двух уровней истины от адвайтистского различения уровней сущего: «мадхьямика в своем исследовании эпистемологична, тогда как веданта онтологична».

Содержательными и конкретными представляются экскурсы в размышления крупного адвайтиста Пракашатмана (X–XI вв.) у П.С.Шастри, автора известного двухтомника «Индийский идеализм» (1975). Рассуждения Пракашатмана о природе раковины, представляющейся серебром, приводят его к различению высшей Реальности, располагающейся за границами возможных противоречий. За ней следует по порядку реальность эмпирическая, наделенная способностью производить объекты и действия, и эта реальность может быть обозначена как обусловленная. Третий уровень реальности обнаруживается в ошибочных восприятиях – по отношению к высшему уровню он может быть охарактеризован как «невыразимое», но реальность ложного объекта мы должны принять и здесь.

Наконец, здесь нельзя не упомянуть и о вступительной статье К.Поттера к изложению текстов ранней адвайты в посвященном ей томе «Энциклопедии индийской философии» (1981): ясно формулируя ту мысль, что причинно-следственные отношения обладают полной реальностью с «эмпирической точки зрения» и не обладают ею с «высшей точки зрения», он демонстрирует четкое различение того, что многие исследователи считали одним и тем же¹²⁷.

§ 3. Результаты и «задания»

Пользуясь вновь языком ранней индийской философии, мы можем сказать с полной уверенностью, что те «почтенные шрама-ны и брахманы», которые смешивают уровни истины и реальности, не опираясь на тексты, заслуживают критики в наибольшей степени. В самом деле, из того, что Абсолют *по бытию* значительно выше эмпирического мира, никак еще не следует (вопреки уверенности Дасгупты), что и *наше познание* Абсолюта по определению выше познания последнего: напротив, мы можем значительно лучше познавать эмпирический мир (что и происходит в действительности), чем его источник, и наше познание пород бабочек неизмеримо ближе к «абсолютной истине», чем познание их Создателя. Точно ту же грубую ошибку допускал и Махадэван, считавший, что эмпирическое познание является лишь относительно истинным вследствие «относительности» своего предмета. Очевидное вчиты-

вание в ведантийские тексты собственного смешения разных вещей привело С.С.Бхаттачарью и В.Бхаттачарью, а также Кармакарана к тому, что они вводят третий, фантомный уровень истины (*prātibhāsika*): в текстах веданты так обозначается только виртуальная реальность, но никоим образом не нулевой уровень истины, коего ведантисты не знали. Наконец, перепутавший степени истины и реальности Брукс не достаточно корректно ссылается на авторитет Т.Р.В.Мурти, который, в отличие от него, эти две темы не смешивал (см. выше), и напрасно приписывает Брэдли различие степеней реальности, не замечая, что тот различал только градации истины.

Не удивительно, что те, кто смешивали стратификации реальности и истины, но пытались при этом опираться на конкретные тексты, заблуждаясь в целом, сделали значительный шаг вперед в сравнении с первыми. К числу их достижений относится прежде всего ясная артикуляция Штраусом зависимости трехуровневой иерархии реальности у ведантистов от аналогичной иерархии буддистов-виджнянавадинов (которую мы позднее слышим и у В.Бхаттачарьи): речь идет о прямом заимствовании рассматриваемой онтологической модели при значительном модифицировании ее интерпретации. Бесспорно плодотворным и перспективным следует признать и конкретное различие иллюзорных объектов у Б.Сингха: если вдуматься всерьез, то онтологический статус пригрезившейся в веревке змеи и «сына бесплодной женщины» будет действительно весьма неодинаков. Тем не менее безусловно точные буддологические наблюдения Штрауса не помешали ему смешать стратификации реальности и истины в самом буддизме, а Сингху вернуться на исходные рубежи ведантоведов первой группы.

Индологи третьей группы совершенно правильно различают разные вещи, воздерживаясь от отождествления онтологического статуса объектов со степенью истинности познания о них. Специальной заслугой Радхакришнана можно признать четкую формулировку причин различения у адвайтистов реальности эмпирических и фантомных объектов исходя из уровней «фальсифицируемости» их восприятия. Достижением же Ч.Шармы следует считать различение позиции адвайты и виджнянавады по вопросу об онтологическом статусе мира: Шанкара и его последователи действительно в большей мере, чем махаянские буддисты, признавали его

относительную реальность. Что же касается Дойча, то нельзя не отметить обоснованности его попытки реконструирования тех логических шагов, которые адвайтисты предприняли при стратифицировании реальности объектов. Наконец, Раджу принадлежит заслуга отчетливой критики тех, кто смешивают уровни реальности и истины, а также попытка провести дифференциации в мире фантомных объектов: действительно, рога зайца или сын бесплодной женщины относятся к иному онтологическому ряду в сравнении со змеей, которую кто-то может увидеть в веревке в темноте. Однако отсутствие реального обращения к источникам у авторов этой группы неизбежно выразилось в том, что они, как правило, упрощают адвайтистские позиции. Шанкара, как нам предстоит убедиться (см. Глава 5, § 2), далеко не так однозначен в стратификации объектов сновидений и бодрствования, как с точки зрения «общих соображений» кажется этим исследователям: в разных сочинениях он мыслил их соотношение по-разному. Та же самая некомпетентность в источниках не позволяла индологам этой категории даже усомниться в том, что Шанкара считал наш мир «неописуемым» в аспектах существования и несуществования: на деле таким способом характеризуется Авидья (не мир) у его последователя-оппонента Мандана Мишры¹²⁸. Вполне рациональное предположение Гхате о том, что адвайтисты «держали» сразу две философии – эзотерическую с признанием Брахмана как эксклюзивной реальности и и экзотерическую с признанием относительной реальности эмпирического мира – наталкивается на тот хорошо известный факт, что логическое и историческое далеко не всегда совпадают. Мы сможем обстоятельно убедиться в том, что антистратификационная позиция в адваите была как раз «эзотерической», так как исходила из того, что «незрелым» умам полезнее считать, что мир – чистая иллюзия, дабы не привязываться к нему (см. Глава 6, § 2). Отождествление же воззрений Шанкары с концепцией Дхармараджи, которые разделены почти тысячелетием и очень значительными «стадиальными» различиями, является образцовым примером историко-философской безграмотности методологического порядка: у Шанкары мы находим фактически только предрасположения к тому, что было четко эксплицировано позднесредневековыми адвайтистами, и игнорировать это принципиальное различие может только тот, кто занимается «историей идей», но еще ни

как не историей философии. Еще меньше, разумеется, оснований рассматривать шанкаровскую модель онтологии через призму взгляда Рамануджи, как то умудрился предложить Чоудхури. Наконец, вполне обоснованна критика самой стратификации уровней реальности, притом в обоих случаях: у Банерджи, который критикует за нее самих ведантистов, и у Р.Шармы – Исаевой, которые не одобряют сам интерес к этой проблематике индологов. Банерджи, иронизируя по поводу выявления степеней реальности (подобных степеням блага) у адвайтистов, продемонстрировал лишь собственное непонимание различия между *бытием* и *реальностью*, среди философов весьма широко распространенное (см. Глава 1, § 1). Что же касается претензий к индологам, высказанных Р.Шармой (косвенно) и Исаевой (прямо) за различия степеней реальности в том, что не есть Абсолют, то здесь допускаются сразу две некорректности. Во-первых, на деле они должны были бы предъявлять свои претензии не столько индологам, сколько самим адвайтистам, которые тратили время на подобные «надуманные проблемы». Во-вторых, «надуманными» эти проблемы являются для тех, кого интересует не столько собственно философия адвайты, сколько предлагаемый ею мистический опыт: философия всегда занималась и, надо надеяться, еще будет заниматься уточнением тех понятийных «мелочей», которые нефилософам кажутся не заслуживающими внимания¹²⁹.

К четвертой группе индологов у нас по определению не может быть никаких претензий, так как они не смешивали ни двух типов стратификаций (Мурти и прямо различил их), ни исторические стадии формирования той, которая нас интересует. Специальную же и очень большую заслугу П.Хакера следует видеть как раз в том, что он впервые указал на историческую эволюцию, стадиальность интересующей нас онтологической концепции в ее полиморфизме и на конкретных текстах разных эпох. Не может быть у нас к этим историкам философии претензий и в связи с тем, что они не исследовали генезис рассматриваемой ведантийской онтологической модели и ее исторической связи с буддийской – они этих задач они перед собой и не ставили.

Зато обе эти задачи и станут предметом наших дальнейших изысканий. Адвайтистская стратификация уровней реальности опиралась на виджнянавадинскую и одновременно начала от нее «дистанцироваться». Однако и виджнянавадинская оказалась воз-

возможной в результате реализации тех тенденций, которые обнаружались в разработке стратификации истины в махаянском буддизме. Но и стратификация уровней истины и в махаянском буддизме тематизировалась далеко не сразу; она стала следствием накопления «критической массы» предшествовавших философских потребностей в буддизме в целом, которые можно, с одной стороны, ассоциировать и с некоторыми тенденциями добуддийской мысли, с другой – и в небуддийской, о чем свидетельствуют тексты «джайнского Нагарджуны» – Кундакунды.

В результате перед нами ситуация, когда при содержательном различии стратификаций онтологической и гносеологической генезис первой будет восходить, в конечном счете, к исходному пункту второй. Поэтому сейчас мы и попытаемся рассмотреть все соответствующие исторические стадии, преимущественно буддийские, хронологически предшествовавшие оформлению виджнянавадинской онтологической стратификации (насколько нам известно, в стадильном плане они в индологии еще не тематизировались), не игнорируя и общий объем «представительства» стратификации истины в индийской философии в целом.

ГЛАВА 3. СТРАТИФИКАЦИИ ИСТИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В историю европейской философии дифференциация уровней истины вошла никак не позже, чем в историю индийской. Даже если считать позднейшей интерпретацией такое толкование Ксенофана, по которому наряду с истинным познанием он признавал определенные права также за мыслью «мнящей» (δόξεις), результатом которой могут быть только «мнения» (δόξα) и за «мнительным» (δόξαστρον) знанием «мнительного разума», который действует в пределах возможного, не опираясь на что-то «твердое»¹³⁰, то Парменида (акме 504–501 гг. до н.э.) уже трудно понять как-то иначе. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о четком различении этих уровней истины в его сочинении «О природе», определившем даже композицию этого произведения (первая часть написана под углом зрения «истины», вторая же выражает взгляд на мир исходя из «мнения»). После того как Богиня изложила ему знание о мире в соответствии с «путем истины» (ἀλήθεια), по которому нет ничего кроме Сущего, являющегося единым, неизменным вечно-настоящим (обосновывается неприменение к нему характеристик прошедшего и будущего), тождественным и самой мысли о нем, она предлагает ему выслушать и «путь мнения» смертных, «лживому строю стихов моих нарядных внимая»¹³¹. Так мир изображается ареной соперничества взаимопротивоположных сил (разреженное и плотное, легкое и тяжелое, горячее и холодное), действующих в режиме множественности и становления в результате разделения света и тьмы – обусловленного, про словам Богини,

самим неправильным мыслительным разделением единого сущего на взаимопротивоборствующие начала и закреплением этого разделения в языке. Мир истины и мнения – один и тот же, его «удвоение» связано с различием правильного и неправильного познания, основанных на, соответственно, правильном и неправильном обращении с понятиями¹³². Эта позиция Парменида, которую Платон в одноименном диалоге свел, опираясь на его же слова (когда Богиня призывает в связи со «вторым путем» философа «отвернуть свою мысль от сего пути изысканья»¹³³) к полному отрицанию «пути мнения», была правильно понята уже Аристотелем, который увидел в ней компромисс рационального знания с необходимостью «согласовать [теорию] с опытом и полагая [поэтому], что [то, что есть], – одно согласно логосу, но множественно согласно чувственному восприятию»¹³⁴. Та же идея двух уровней истины безошибочно дает себя разглядеть в знаменитых парадоксах Зенона (акме 464–461), смысл которых в значительной мере раскрывается при учете того, что множественность и становление считаются очевидными с точки зрения «чувственного», т.е. конвенционального, знания, но никак не высшего. Она обнаруживается и у его младшего современника Демокрита, который изрядно натурализовал и тем самым вульгаризировал элейскую «метафизику», но сохранил различие истинности рациональной картины мира (мир как атомы и пустота) и чувственной (мир как беспорядочное многообразие)¹³⁵. Определенные реминисценции различения уровней истины узнаются в римском стоицизме: в различении великим понтификом Квинтом Муцием Сцеволой (+82 г. до н.э.) и ученым-энциклопедистом Марком Теренцием Варроном (116–27 гг. до н.э.) «трех теологий», из которых мифологической истине о божественном в согласии с «поэтической теологией» противопоставляется аллегорическая в соответствии с «теологией философов»; при этом первая не отрицается как совершенно ложная, но утверждается как соответствующая представлениям лишь менее взыскательного реципиента¹³⁶.

Однако далее движение в сторону стратифицирования истины замирает в европейской мысли более, чем на тысячелетие, пока не обнаруживается у Сигера Брабантского (1235/40–1281/84), которому не без основания (Аверроесу – без основания) приписывается концепция «двойственной истины» (*duplex veritas*), та, что

«советом магистров теологии и других премудрых людей» 1277 г. (к которым в первую очередь принадлежал наш хороший знакомый Генрих Гентский – см. Глава 1, § 3) формулировалась как «существуют вещи истинные с философской точки зрения, хотя они не будут таковыми с точки зрения католической веры, как если бы были противоположные истины или как если бы, в противоположность истине Священного Писания, могла быть другая истина в книгах осужденных язычников»¹³⁷. Стратификация здесь налицо, так как парижские авероисты (наряду с Сигером его друг доминиканец Боэций Дакийский и другие) считали, что с точки зрения философской истины (а это истина высшего порядка) разум всех людей един, воля желает добра и выбирает его по необходимости, мир вечен, душа разрушается с телом, а Бог не может дать ей бессмертие как вещи тленной, хотя с точки зрения истины теологической (а это на деле истина только первого порядка) все обстоит прямо противоположным образом.

Следующее возрождение стратификации истины мы обнаруживаем у Николая Кузанского (1401–1464), который в трактате «О предположениях» распределяет по их «сферам» истины «чувственной, рассудочной и интеллектуальной точности». Так, если на уровне истины рассудочной $2+3=5$, то в истине интеллекта 5 не более 3 или 2 поскольку «всякое рассудочное число разрешается там в простое единство» (как нет по той же причине и чисел четных и нечетных). Подобно тому, как чувство не может зафиксировать родовое единство чувственных вещей (зрение, например, не может засвидетельствовать, что звук и вкус относятся к «чувственной природе»), рассудок также, в свою очередь, не в состоянии усвоить себе тождество («свертывание») противоположностей, что доступно лишь «интеллектуальной точности». Но это не значит, что высшее познание отрицает низшее, ибо «всякая точность причастна к абсолютной истине, Богу, с таким же отпадением в различие, с каким всякое существование причастно абсолютному бытию»¹³⁸.

Отдаленный, но несомненный философский потомок Кузанца – Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1731) – развивает ту же по существу идею до различения двух уровней логики – рассудочной и диалектической. В «Науке логики» первая логика признается во всех своих правах и заслугах, ибо «как в теоретической, так и в практической области никакая прочность и определенность невоз-

можно без помощи рассудка»¹³⁹. Однако заслуги второй логики больше, так как она открывает, что все определения рассудка, истинные в своей сфере, на деле «односторонни и ограничены», содержат отрицание самих себя, ибо сущность всего конечного (а таковыми являются все определения рассудка) состоит в том, что оно себя «снимает». Именно это и раскрывает диалектика, которая поэтому есть «движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость»¹⁴⁰. «Обычная логика» неудовлетворительна не сама по себе, но в том, что свои «конечные» определения мысли она трактует как «бесконечные». Потому в «Философии духа» и утверждается, что «вследствие идеальности духа в нем снимаются все устойчивые определения»¹⁴¹.

Стратификация уровней истины отчасти развивалась и у английских неогегельянцев, прежде всего у Ф.Брэдли, который (почти совсем как Нагарджуна) дезавуировал причинность и другие базовые каркасы эмпирического мировоззрения, согласившись, однако, на их признание для сферы «обыденного мира»¹⁴².

Парменида уже неоднократно сравнивали с мадхьямиками¹⁴³ и адвайта-ведантистами¹⁴⁴, а Гегеля – иногда с представителями школы буддийских логиков¹⁴⁵, подразумевая и различие истин. При всей законности и плодотворности этих сопоставлений нельзя, однако, упустить из виду по крайней мере двух вещей. Во-первых, тенденция к стратифицированию уровней истины ни в один период истории европейской философии не смогла стать сколько-нибудь парадигмальной, и только после Гегеля она вышла за рамки маргинальности, тогда как в индийской философии она стала приоритетной если не с самого начального этапа, то по крайней мере с эпохи раннего буддизма и джайнизма, став общим местом индийского философствования. Проблемы историка философии в связи с индийским материалом состоят поэтому не в том, чтобы обнаружить там парадигму стратификации истины в различных течениях мысли (это не более трудно, чем найти в Саудовской Аравии нефть), но в том, чтобы найти там прецеденты сознательного противостояния ей исходя из «рассудочной логики». Во-вторых, мы никак не обнаруживаем во всех перечисленных европейских стратификационных опытах рассматриваемого нами типа непосредственных подступов к стратификациям уровней реальности.

Правда, такие интерпретаторы Парменида, как Плутарх (I–II вв.) и Симпликий (VI в.) усматривали в различении сфер двух уровней истины и два, говоря современным языком, «региона сущего», один из которых занимает более высокий ярус, чем другой, но эта интерпретация некорректна в принципе, так как не соответствует тому, что сам Парменид видит в «чувственно-множественном регионе». А видит он в нем лишь наложение неправильных человеческих представлений (обусловленных не в последнюю очередь ошибками словоупотребления) на единое Сущее, и ни о чем, даже отдаленно напоминающем уровни реальности, речь здесь идти не может¹⁴⁶. В индийской же философской традиции общепризнанной модели стратификации истины предстояло стать, хотя и не во всех случаях, но для нас зато в самых главных, определяющей для формирования стратификации реальности.

§ 1. Генезис индийской стратификации истины и ее буддийские версии

Поиск истоков объемной трактовки истины не ведет нас, как полагал О.Штраус (см. Глава 2, § 2), а также некоторые буддологи, в период древних Упанишад, когда риши показывали (еще не доказывали) своим ученикам, что познание Вед и других дисциплин знания еще не дает того наставления, посредством которого все непознанное становится познанным, неуиденное – увиденным, неузнанное – узнанным (Чхандогья-упанишада VI.1.3)¹⁴⁷. Те, кто начали различать не только достоинства познаний, но и шкалу их соответствия действительности, были современниками Парменида и старшими современниками Будды, современная научная датировка жизни которого (см. ниже) позволяет отнести время их акме к первой половине V в. до н.э. – к шраманскому периоду индийской цивилизации. Так, среди «шраманов и брахманов» того времени составитель первостепенно важного для истории мысли источника, первого по порядку текста собрания палийской Сутта-питаки «Брахмаджала-сутта» («Наставление о сети Брахмы») выделяет тех философов-«этерналистов», которые учили следующему: «Безначальны Атман и мир, «бесплодны», как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, ис-

чезают и появляются [вновь, все] существует навечно». При этом составитель палийского текста различает целых четыре исходных позиции, из которых «брахман» или «шраман» приходит в этот конечный пункт рассуждения (три из них связаны с «результатами» медитативной практики – созерцания йогином своих бесчисленных прежних рождений, четвертая – с развитием чисто дискурсивной установки), что свидетельствует, безусловно, о популярности цитированного тезиса¹⁴⁸.

Основной для нас интерес представляет в данном тезисе противопоставление *истины* и *кажимости*: на деле никаких изменений и движения в мире не происходит, хотя перед обычным наблюдателем открывается картина непрерывных изменений. Данная позиция, которую, исходя из бесспорных аналогий, можно смело назвать парменидовской, обнаруживается и у ряда конкретных философов той же шраманской эпохи. Например, близкий судя по всему к адживикам – строжайшим аскетам и одновременно, в противоречие с этим, детерминистам – Пакудха Каччаяна противопоставляет (в следующем тексте Дигха-никаи – «Саманнапхаласутте») в качестве истины и кажимости неизменный характер бытия семи субстанций, на которые без остатка делится любая психосоматическая организация¹⁴⁹ и наблюдаемые процессы изменения в мире. По его учению никто никого не учит и ни у кого не учится, не может никого убить или быть убитым, потому что никто и ничто не может нарушить неизменности этих семи субстанций и их конфигурации¹⁵⁰.

Различение истины и кажимости в характеристике психосоматической организации, называемой человеком, приписывается, и, без сомнения, небезосновательно, и самому Будде, деятельность которого, по выкладкам современной буддологии, приходится на вторую половину V в. до н.э.¹⁵¹. Здесь необходимо, однако, с самого начала отметить одну весьма существенную особенность: в отличие от названных «шраманов и брахманов», которые интересовались разъяснением умозрительных проблем преимущественно ради них самих, основатель буддизма решал задачи и миссионерского, прозелитического характера. Среди многих свидетельств отметим одно, дошедшее до нас хотя и не из Палийского канона, а из китайской Трипитаки, но хорошо отражающее сам менталитет шраманской эпохи.

А именно, в «Сутре о ноше и носителе ноши» сообщается о том, что однажды во время пребывания с учениками в парке Джетавана в Шравати (столица царства Кошала) Будда произнес проповедь о «носителе ноши». В сутре предпринимается четырехчастное изложение базового буддийского учения в виде ответов на вопросы: что такое ноша (*бхара*)? что такое поднятие ноши? что такое избавление от ноши? что такое носитель ноши? Ношей оказываются пять «групп привязанности», или скандхи, – динамические группы-составляющие индивида (с точки зрения Будды – псевдоиндивида): группы телесности (*рупа-скандха*), сенсорности (*ведана-скандха*), идей-представлений (*самджня-скандха*), мотиваций (*санскара-скандха*) и сознания (*виджняна-скандха*). Поднятие «ноши» скандх – это желание, избавление от скандх – избавление от желаний. А вот с носителем «ноши» дело обстоит непросто. В трех предыдущих случаях Будда заявлял, что «ноша», ее поднятие и избавление от нее есть то-то и то-то, а теперь он говорит: «На это следует ответить так...», и сразу меняется сама модальность ответа на поставленный вопрос. А именно, в случае подобного вопроса надлежит назвать персону (*пудгала*), которой *приписывается* определенное имя, происхождение, принадлежность к определенному роду, приверженность определенной системе питания, удовольствия и страдания и определенный срок жизни¹⁵². Различие в самом способе ответа на вопросы весьма значимо: на вопрос о том, что такое «ноша», ее поднятие и избавление от нее, Будда отвечает аподиктически, а на вопрос о ее носителе – «конвенционально».

Смысл ответов Будды на четыре вопроса в том, что в абсолютном смысле индивид есть единство пяти групп-скандх, и говорить о нем, помимо них, можно, следуя лишь нормам все того же обычного языка (не случайно говорится о «таком-то и таком-то» имени, происхождении, клане и т.д.). Это различие двух способов ответа на, казалось бы, совершенно однотипные вопросы наглядно демонстрирует стратегию диалога с потенциальными адептами: сказать им прямо, что Атмана не существует, было бы рискованно, так как с понятием Атмана они органично свыклись, а подтвердить существование Атмана означало бы для Будды и его ближайших учеников отступление от отрицания Атмана как субстанционального, перманентного духовного начала индивида – отрицания, составлявшего само ядро уже первоначального буддийско-

го учения. Поэтому Будда и говорит о «Я» таким образом, что не остается сомнения в том, что он готов признать лишь условное значение за этим понятием, «обыденное», но не истинное.

Отказ от общепризнанных мировоззренческих каркасов (помимо Атмана к ним относились и представления об «истинном брахмане», и о «правильном жертвоприношении», и о потустороннем мире, и о многом другом) при стратегии «мягкого прозелитизма» вынуждал уже ранних буддистов разъяснить и самим себе и обращаемым, каким образом можно пользоваться понятиями общепризнанного языка и как следует трактовать различные «компромиссные» формулировки в наставлениях, приписываемых Будде. В этой связи представляется весьма значимым афоризм «Поттхапада-сутты», согласно которому «Будда пользуется мирскими выражениями, мирскими оборотами речи, мирскими обозначениями, но не вводится ими в заблуждение»¹⁵³. В одном же из пассажей Ангуттара-никаи предлагается следующее разграничение двух типов наставлений Будды: «Двое неправильно понимают Татхагату. Кто же они? Тот, кто понимает наставления, имеющие подразумеваемое значение (*neyyattha*), в виде наставлений, имеющих прямое значение (*nittattha*), и тот, кто понимает наставления, имеющие прямое значение, в виде наставлений, имеющих косвенное значение»¹⁵⁴. Наставления с «подразумеваемым значением» и были теми, в которых допускались общепринятые языковые выражения, но которые, однако, не должны «вводить в заблуждение».

Этому различению значений речений Будды предстояло большое будущее во всей буддийской герменевтике, пока из него не выросла целая герменевтическая концепция, по которой есть сутры (наставления) Будды, имеющие «окончательное значение» и есть «требующие истолкования». В завершённом виде данная концепция была сформулирована уже в IV–V вв. у Асанги в «Махаяна-санграте» и «Абхидхармасамуччае» (позднее была доработана у мадхьямика Чандракирти), но к тому времени она уже успела приучить буддистов к мысли о том, что некоторые высказывания Будды были рассчитаны на учеников, способных к восприятию конечной истины, а другие – на тех, кому следовало излагать учение еще в иносказаниях и приблизительно, в меру их рецептивности. Не было недостатка и в наглядных, а потому и убедительных способах обоснования необходимости излагать учение сообразно с под-

готовкой адептов. Так, в очень авторитетной махаянской «Саддхармапундарика-сутре» («Лотосовая сутра»), которая была составлена на санскрите, видимо, до III в. н.э., в главе 5 Будда рассказывает притчу об облаке, проливающим дождь на растения самого различного достоинства, что снова означает его способность приспосабливаться к уровню адептов разной степени «продвинутой»¹⁵⁵. Именно в этой дифференцирующей экзегезе наставлений Будды следует видеть непосредственный исток самой концепции различения двух уровней истины – истины принятой и конечной. Очевидны и «практические» преимущества различения истины «практической» и «конечной»: каждая новая буддийская школа могла объявить собственное доктринальное нововведение за раскрытие не сразу открытой высшей истины «неподготовленным» для неё, а доктрины своих предшественников – за «педагогические» приспособления устоявшейся буддийской традиции к слабостям реципиентов.

Однако сами соответствующие термины формируются в «палийском буддизме» весьма неспешно. Один из немногих прецедентов – классификация знания по древней «Сангити-сутте» (около IV–III вв. до н.э.): «есть четыре знания – [непосредственное] знание учения, выводное знание, знание о границах [чужих знаний] и общепринятое (*sammutiñña*)»¹⁵⁶. Тот же термин встречается и в ряде других канонических сутр. Так, в одном пассаже из Самьютта-никаи утверждается, что употребление термина *sammuti* в связи с «бытием» (*satto*) в контексте рассмотрения определенных составляющих той или иной психосоматической организации (которая в обыденном сознании и языке отождествляется с тем или иным лицом – *пуггала*) равнозначно употреблению слова «колесница» для обозначения совокупности определенных частей этого средства передвижения¹⁵⁷.

Термин же, означающий истину совершенную (как противопоставляемую конвенциональной), впервые появляется, вероятно, только в Абхидхармических текстах – «буддийской схоластике»¹⁵⁸, начиная с которой и можно уже говорить о реальной стратификации уровней истины. Здесь для нас представляет интерес уже древнейший среди них, «Катхаваттху» («Предметы дискуссий»), ядро которого сложилось в III в. до н.э., по преданиям на третьем всебуддийском соборе, собранном самим Ашокой – цар-

ственным покровителем буддизма. В «Катхаваттху» с позиций буддийских «ортодоксов»-тхеравадинов подвергаются критике 252 учения других школ традиционного буддизма¹⁵⁹, и уже в первой полемической позиции – обращенной против буддийских «еретиков»-пудгалавадинов (I.1.1) – утверждается, что принятие квази-персоны (пуггала) невозможно в реальном или конечном смысле (*paramatthena*). Среди гносеологических установок «Катхаваттху» следует выделить также неприятие допускаемого оппонентом-андхаком¹⁶⁰ допущения, согласно которому объектом конвенционального знания является только истина: тхеравадин рационально полагает, что подобная позиция означает смешение конвенционального знания с совершенным (V.6).

В связи с Абхидхармической литературой нельзя не вспомнить о той стратификации речений Будды, которую предприняли теоретики различных направлений, а также о различении условного и абсолютного смысла этих речений, на котором настаивали тхеравадины. В трактате сарвастивадина Бхаданта Дхармашри (вероятно I–II вв. н.э.) «Абхидхармахридая» («Сердцевина Абхидхармы») уже утверждалось, что Будда дифференцировал знания в соответствии с доступностью истины его учения для аудитории как 1) конвенциональные, когда различаются мужское и женское, длинное и короткое и т.д.; 2) «связанные», когда познаются факторы, сопровождающие знание и ненаблюдаемые в материальном (*рутья*) и нематериальном (*арупья*) мирах; 3) аутентичные, к каковым относились четыре «благородные истины» о страдании (суть всего буддизма) в чувственном мире (глава VI). Значительно яснее о том же говорили бахушрутии-праджняптиварины, прямо утверждавшие, что в учении Будды некоторые предметы суть лишь простые названия (*праджняпти*), другие относятся к истинам относительным (*самвриту*), третьи – к сфере абсолютной истины (*парамартах*), выделяя иногда и четвертый уровень.

Исследования Л. де ля Валле Пуссенон китайских версий и редакций Абхидхармических текстов привели его к выявлению целых пяти буддийских концепций соотношения четырех «благородных истин» с двумя уровнями истины: 1) истины о возможности прекращения страдания и пути реализации этой возможности относятся к сфере конечной истины; 2) к сфере конечной истины относятся только истина о пути, ведущем к прекращению страда-

ния; 3) к сфере конечной истины относятся не четыре истины о страдании, но только учение о всепустотности вещей и их бессубстанциональности; 4) все четыре истины о страдании относятся к сферам и конвенциональной и конечной истин; 5) только третья истина о страдании – о возможности избавления от него – относится к сфере конечной истины¹⁶¹. К этим концепциям К.Джаятиллеке добавляет еще одну: 6) все четыре истины о страдании составляют содержание конечной истины – концепция тхеравадинов¹⁶².

Хронологически к поздним Абхидхармическим текстам примыкают тексты ранней махаяны, несомненно, заимствовавшие стратификацию истины из традиционного буддизма. Различение конвенциональной (*самврити-самья*)¹⁶³ и абсолютной истины (*парамартхика-самья*) налицо уже в ранних памятниках Праджняпарамитского цикла (I–II вв.)¹⁶⁴. Среди них выделяется сравнительно ранняя и компактная «Аштасахасрикапраджняпарамита» («Восьмитысячестишие о совершенстве мудрости»), содержащая 32 главы, в которых повествуется о беседах Будды с его учениками Субхути, Шарипутрой и Пурна Майтраянипутрой, к которым присоединяется и царь богов Шакра (Индра). Диалоги предваряются посвятельными стихами, в коих прославляется сама гипостазированная высшая мудрость Праджняпарамита, мать «героев» и прародительница всех существ, «ум» которой направлен на высшую цель и которая по многим «показателям» напоминает Софию-Премудрость ближневосточных гностиков. Глава I «Аштасахасрики» открывается недоумениями Субхути по поводу рекомендации Будды направлять продвижение бодхисаттв к совершенству мудрости: в духе типичной для махаянских философов «негативной диалектики» он выясняет, что само слово «бодхисаттва» не имеет реального референта, равно как и «совершенство мудрости» (см. выше). Есть, правда, «путь бодхисаттвы» – великого существа (*махасаттва*), который заключается в отказе от того, чтобы осмыслять какие-либо объекты: это возможно потому, что мысль бодхисаттвы есть не-мысль, сверкающая в своей «чистоте». В ответ на недоумение Шарипутры, как может быть подобная мысль, Субхути замечает, что ее объектами не являются ни существа, ни несущества и она не подвержена какому-либо изменению. Диалектику Субхути одобряет сам Будда, который здесь как раз и отмечает, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчислен-

ное множество существ, но на деле нет ни ведомых, ни ведущих. Такова истинная природа всех феноменов (*дхармадхарматва*), которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантомам. В главе II Субхути наставляет небожителей в учении о нереальности существ этого мира, подобных иллюзии, с которой последние не составляют никакой противоположности, как и объекты мысли не отличны от сновидений: подобными сновидениями являются и решившийся пересечь океан сансары, и достигший уже конечного «освобождения», и сама его «освобожденность». Богов смущает, правда, что и нирвана оказывается не отличной от сновидения, но ученик Будды убеждает их в том, что таковым был бы и объект мысли, который даже превосходил бы по своему достоинству нирвану. Тем не менее идеал бодхисаттвы и нравственные аспекты его «освободительной» деятельности в мире излагаются в «Аштасахасрике» весьма обстоятельно.

Опираясь на праджняпарамитские тексты, знаменитый Нагарджуна (II—III вв.) формулирует несколько позиций уже в своем основном произведении «Мулямадхьямака-карике» («Строфы о коренных [основаниях принципа] срединности»). Так, последовательное «разоблачение» всех систем философских понятий – притом отнюдь не только брахманистских, но и традиционных буддийских – закономерно выражается в оценке даже несущей конструкции его собственной «негативной диалектики», самой пустотности (*шуньята*), в качестве именно философского понятия, которое, наряду с его логическими коррелятами, относится лишь к сфере словесных выражений: «Не следует декларировать «пустое», а также «непустое», то и другое вместе и ни то, ни другое: они предназначены только для коммуникации (*praḥjñaptyarthaṃ*)» [XXII.11]¹⁶⁵. Нагарджуна дифференцирует уровни истины в главе своего трактата, посвященной четырем истинам с страданием: «Будды наставляли дхарме, опираясь на две истины: истину мирских конвенций (*lokasaṃvṛtisatya*) и истину в высшем смысле (*satyaṃ sa paramārthataḥ*)» [XXIV.8]. Из этого тезиса следует заключение: «Те, кто не распознают различие этих двух истин, не распознают глубинной истины и [всего] буддийского учения» (XXIV.9)¹⁶⁶. Далее выясняется почему различие двух уровней истины необходимо и почему нужна истина не только абсолютная, но и конвен-

циональная: «Высшей истине никто не учит, если реципиент не опирается на истину «практическую» (*vyavahāra*), а без усвоения высшей истины не может быть достигнута нирвана» (XXIV.10).

Разграничение двух уровней истины более подробно представлено в другом сочинении Нагарджуны, пожалуй, наиболее близко примыкающем к основному – конспекту (возможно, учебному пособию в школе Нагарджуны) основной доктрины мадхьямики «Шуньята-саптати» («Семидесятистишие о пустотности»), сохранившемуся на тибетском (сравнительно недавно были изданы реконструкции и санскритского оригинала). Уже в начальной строфе Нагарджуна постулирует, что Будда говорил о возникновении, пребывании и распаде вещей, а также о существовании и несуществовании с «мирской точки зрения» (К.Линдтнер восстанавливает санскритский оригинал как *lokavyavahāraśāt*, С.Дордже – как *laukikavyavahārāt tu*), а не с точки зрения конечной (первый из буддологов восстановил *tattvavaśāt*, второй – *tattvataḥ*)¹⁶⁷. К истине лишь первого порядка относятся и такие общеизвестные факты, что страсти обуславливаются воображением: последнее не существует, с точки зрения конечной истины, потому что не существует самих воображаемых предметов (ст. 60–61). Принципиально важно, что Нагарджуна относит к конвенциональной истине сами основоположения традиционного буддизма. Так, истина первого порядка состоит в том, что все не вечно (один из трех первопринципов буддизма), а истина высшего порядка – в том, что не существует ничего, ни вечного, ни не вечного (ст. 58). К той же относительной истине относится, как выясняется, и фундамент буддийского учения в виде 12 звеньев цепочки взаимозависимого происхождения факторов существования псевдоиндивида (*pratityāsamutpada*), начиная уже с первых двух – неведения (*avidyā*) и мотиваций (*saṅskāra*), тогда как с точки зрения конечной истины этой цепочки не существует (ст. 62, ср. 65)¹⁶⁸. Но на этом уровне постижения истины нет и порождения существ причинами и условиями, т.е. релятивизируется основа основ традиционной буддийской философии (ст. 64). Тем не менее, как и в «Мулямадхьямака-карике», Нагарджуна утверждает, что достижение конечной истины опирается на уровень «мирообусловленной истины» (С.Дордже реконструирует как *lokavartanamāśritya*), на котором должно быть принято многообразие мира (ст. 69)¹⁶⁹.

Те же установки на дифференцирование условной и безусловной истины в связи с рассмотрением общефилософских и специфически буддийских понятий и учений неоднократно выявляются на материале еще одного текста Нагарджуны – достаточно объемного дидактического трактата «Ратनावалираджапарикатха» («Гирлянда драгоценных наставлений царю»), большая часть которого сохранилась на санскрите (существуют также китайский и тибетские переводы). В тексте с высоты конечной истины (*paramāṛthataḥ*) объявляются ложными не только «обыденные» с позиций буддистов высказывания типа «Есть я» или «Есть мое» (I.28)¹⁷⁰ или воззрение этерналистов, по которому в мире существует какое-либо «неизменное состояние» (I.66), но и сами экзистенциальные предикации – «Это есть» и «Этого нет» (II.4–5). Более того, только с точки зрения относительной истины (*saṃvṛti*) можно утверждать то, в чем солидарны все школы индийской философии – что у каждой из стихий (земля, вода, огонь, ветер, пространство) есть свои специфические свойства (I.90). Однако специальное внимание снова уделяется релятивизации базовых истин традиционного буддизма, и здесь стратификация уровней истины является одним из важных полемических орудий мадхьямики, обращенных против сарвастивадинов и других буддийских школ.

«Обычные буддисты» – будь то «еретики»-пудгалавадины¹⁷¹ или «ортодоксы», придерживающиеся замещения идеи «Я» группами-скандхами, с точки зрения высшей истины не выделяются среди рядовых «мирян», а также санкхьяиков, вайшешиков и джайнов, поскольку в их сознании не преодолевается оппозиция существования – несуществования, которая преодолима только с «высшей точки зрения», в точке «просветления», когда уже невозможно говорить о возможности каких-либо утверждений или правил поведения (I.59–61). Так, с точки зрения высшей истины (*arṥhataḥ*)¹⁷² причина, предшествующая рождению чего-либо, не является на деле причиной, поскольку само происхождение А из В нерелевантно конечной истине (*tattvataḥ*) [I.47]. Не только идея «Я», но и замещающие ее в буддизме дхармические группы-скандхи не являются реальными с точки зрения конечной истины и уподобляются миражу, принимаемому за воду (I.54). Различение уровней истины рассматривается и в связи с ответом на вопрос: что есть орган познания? Буддисты не признают в таковом качестве Атмана

и сохраняют эту функцию за умом-читтой, но такова, с точки зрения Нагарджуны, лишь «практическая истина» (*vyavahāra*): с точки зрения высшей истины ум-читта не существует, поскольку не существует его объектная сфера (IV.64). Апелляция к «практической истине» налицо и в полемике мадхьямика с сарвастивадинами, отстаивавшими идею о том, что будды учили будто психофизическая организация (псевдоиндивид) рождается бесчисленное множество раз. Нагарджуна отрицает эти бесчисленные рождения потому, что и рождения и смерти как псевдоиндивида, так и мира могут обсуждаться лишь с «практической точки зрения» – с точки зрения истины абсолютной они не более реальны, чем рождение и смерть слона в мареве-фантоме, которые вызываются не объективными причинами, но только помрачением сознания реципиента (II.10–14). Более того, к сфере лишь относительной истины принадлежит и та неоспоримая истина традиционного буддизма, по которой нирвана есть прекращение профанического, сансарного существования – именно потому, что сама оппозиция существования и несуществования, которые по определению обуславливают друг друга, к сфере высшей истины не относится (I.73). Более того, Нагарджуна релятивизирует даже оппозицию махаяны и «хинаяны»¹⁷³: согласно первой пустотность (*шуньята*) есть невозникновение, согласно второй она есть исчезновение, но с высоты конечной истины исчезновение и невозникновение одинаковы (IV.86).

Специальное внимание различению двух уровней истины уделяет последователь Нагарджуны знаменитый Арьядэва (ок. III в.), самое значительное произведение которого – «Чатухшатака» («Четыре сотни стихов»), было написано, как и основное сочинение Нагарджуны, «научными стихами»-кариками, сохранилось на санскрите (частично), китайском и тибетском и делится на две половины. В первой (главы 1–8) рассматриваются вопросы «практической философии» – стратегия преодоления заблуждений, корневых аффектов и привязанностей. Она завершается (ст. 192–194) различением двух уровней истины: на уровне практической истины будды учат тех «любителей дхармы», которые стремятся к достижению «заслуги» (*пунья*) и неба, на уровне истины конечной – «пустотности». Как с «варварами» (*млеччи*) можно говорить только на понятном для них языке, так и с «обычными людьми» можно употреблять только «разговорные понятия» (ст. 194).

Стратификация уровней истины является лейтмотивом и во многих текстах ранней мадхьямики, которые приписываются Нагарджуне, но скорее всего принадлежат школе его последователей и относятся, возможно, уже к III—IV вв. Например, в группе текстов «Чатухаставы» («Четыре гимна») утверждается, что деятель и деяние различаются как «самостоятельные» только на уровне условной истины (I.8). Равным образом, различие познающего и познаваемого также актуально на уровне первой истины, но не с точки зрения истины конечной (paramārthataḥ) [II.3]¹⁷⁴. С этой же точки зрения невозможно говорить о возникновении и исчезновении дхарм, т.е. о том, на чем категорически настаивают школы традиционного буддизма (III.17). Нельзя говорить также о возникновении и уничтожении мироздания: эта бесспорная для традиционного буддизма истина уподобляется видению рождения, жизни и смерти сына в сновидении или, как и в «Ратнавали», рождению слона в мареве (III.25, 30). Вообще высшему уровню истины непричастен тот, кто воспринимает нечто как рожденное – нерожденное, прибывающее – убывающее, закабаленное – освобожденное (III.28). Мадхьямиковская логика здесь вполне ясна: указанные «пары» являются взаимообуславливающими, все взаимообусловленное лишено собственной природы (*свабхава*), а все лишнее собственной природы не может быть действительным с точки зрения конечной истины.

Дальнейшая история мадхьямики является и историей разработки темы стратификации истин, основные вехи которой следует видеть в знаменитом комментарии к «Мулямадхьмака-карике» Чандракирти (VII в.) «Прасаннапада». Автор комментария, настоятель знаменитого буддийского монастыря в Наланде (Северо-Восток) – один из самых значительных буддийских философов мадхьямики, ее направления мадхьямика-прасангика, развивавшей «негативную», деструктивную диалектику в противовес попыткам более «позитивного» истолкования учения Нагарджуны, предпринимавшимся мадхьямика-сватантрикой, основанной Бхававивекой. В соответствии с указанной общей направленностью возглавляемого им философского течения Чандракирти выступает прежде всего как полемист: он сражается не только со сватантриками, но и со школой Дигнаги (занимавшейся, по его мнению, пустым времяпровождением), на которую сватантрики в значительной мере опи-

рались, а также с виджнянавадой в целом, из которой вышли последователи Дигнаги (ок. V—VI вв.), с немахаянскими школами буддизма и с брахманистскими системами.

Философия у Чандракирти может работать только в двух «режимах»: опровержение ложных учений, в первую очередь попыток рационализации конечной истины, и обоснование непознаваемости и невербализуемости последней. Продолжая в духе Абхидхармических текстов игры с ключевыми понятиями буддийского учения, он вводит в сферу относительной истины первые три «благородные истины буддизма» (о всеобщности страдания, его обусловленности и пути его прекращения), оставляя в сфере высшей только последнюю (путь прекращения страдания)¹⁷⁵. Чандракирти различает два подуровня в уровне самой относительной истины: «мирская относительная истина» (*lokasaṃvṛtisatya*) и «немирская относительная истина» (*alokasaṃvṛtisatya*), которые он подробно рассматривает и в другом своем произведении «Мадхьямакаватара» («Введение в мадхьямику») – трактате из 376 стихов в 11 главах с автокомментарием, в котором разрабатываются три основные темы: опровержение категории причинности, экспозиция двойственной «бессущности» (*найратмья*) и различение 16 видов «пустотности» (*шуньята*)¹⁷⁶. «Немирская относительная истина» соответствует индивидуальным заблуждениям типа грез или галлюцинаций, тогда как мирская – обычному повседневному общечеловеческому опыту. Дальнейшая стратификация истины первого порядка предстает в текстах Атиши (X–XI вв.), в чьем специальном трактате «Сатьядваяватара» («Введение в две истины») различаются уровни индивидуальных иллюзий и общечеловеческих заблуждений¹⁷⁷. Для нас нет, однако, необходимости в их рассмотрении, равно как в выявлении преломления различения двух уровней истины в сравнительно поздней махаянской поэзии¹⁷⁸, поскольку интересующая нас онтологическая модель стратификации уровней реальности, генетически связанная со стратификациями истины, сформировалась уже в эпоху ранней стадии мадхьямики, но не в самой мадхьямике, а в другой махаянской школе¹⁷⁹.

§ 2. Два уровня истины в джайнизме и других философских направлениях

Модель двух уровней истины ранней мадхьямики оказалась настолько «функциональной», что смогла оказать влияние на гносеологический фон философствования и небуддийских течений мысли. В первую очередь это относится к джайнской философии, которая уже в эпоху деятельности первых последователей Нагарджуны восприняла не только общие тенденции мадхьямикомской установки, но и некоторые вполне конкретные формулировки.

Начальная гносеологическая позиция джайнизма, восходящая еще к основателю учения, была отмечена тенденцией контекстного понимания истины. По «Бхагавати-сутре», когда Джину спрашивали, идентичны ли тело и душа или различны, он отвечал, что они идентичны и различны одновременно. Точно такой же ответ он давал и на аналогичные вопросы типа того, имеет ли тело форму или не имеет, наделено ли оно сознанием или лишено его (ср. Бхагавати-сутра XIII.7 и т.д.). Причина подобного уклонения от однозначного ответа раскрывается в «Уттарадахьяяна-сутре», из которой становится очевидным, что ложное знание происходит от того, что одна возможная точка зрения (*ная*) возводится в ранг абсолютной истины, тогда как последняя слагается на самом деле из всех точек зрения. А это значит, что тело и душа идентичны в одном аспекте и различны в другом. Так же обстоит дело с вечностью и невечностью мира и прочими «метафизическими» проблемами, занимавшими умы индийских философов того времени. К философствованию Джини восходит и знаменитая притча, наглядно выражающая его «принцип дополнительности». Слепцам предлагается определить, что такое слон: один настаивает на том, что это только хобот, другой – что это бивни, третий – что это хвост и т.д., и каждый считает себя познавшим полную истину о слоне. Таким слепцам подобны и те шраманы и брахманы, которые настаивают на одном каком-нибудь взгляде на предмет, утверждая, например, что мир конечен или, наоборот, бесконечен, и исключая остальные. Полнота знания о предмете возможна лишь в том случае, если истинная его природа постигается с помощью всех источников знания исходя из всех возможных «точек зрения» (Уттарадахьяяна-сутра XVIII.24). Рядоположенность «точек зрения» эксплицируется в

целом ряде канонических джайнских текстов и получает «канонизацию» в базовом тексте джайнизма, «Таттвартхадхигама-сутре» Умасвати (ок. II в. н.э.), где перечисляются 7 познавательных позиций, начиная с учета общих и специфических характеристик объекта и завершая этимологическим анализом соответствующего слова (I.33).

Начиная, однако, с крупнейшего джайнского авторитета Кундакунды (ок. III–IV вв.¹⁸⁰) «горизонтальная» гносеологическая модель соположимых «точек зрения» дополняется новой – «вертикальной» моделью уровней истины, которые различаются как истина «практическая» (*vyavahāra paṭya*) и «определенная» – она же конечная (*niścaya paṭya*). Исследователи джайнской гносеологии правомерно видят здесь влияние школы Нагарджуны, в лице которой буддисты «заплатили долг» джайнам, заимствовав у них в свое время притчу о слепцах и слоне (ср. палийская Удана 68, 70)¹⁸¹.

Непосредственное заимствование из махаянского буддизма обнаруживается уже в первых стихах основного сочинения Кундакунды «Самаясара» («Суть наставления»), в котором вначале утверждается, что только с «практической точки зрения» знающий обладает правильным знанием, видением и поведением, тогда как на самом деле нет ни того, ни другого, ни третьего (ст. 7), что однозначно напоминает тот стих «Аштасахарикапраджняпарамиты», согласно которому с «высшей точки зрения» нет ни тех, кого ведут к конечной цели, ни тех, кто ведет и даже самого пути (см. § 1). Следующий же стих, по которому подобно тому, как не-ария нельзя понять без знания его языка, без умения говорить языком «практической истины» нельзя ничего объяснить тому, кто не достиг высшей (ст. 8), является прямой цитатой из «Четырехсотницы» Арьядэвы, – цитатой, которая не может не повлиять на нашу датировку деятельности джайнского философа (см. выше). Этот стих содержит краткую формулу всей концепции двух уровней истины – как стратегии «педагогической» адаптации к сознанию наставляемых, позволяющей им, не оставляя привычного для них круга понятий, постепенно достигать истинного смысла идей джайнских «совершенных». В этой связи весьма показателен и другой стих того же сочинения Кундакунды, по которому в джайнских канонических сутрах, ввиду неспособности многих душ к усвоению чистой истины, термином «душа» обозначается тело (ст. 72). Это означает,

что экзегет-философ располагает ключом к познанию сокрытого от обычных адептов смысла джайнских сутр – в полном соответствии с принципами буддийской герменевтики.

«Педагогическая экзегеза» Кундакунды, как справедливо отмечает Н.А.Железнова, не является непротиворечивой, как видно уже из пары стихов, близко примыкающих к цитированным. С одной стороны, утверждается, что «практическая точка зрения» не может раскрыть настоящий смысл текстов, и только «чистая» выражает его (ст. 13), из чего, как представляется, явно следует, что «преемственности» между ними быть не может и для того, чтобы достичь истины, надо отказаться от ее упрощений. С другой – из следующего уже стиха мы узнаем, что способный к высшему видению должен руководствоваться «чистой точкой зрения», но тем, кто находится еще в «низшем состоянии», предписано (следовало бы прямо сказать «прописано») опираться на «практическую истину» (ст. 14). Это противоречие между ригористическим и компромиссным подходами к истине не «разрешается» во всем трактате Кундакунды, который отдает предпочтение то одному из них, то другому.

Основная сфера различения двух уровней истины у джайнского философа – учение об Атмане, который с точки зрения низшей истины – создатель кармического вещества, а с точки зрения высшей – только собственных состояний сознания (ст. 24). Истина первого порядка позволяет считать Атмана единым с телом, истина второго порядка их решительным образом «разводит» (ст. 32) – таким образом, те подходы, которые в ранней джайнской мысли распределялись по «горизонтальной» контекстности, теперь располагаются на «вертикальной» шкале. Только на первом уровне истины душе, в соответствии с вышесказанным, могут быть приписаны телесные атрибуты (типа вкуса, запаха, цвета и т.п.) – на втором уровне они оказываются к ней неприменимыми (ст. 34, 54–55), равно как и вожделение, отвращение и даже заблуждение, кармы и не-кармы, деятельность и «связанность» и даже ступени совершенства, которые опять-таки с «чистой точки зрения» относятся снова к телу (ст. 56–61, ср. 64–65 и др.).

То же «распределение истин» в связи с Атманом налицо и в другом стихотворном трактате Кундакунды – «Ниямасара» («Суть воздержания»), где он может создавать и использовать кармичес-

кую материю только на уровне первой истины (ст. 17)¹⁸². Но различие уровней истины распространяется и на все основные проблемы джайнской философии и религии: каков минимум материальной субстанции? (ст. 29) что такое правильное поведение? (ст. 55, 76) что такое истинное почитание джин? (ст. 135) что значит всеведение совершенного? (ст. 158) и т.д.

Нельзя не отметить, что различие двух уровней истины неплохо помогало джайнам в их полемике с другими философскими направлениями. Когда, например, оппоненты-брахманисты ставили им на вид несоответствие понятию души ее сопотряженности телу, джайны с готовностью возражали, что это верно только с точки зрения истины первого порядка, но не высшей.

Однако и брахманистские философские направления ощутили потребность в стратификации истины. Так, уже знакомый нам Ишваракришна, автор «Санкхья-карики», после изложения учения о закабалении Пуруши многообразными действиями Пракрити, которая сравнивается с танцовщицей-«баядеркой», соблазняющей олицетворяемый мужским началом «чистый дух» (ст. 61), вдруг выясняется нечто принципиально новое: «Потому никто, на деле, не закабаляется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабаляется и освобождается Пракрити в [своих] многообразных «опорах»» (ст. 62)¹⁸³. В сочетании с объяснением *потому* у такого авторитетного комментатора «Санкхья-карики», как Гаудапада (ок. VI–VII вв.): «На то, что принято говорить, будто Пуруша освобождается или перевоплощается, сказано «Потому никто на деле...»»¹⁸⁴ данный стих оставляет безошибочное впечатление, что он противопоставляет привычной, «незрелой» истине, истине первого порядка истину высшего порядка, доступную некоторым адептам лишь после добротного усвоения того, «что принято говорить». Вполне возможно, что тот стих, который Анируддха (XV–XVI вв.), составитель первого комментария к поздним «Санкхья-сутрам» (XIV–XV вв.), упоминает в своем произведении (I.7) и который является логическим продолжением цитированного, также относился к числу достаточно древних. Он звучит как: «*На деле* (курсив наш. – В.Ш.) нет ни закабаления, ни, за его отсутствием, освобождения: и то и другое создаются иллюзией и суть ничто»¹⁸⁵.

Автор настоящей монографии в свое время активно поддержал ту концепцию, которая связывала санкхью и буддизм узами самого тесного духовного родства и выдвинул новые аргументы в пользу этих связей¹⁸⁶. Безусловно, эти связи позволяют понять специальную восприимчивость санкхьяиков к новым буддийским философским идеям. Но то, что последний из приведенных стихов пропитан мировоззрением и мироощущением Праджняпарамитских текстов¹⁸⁷, различающих «истину профаническую» и «истину абсолютную» (см. § 1), объясняется уже не столько прежними связями двух традиций, сколько тем, что махаянисты стимулировали и в других индийских направлениях мысли те иллюзионистские тенденции, которые получили серьезную теоретическую поддержку в нагарджуновской концепции двух истин¹⁸⁸.

§ 3. Стратификации истины и трансцендентальная онтология

Сказанное позволяет считать, что стратификация уровней истины в индийской философии представляет по своему происхождению явление сложное и многостороннее, которое затруднительно свести к какой-то одной предпосылке. Основной его исток следует видеть в стремлении к компромиссу между «метафизическим» воззрением на мир, исключаящим принятие в качестве последней истины картину его множественности и становления, и обычным миропониманием, основанном на доверии чувствам, рассудку и самому общечеловеческому жизненному опыту, которое не позволяет от этой картины мира отказаться. Однако помимо этого определяющего, вполне «парменидовского», истока, данная концепция в Индии имела и другие стимулы, которые объясняют ее значительно большее распространение здесь, чем в Европе. Таковым прежде всего оказывается стимул *герменевтический*, в виде «упорядочения отношений» между новыми трактовками древних сакрализованных текстов и содержанием самих этих текстов. Последние и были объявлены соответствующими начальному уровню истины, тогда как их новые трактовки – второму уровню истины, конечному. Другой стимул также был связан религиозным измерением индийской культуры – с задачами *миссионерской* деятельно-

сти буддизма и джайнизма, которая предполагала особую стратегию обращения «чужих» в «свое» учение, и наиболее удобным способом их безболезненного обращения было объявить, что учение «обращаемых» соответствуют относительному уровню истины (но не заблуждению) в сравнении с учением «обращающих», которое содержит в себе уже «безотносительную» истину их же учений (таков смысл рассуждений Арьядэвы и Кундакунды о необходимости говорить с «варварами» на понятном для них наречии или притчи «Лотосовой сутры» – § 1).

Сложившаяся в результате гносеологическая модель оказала воздействие на формирование интересующей нас онтологической по меньшей мере в трех аспектах.

Первое. В индийской мысли сформировалась установка на стратификации философских понятий как таковая – установка, ставшая ее парадигмальной характеристикой. Было бы совершенно нелепо, чтобы схему стратификации, столь основательно отработанную уже на ее ранней стадии, индийские философы не применили и для своих онтологических изысканий, и факты свидетельствуют о том, что в одной из двух основных школ махаяны этот *перенос гносеологической схемы в онтологию* действительно состоялся.

Второе. Подвергая критике как актуальные только с точки зрения конвенциональной, условной, практической истины основоположения самого буддийского мировоззрения (вплоть до учения о возникновении и временности всего сущего, о его причинной обусловленности, всей теории дхарм, схемы пратитьясамутпады и даже перехода из сансары в нирвану), махаянские гносеологи создали как для себя, так и для своих адептов немалые проблемы, поскольку традиционные «истины Будды» ими фактически пересматривались. Известно и то, что и их основные «внутренние» оппоненты – тхеравадины и сарвастивадины – подвергали их «герменевтические игры» критике за «ревизионизм», но также и за то, что при одновременном утверждении и отрицании основополагающих буддийских постулатов типа действительности дхарм, пратитьясамутпады и т.д., нарушался логический *закон противоречия*. Собственно говоря концепция двух уровней истины и была призвана это нарушение «снять» (вспомним о Гегеле), показать, что S может быть P на одном уровне и не-P на другом, но чтобы такое

решение проблемы было убедительно, следовало признать «внутреннюю логику» мадхьямиков (на чем, собственно, и настаивал Нагарджуна, ссылавшийся на авторитет будд, учивших о двух уровнях истины – см. выше), чего вовсе не обязаны были делать те, кто этого не хотел. Возникла логическая дилемма: если все, что каждый буддист (поскольку он буддист) благоговейно почитает как «слово Будды», становится объектом подобной релятивизации, то махаянисты должны были либо честно признаться в полном пересмотре традиционного наследия (теряя не достигших «уровня истины Нагарджуны» последователей), либо найти для референций конвенциональной истины определенный онтологический статус, который отличался бы от онтологического статуса референции «невыразимой» конечной истины, но в то же время отличался бы и от статуса фантомных, объектов (см. выше) вроде слона в мареве или сына во сне (см. выше). Таким образом, пространство для трехуровневой стратификации реальности – уровней Абсолюта (таким в махаяне становится запредельное разуму начало, определяемое негативно как Пустотность, позитивно как Таковость, а также иными способами), фантомов и «промежуточных объектов» общечеловеческого опыта – было уже спроектировано.

Третье. Отдельные схемы стратификации истины в традиционных буддийских школах уже *содержали искомую трехуровневую модель* (помимо двухуровневой, закрепленной в махаяне). Достаточно вспомнить о трехуровневой стратификации истины у Дхармашри (не достаточно, правда, четкой) и у бахушрутиев-праджняптивединов, вполне четко различавших предметы в учении Будды как лишь простые названия, референты относительных истин и относящиеся к области истины абсолютной (см. выше). Доработать эту схему до указанного трехуровневого норматива стратификации реальности (см. выше) было уже, как говорится, делом техники.

ГЛАВА 4.

СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В БУДДИЙСКОЙ ШКОЛЕ ВИДЖНЯНАВАДА

Точно датировать первый прецедент стратификации реальности в индийских текстах мы не можем. Но о том, что представляли собой первые опыты такого рода, мы можем составить себе представление по некоторым пассажам из Палийского канона. Так, в одном из текстов Ангуттара-никаи на вопрос о том, «существует ли что-нибудь иное после полного равнодушия и устранения от шестиричной сферы контактов [пяти чувств и ума-манаса с соответствующими объектами]» (*channaṃ ... phassāyatanānaṃ*), Будда отвечает: «Не спрашивай таким образом», что означает оценку самого вопроса в качестве некорректного. Аргумент Будды состоит в том, что «при такой постановке вопроса [реальность] опытного [приписывается] тому, что не есть опытное» (*iti vadaṃ apparañcaṃ parañceti*). Сфера опытного – *parañca*¹⁸⁹ и сфера активности органов чувств и ума-манаса (*channaṃ phassāyatanānaṃ gati*) полностью совпадают¹⁹⁰, буквально «то, что есть «сфера шести», есть опытное, а то что есть опытное, есть «сфера шести»» (*yāvataṃ channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā parañcassa gati, yāvataṃ parañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati*), а потому с устранением первого автоматически устраняется и второе. Возражение вопрошающему состоит в том, что он применяет характеристики «существующее» и «несуществующее» к находящемуся за границами этих сфер, иными словами, применяет предельные характеристики «опытной реальности» к тому, что, по определению, располагается за ее пределами¹⁹¹.

Здесь мы уже имеем дело с весьма четким различием двух уровней объектных сфер сознания – опытного и внеопытного, эмпирического и внеэмпирического. Качественное и притом радикальное различие между ними состоит в том, что по отношению к эмпирическому можно ставить вопрос о существовании или несуществовании чего-то (в том числе самого эмпирического), а в связи с внеэмпирическим этого делать нельзя, ибо оно уже вне оппозиции: существование – несуществование. Если бы Будда, согласно данному пассажу, внеэмпирическое отрицал, то он просто ответил бы вопрошающему, что ничего вне «сферы шести» не существует, но его ответ предполагает не отрицание внеэмпирического, а лишь то, что оно никак не может быть внесено в координаты эмпирического. Из этого следует, что здесь различаются два уровня **реальности**, притом с тем принципиально важным уточнением, что реальность второго порядка находится за пределами существования. Внешне обсуждаемая стратификация напоминает стратификацию истины у Нагарджуны, который, как мы знаем, утверждал, что различие существования и несуществования соответствует уровню лишь относительного *познания*, но здесь речь идет о том, что для Нагарджуны актуальным не было – об онтологических статусах самого *познаваемого*.

Этот впечатляющий, особенно при учете возможной датировки текстов Ангуттара-никаи (наиболее надежная – в промежутке между устной и письменной канонизацией текстов Сутта-питаки в III–I вв. до н.э.¹⁹²), взлет философской рефлексии (вряд ли осознанный самими их составителями) можно оценить, лишь сравнивая предложенные здесь дифференциации с достижениями западной философии Нового времени¹⁹³.

Двухуровневая стратификация реальности не стала, однако, преобладающей в буддийских изысканиях. Основной интерес состоял в том, чтобы выявить промежуточный статус такого сущего, которое является «равноудаленным» и от Абсолюта и от фантома.

§ 1. «Ланкаватара-сутра» и «Сандхинирмочана-сутра»

Впервые решение этой задачи в полном объеме взяли на себя составители исторически многослойного компендиума махаянских учений в традиции йогачара «Ланкаватара-сутры» («Сутра о схож-

дении [Будды на остров] Ланку»), которая в целом может датироваться III–IV вв. Памятник – один из самых значительных в буддизме махаяны, жанрово близкий Праджняпарамитским текстам, но, в отличие от них, представляющий махаянское учение под углом зрения не мадхьямики, но йогачары-виджнянавады и являющийся важнейшим источником по ранней традиции йогачаринов. Текст «Ланкаватара-сутры», дошедший до нас, в отличие от многих других махаянских памятников, в санскритском оригинале, и состоящий из 10 разделов (основными участниками диалога в тексте выступают Будда и бодхисаттва Махамати), из которых последний («Сагатхака») представляет собой стихотворное резюмирование изложенных учений, весьма неоднороден по композиции и мировоззренческому содержанию, и, без сомнения, он стал результатом многих добавлений, восполнений и контаминаций, иные из которых могут быть датированы и IV–V вв.¹⁹⁴ Речь еще не идет о «поставленной» школьной традиции йогачары-виджнянавады¹⁹⁵, которая начинается с Асанги и Васубандху, но все основные философские модели, специфические именно для йогачары, в тексте уже присутствуют.

Основной из них был сам идеализм рассматриваемой философской школы, который стал закономерным следствием развития буддийской философии. Если ранний буддизм (мы уже договорились, почему не будем называть его больше «хинаянским») элиминировал «Я» как псевдоиндивида, признав единственно сущим опыт как поток сознания, который «разлагается» на далее неделимые «атомы существования» *дхармы* (более всего напоминающие «нейтральные элементы» Э.Маха, не материальные и не идеальные), то йогачары вполне последовательно элиминировали вслед за субъектом и объекты опыта, оставив в качестве единственно сущего только сознание в различных его функциях и «режимах», важнейший из которых и создает иллюзию экстраментальных объектов, и передав существование *дхарм* в домен условной, относительной истины (см. Глава 3, § 2)¹⁹⁶.

Новизна махаянских философских конструкций в сравнении с традиционными буддийскими, как правило, понимается не совсем верно: речь идет скорее об особых способах переструктуризации освоенных парадигм буддийской мысли, чем о введении чего-то беспрецедентного в сравнении с ними. Одной из таких пара-

дигм были классификации элементов учения в виде *матрик* («матрицы») – нумерически фиксируемых групп (диады, триады, четверки, пятерки и т.д.) с переменными составляющими, которые определяли основной формат абхидхармических текстов тхеравады, сарваствивады и ряда других традиционных школ. В числе новых, махаянских, матрик, «скроенных» по прежним лекалам и неоднократно воспроизводящихся в тексте «Ланкаватара-сутры», можно выделить и систему трех реальностей (*trisvabhāva*), которые в одном из пассажей идентифицируются как «вещи» (*vastu*)¹⁹⁷.

Матрица *трисвабхавы* нередко софункционирует с другими, но для нее были выделены и специальные тематические блоки, располагающиеся преимущественно в разделах II, III, VI и X. Потому и анализ трех уровней реальности целесообразно начать «извне» – выяснив тот контекст матрик, в который они были «вписаны» составителями текста, а затем уже обратиться к их собственным характеристикам.

Матрики, составляющие контекст *трисвабхавы*, достаточно устойчивы. Это, в первую очередь, пять дхарм – категориальная запись всей системы махаяны, включающая «знаки» (*нимитта*), «имена» (*нама*), «мыслительное конструирование» (*санкальпа*), правильное знание (*самъягджняна*) и «таковость» (*татхата*) – одно из обозначений подлинной, безусловной и неопишуемой природы вещей, наиболее принятое в школе йогачара-виджнянавады¹⁹⁸. Другая матрица, постоянно сопровождающая *трисвабхаву* – схема восьми *виджнян*, включающая пять познаний, сопряженных с деятельностью чувственных восприятий (зрительные, слуховые, осязательные, вкусовые, обонятельные), а также *ума-манаса* – инстанции всей умственной деятельности, сознания-*चितты* – аккумуляции всех материалов опыта, и, наконец, *алая-виджняны* – «хранилища» всех результатов познания, желания и действия психофизической организации, аккумуляированных не только в ее настоящем существовании, но и в прошлых¹⁹⁹. Третья сопровождающая матрица – двойственное отрицание Атмана – схема-формула всего буддийского учения, в которой подразумеваются осознание «анонимности» и бессубстанциальности психофизической организации (которая исчерпывается дхармами по классификациям скандхи, аятаны и дхату, за пределами которых нельзя уже «вычислить» никакого «Я») и осознание пустотности всех вещей. Иногда к ним

добавляется и матрица трех различительных знаков буддийского учения (*трилакшана*) – три различительные доктрины общебуддийского мировоззрения, отличающие его от прочих: всеобщность страдания (*дуккха*) в качестве онтологического ядра существования как такового; отрицание субстанциальности, прежде всего «Я» (*анатма*); утверждение преходящести всего сущего (*анитья*) – каждая из буддийских философских школ вносила собственные интерпретации в эту основную буддийскую мировоззренческую матрицу. В итоге различение трех уровней реальности вписывается в кардинальные схемы обобщения всего буддийского учения согласно йогачаре-виджнянаваде, предназначенные, как видно из контекстов, для постоянного «держания в уме» ее адептами, будь то наставники или наставляемые.

Составители «Ланкаватара-сутры», однако, не только сопоставляли данные схемы, но и пытались их координировать. В связи с *трисвабхавой* существенно важны ее «вписывания» в схему пяти дхарм. А именно, в главе 3, на вопрос бодхисаттвы Махамати: «Входят ли, о Учитель! три реальности в пять дхарм или они утверждены в собственной природе?», дается однозначный ответ, согласно которому три уровня реальности, наряду с восемью сознаниями и двумя отрицаниями Атмана, вполне могут быть записаны в «формате» пяти дхарм. Реальность воображаемая может быть включена в «имена» и «причины», зависимая – в «мыслительное конструирование», совершенная – в «правильное знание» и «таковость». Другая «транскрипция» (глава 3, стих 3) позволяет считать, что в «имена», «причины» и «конструирование» могут быть включены сразу два первых уровня реальности. Данное расхождение связано с неоднозначностью в том, как мыслятся соотношения первых двух уровней реальности.

Эти соотношения оказываются диалектическими – в гегелевском смысле. Прежде всего они не поддаются определению с точки зрения тождества – различия. С одной стороны, утверждается, что «когда есть реальность воображаемая, нет зависимой», поскольку «зависимая не воображается» (II.181), с другой – что «это воображаемое бытие есть то же, что зависимое» (II.184), что, конечно, вновь противоречит утверждению о том, что «когда устраняется реальность воображаемая, является зависимая» (II.189). Далее, составители «Ланкаватара-сутры» не позволяют установить и отно-

шение онтологической приоритетности между ними: реальность воображаемая существует благодаря зависимой (II.190), но зависимая постигается как имеющая опору в воображаемой (II.191). В книге X также утверждается, что «воображение блуждает среди людей, опираясь на зависимое», и тут же выясняется, что «[реальность] зависимая очищается, отделившись от воображаемой» (X.150–151). Невозможность однозначно определить эту приоритетность обуславливает надделение первых двух уровней реальности идентичными характеристиками, которые отделяют их от третьей – совершенной, так как «имя, причина и «конструирование» составляют две реальности» (II.132, VI.6). Однако и здесь мы имеем дело скорее с единством динамическим, которое «провисает» над различиями, главное из которых состоит в том, что первый уровень реальности соответствует тому, что воображается, а второй – тем механизмам, посредством которых осуществляется сам познавательный процесс, обеспечивающий это воображение (X.407).

Невозможность однозначного различения реальности воображаемой и зависимой сопоставляется в «Ланкаватара-сутре» с неоднозначностью соотношения мировой иллюзионистской силы Майи и тех вещей, которые ею обуславливаются. Майя и не отлична от многообразия тех вещей, за которые она «ответственна», и не тождественна им: если бы вещи были отличны от нее, она не могла бы быть их причиной, а если бы была идентична им, то между ними не было бы и никаких различий, которые, по словам составителей текста, «наблюдаются» (53.8–12).

Но если попытаться «проинвентаризировать» те характеристики, которые составители «Ланкаватара-сутры» приписывают каждому из уровней реальности по отдельности, то обнаружится такая, приблизительно, конфигурация, которая позволит различить уровни реальности яснее.

Несмотря на то, что и первый и второй уровни рассматриваются как некое целое, поскольку «родовыми» признаками их являются «имя», «причина» и «конструирование» (см. выше), реальность воображаемая в большей мере, чем другая, характеризуется как такая деятельность сознания, которая неразрывно связана с *номинацией* объектов (X.138) и функционирует в режиме *корреляций* между именами и теми вещами, которые они обозначают. Именно поэтому в Главе 2 она распределяется на две сферы – привязан-

ность к именам и привязанность к тому, что стоит за именами; вторая же сфера, в свою очередь, – на привязанность к внутреннему фактору опыта (средства познания) и к внешнему (предметы познания), а также к общим и частным характеристикам того и другого (29.5–20). Эти родовые признаки реальности воображаемой раскрываются (как то и полагалось делать во всех научно организованных индийских текстах) в видовых, которых насчитывается в целом 12 (но которые однажды «глухо» замещаются 10 видами – в VI.193).

Речь идет о 12 видах воображения (*kalpanā*), которые целесообразно классифицировать не столько по объектам, сколько по способу отношения к ним сознания. Первым типом, если можно так выразиться, функционирования сознания по отношению к тем или иным объектам, является *привязанность*. Так, воображение в связи со словами (№ 1) истолковывается как привязанность к сладковучию и мелодическому пению; в связи с «признаками» (№ 3) – как «интенсивная привязанность» к разнообразию признаков, приписываемых той или иной вещи; в связи с мировоззренческими взглядами (№ 7) – как привязанность к «дурным» спекуляциям философов-небуддистов по поводу существования, несуществования, единства, инаковости, того и другого вместе и ни того ни другого; в связи с «возникновением» (№ 9) – как привязанность к представлениям о том, что вещи могут благодаря тем или иным причинам становиться сущими либо не-сущими; наконец, воображение в связи со связанностью и освобождением (№ 12) – как иллюзорная привязанность к идее о том, будто кто-то может как бы связывать собственные петли и развязывать их. Другой тип воображения – ложные *представления* в связи с объектами (привязанность в данном случае не эксплицируется). Первой разновидностью здесь является (№ 2) представление будто употребление слов предполагает, что их значениям соответствуют отдельные вещи, обладающие «собственной природой» (т.е. экстраментальной); другой – воображение, будто существуют такие объекты, как драгоценные металлы или камни (№ 4); к воображениям о «собственной природе» вещей (№ 5) относятся и любые попытки дать им определение (подобно тому как это делают философы-небуддисты) типа: «Это – то-то, а не иное»; особое воображение в связи с причинами (№ 6) имеет место тогда, когда различают сущее и не-сущее; воображе-

ние в связи с рассуждением (№ 8) результирует из дискуссий философов небуддистов о признаках Атмана; воображение в связи с «невозникновением» (№ 10) характеризуется как представление о том, что все вещи существуют как они есть, предварительно не возникнув, или что есть некие бестелесные вещи; воображение в связи с «соединением» (№ 11) – это представление о том, что любой объект А может быть связан с любым объектом В (как золото с тканью). Ко всем этим разновидностям воображения привязываются «люди с детским умом и несведущие».

Классификация основных разновидностей трех уровней реальности позволяет отнести к реальности воображаемой «соединение», «существование», «признаки» и «великие элементы» (18.27), однако во всех этих случаях речь идет не об объективных вещах или категориях, описывающих их, но о конструкциях сознания.

Реальность зависимая не отлична от воображаемой в том, что она есть то, что конструируется сознанием и видится многообразным (II.184), а признаки ее, как и в случае с первой – заблуждение, причины и «конструирование» (X.138). Как выяснилось выше, их отношения, однако, логически весьма неоднозначны. Реальность зависимая есть «область приложения» воображений, составляющих сущность первого уровня реальности (II.187), а в одной из позиций она описывается как различие, опирающееся на «имя» и «причину» (92. 27–32) – нормативные корреляты реальности воображаемой. Вместе с тем в только что цитированном стихе X.138 она трактуется как некий «локус», на который «налагается» реальность воображаемая с ее различительным признаком в виде номинации. Кратко, реальность зависимая есть та же воображаемая минус эксплицированная номинация вещей и все, что следует из последней (как и воображаемая есть зависимая плюс эксплицированная номинация). Различительные ее характеристики – «причины» и «основания»; здесь же четко указывается, что причины являются ее различительными признаками в той же мере, как имена – реальности воображаемой (II.195). Реальность зависимая включает вещи, причины, признаки и формы и есть то, что от вместилищ (āśraya) и опор (āmbana) сознания. Указание на то, что разновидностей этой реальности шесть (II.193), позволяет предположить, что «вместилища» и «опоры» должны напоминать те способы классификации дхарм в классическом буддизме, прежде всего у сарвасти-

вадинов, которые соответствуют *аламбанам* (зрение+зримое, слышание+слышимое, обоняние+обоняемое, осязание+осязаемое, вкушение+вкушаемое, мышление+мыслимое)²⁰⁰.

Если это так, то реальность зависимая, в самом обозначении которой акцентируется корреляция познавательных способностей с соответствующими объектными сферами как «опорными» для них, есть деятельность сознания, проходящая в режиме раздвоенности (различение субъектной и объектной сторон познания как действительных и «самостийных») без эксплицитной рациональной авторефлексии. Хотя сознание и в этом «режиме» функционирует через «раздвоенность», на деле для нее оснований нет, так как объекты сознания находятся с ним в том же отношении, что лучи с солнцем (92.27–32).

Реальность совершенная характеризуется тавтологично – как «совершенство», а более развернуто как область осуществления благородного знания Таковоности, в которой отсутствует мыслительное конструирование причин, имен, вещей и признаков²⁰¹: она равносильна сущности Татхагатагарбхи²⁰² (отождествляемой здесь с телом дхармы Будды – *дхармака*²⁰³) – чистому сознанию-«абсолюту», сокрываемому «загрязнениями» сознания (29.5–20). Только реальность совершенная, которая есть Таковоность, свободна от всякой «двойственности» – раздвоения опыта на субъективную и объективную стороны (X.200). По отношению к двум другим уровням реальности третья является «снятием» причины, конструирования и номинации, «обителью Таковоности», освобожденной от всех мыслительных «конструкций» (X.28, 139, 151). Эта «обитель» равнозначна «правильному знанию», в ней нет разновидностей и она внеположена самой оппозиции бытия и небытия, будучи запредельной им (II.197) [все приведенные пассажи см. по изданию: *Laṅkāvatārasūtra*, 1963].

Какой же ранние йогачары в «Ланкаватара-сутре» представляли себе шкалу тех уровней реальности, которая соответствовала схеме *трисвабхава*? Такой, которая соответствовала задачам их эксперимента с конституированием миров, из коих изымалась всякая экстраментальная действительность. В результате **три уровня реальности** соответствуют **трем режимам деятельности сознания**. Сознание в режиме эксплицитной функции номинации (обеспечивающей вербализованные идентификации и дифференциации

вещей) создает мир рациональных конструкций, обуславливающих привязанностями понятийного сознания к им же конституируемым представлениям вследствие творческого воображения рассудка, действующего в субъектно-объектной «раздвоенности», и образующаяся в результате бесконечная сетка отношений соответствует реальности воображаемой. Сознание, работающее в той же субъектно-объектной «раздвоенности», но без эксплицитной функции номинации, уже не создает мир рациональных конструкций и соответствующей сетки отношений и, вследствие подверженности все той же «раздвоенности», функционирует в закабальном его режиме механически действующих причинно-следственных связей, которые соответствуют реальности зависимой. Наконец, сознание, освобожденное от «раздвоенности», а потому непричастное рациональному конструированию и не подверженное действию механизма причинно-следственных связей, образует мир истинного знания, тождественного и истинной действительности, что обозначается термином «таковость» и соответствует реальности совершенной.

Обращаясь к популярным в махаянском буддизме «наглядным картинкам», первый уровень реальности-сознания можно представить в виде моря, волнуемого и на глубине и на поверхности, второй – в виде того же моря, но волнуемого уже только на глубине (при наличии ветра оно способно и к внешним движениям), третий – в виде моря в состоянии штиля. С чисто логической точки зрения различия второго и первого уровней реальности в «Ланкаватара-сутре» были, как мы уже выяснили, достаточно проблематичными, а в решении вопроса о том, какое из них «первично» по отношению к другому, составители текста практически запутались. Потому и те позиции, в которых два уровня реальности объединяются и «противостоят» третьему, было бы рационально довести до их объединения в один, но для йогачаров была значимой задача конструирования трехступенчатая схема пирамиды *сознания-реальности*, а желание уделить подобающее место онтологическим выкладкам классического буддизма (шесть аятан, инсталлированных в промежуточный уровень реальности зависимой) в новом формате последовательного идеализма (см. выше Глава 2, § 3) было столь значительным, что они предпочли закрыть глаза на отмеченные сложности.

Хотя некоторыми буддологами «Сандхинирмочана-сутра» («Сутра выявления тайного смысла»), на санскрите не сохранившаяся, считается первым сочинением виджнянавадинов²⁰⁴, очевидно, что ее автор был современником составителей «Ланкаватара-сутры» и жил, следовательно, также в III–IV вв²⁰⁵. Памятник во многом напоминает по своему стилю Праджняпарамитские тексты и содержит то, что Э.Фрауваальнер называл «схоластикой освобождения»²⁰⁶, но в противоположность «Ланкаватара-сутре» отличается цельностью и систематичностью²⁰⁷. Составитель текста преследовал цель ввести философские схемы виджнянавадинов и мадхьямиков (синкретический характер основных доктрин текста очевиден) преимущественно в духовную практику махаянистов, не обременяя своих реципиентов значительными классификационными перегрузками. Три уровня реальности, которые называются здесь уже по-другому – *dharmalakṣaṇāni* («характеристики вещей») – обсуждаются преимущественно в двух главах текста, сохранившегося в пяти китайских и одном тибетском переводе.

В главе VI предлагается три способа демонстрации интересующей нас онтологической схемы. Первый осуществляется через понятийные дефиниции. Реальность воображаемая – это конвенциональное распределение имен и знаков через приписывание вещам «определенной природы или специфики» ради обозначения их в языковой практике (4). Реальность зависимая – это двенадцатичленная цепочка зависимого происхождения состояний существования психофизической организации – от старости и смерти до базовых установок сознания-санскар (см. выше Глава 3, § 2), каждое из которых обуславливается предшествующим (5). Реальность совершенная – это истинная природа вещей, а также концентрация на ее познании, осуществляемая бодхисаттвами (6). Два других способа демонстрации сводятся к наглядным образам-картинкам. Реальность воображаемая уподобляется глазной болезни, зависимая – причинам нездорового зрения в виде волос, мушек, пчел и т.п., совершенная – аутентичному объекту зрения после избавления человека от глазной болезни (7). Более развернута популярнейшая в Индии аналогия с бесцветным кристаллом, принимающим цвета отражающихся в нем драгоценных металлов и камней. «Обретение» бесцветным кристаллом цветов сапфира, рубина, изумруда, золота – образ ложного наложения реальности воображаемой на

зависимую. Реальность зависимая уподобляется самому кристаллу. Реальностью же совершенной будет само вечное, бесконечное и полное отсутствие природы сапфира, рубина, изумруда, золота в кристалле или, по-другому, отсутствие «наложения» реальности воображаемой на зависимую (8–9). Эти образные аналогии подытоживаются снова на понятийном уровне. Устанавливается, что реальность воображаемая – реальность, «опирающаяся на имена», зависимая – опирающаяся на «наложение» воображаемой на зависимую (очевидный логический круг), совершенная – опирающаяся на отсутствие данного «наложения».

В главе VII виджнянавадинская формула трех уровней реальности «прочитывается» через кардинальную мадхьямиковскую доктрину «бесприродности» всего сущего (*niḥsvabhāvatā*). Оказывается, что реальность воображаемая есть лишенность собственной природы всех вещей в контексте самих трех реальностей (снова логический круг), так как эта реальность конституируется именами и знаками, а не собственной характеристикой. Зависимая – это та же лишенность собственной природы в контексте возникновения, так как то, что относится к этой реальности, обуславливается в силу действия «другой причины, а не собственной». Совершенная – это та же лишенность собственной природы, но уже в контексте конечной истины, которая, в свою очередь, равнозначна «чистой объектности». Поскольку конечная истина всех вещей раскрывается через осознание отсутствия у них собственной природы, эта реальность и есть лишенность собственной природы в абсолютном смысле (4–6)²⁰⁸.

Первая демонстрация сопоставления трех уровней реальности в главе 6 позволяет считать, что первый уровень соответствует деятельности рационального сознания, «вербализующего» свои объекты ради и в ходе практической деятельности людей (ср. выше функция «номинации» по «Ланкаватара-сутре»), второй – самим механическим процессам, происходящим с живыми существами-сознаниями, третий – истинной природе вещей, которая тождественна их же правильному познанию (в соответствии с монистическим принципом: мыслимое и мыслящее – одно). Первая образная демонстрация (аналогия с глазной болезнью) позволяет видеть первый уровень реальности в готовности неправильно ориентированного сознания интерпретировать природу вещей в ложном свете,

второй – в объектах, которые «провоцируют» это неадекватное сознание, третий – в избавлении от болезни, благодаря чему автоматически устраняются и ее «провокаторы» (так как все дело в «готовности» к неадекватному познанию). Вторая аналогия позволяет идентифицировать первый уровень реальности как «наложения» инородных тел на «неокрашенный» объект, тождественный «бесцветному» сознанию, второй – как само это «бесцветное» сознание, третий уровень – как «снятие» этих наложений, в результате которых «бесцветность» сознания являет себя самой себе во всем блеске своей «неокрашенности».

Отвлекаясь от синкретической интерпретации в главе 7, которая изобилует и отмеченными логическими ошибками, можно считать, что предлагаемая в «Сандхинирмочана-сутре» стратификация уровней реальности в целом соответствует основной тенденции «Ланкаватара-сутры». В обоих случаях речь идет, во-первых, о мире, конструируемом рациональным мышлением и языковой практикой, во-вторых, о мире фактических, механических внерациональных процессов, в-третьих, о мире кристально чистой сущности-сознания вещей, на который ничего не «налагается». Хотя промежуточный мир здесь более ясно отделен от первого, чем в «Ланкаватаре», очевидно, что «миром» как таковым он все же не является, так как составляет необходимый компонент функционирования первого мира – рациональных конструкций и вербальной практики (с наибольшей ясностью это выражается в сравнении с глазной болезнью). Создается впечатление, что и здесь правильнее было бы говорить о двух мирах вместо трех – мире неадекватного и мире адекватного сознания, – но та же самая потребность «вставить» реалии традиционного буддизма в промежуток между ложной реальностью и истинной препятствует такой «экономии».

§ 2. Асанга

Потребность устранить эту «несостыковку» между заданной трехступенчатой иерархией уровней реальности и фактически получавшейся двухуровневой схемой, вероятно, и была осознана виднейшим теоретиком йогачары, который стал основателем ее «школь-

ной» традицией. Речь идет об Асанге (Asaṅga) – одном из основных философов махаянистского буддизма в целом, жившем по современным датировкам в IV в²⁰⁹. По китайским и тибетским биографическим сведениям философ родился в брахманском клане Каушиков, в Пурушапуре (Пешавар в Пакистане) и был старшим из трех братьев, младшим из которых был известнейший философ Васубандху. Вначале Асанга принял монашеское посвящение в школе традиционного буддизма махишасака²¹⁰, но затем при неизвестных обстоятельствах был обращен в буддизм махаяны. После своего обращения в махаяну Асанга сорок лет подвизался в распространении нового учения и некоторое время работал в знаменитой северо-восточной «буддийской академии» в Наланде. Ему удалось обратить в махаяну и Васубандху, придерживавшегося традиционного учения, после чего тот также стал одним из столпов виджнянавады. Это произошло в их родной Пурушапуре (Северо-Восток Индии) или в столице Митхилы (совр. штат Бихар) – Айодхье. Братья активно сотрудничали при дворе в Айодхье, и есть основания предполагать, что Асанга скончался в ее пригороде на семьдесят пятом году жизни.

Асанге приписывается множество сочинений, иные из которых, по мнению ряда крупных индологов (М. Винтерниц, Ф.И. Щербатской, Э. Фрауваальнер и другие), должны были принадлежать его учителю Майтреянатхе, который оказался «затенен» славой своего ученика²¹¹. Поскольку неизвестно, кто именно скрывается за этим именем – исторический учитель или будда Майтрея, который якобы и «передал» Асанге основные идеи его сочинений – современные индологи, как правило, приписывают все произведения, считавшиеся их предшественниками принадлежавшими Майтреянатхе, Асанге²¹². Полагая, что авторство Асанги более достоверно, чем Майтреянатхи, считаем предпочтительным атрибутировать Асанге только те произведения, которые считаются принадлежащими ему общепризнанно, а те, которые приписывались Майтреянатхе (хотя бы частично), называть текстами «круга Асанги».

Среди последних для нас представляют интерес два сочинения. Первое из них называется «Боддхисаттвабхуми» («Ступени [продвижения следующего путем] бодхисаттвы») и соответствует 15-му разделу большого компендиума «Йогачарабхуми-шастра» («Трактат по ступеням [продвижения согласно методу] йога-

чары»)»²¹³, сохранившемуся в санскритском оригинале и в трех китайских переводах. Несмотря на полное преобладание и здесь «схоластики освобождения» текст содержит несколько собственно философских пассажей, один из которых был помещен в раздел I, главу 4.

На вопрос, что такое действительность (*tattvārtha*), составитель текста отвечает, что с разных точек зрения в ней можно увидеть и «бытие» сущего (*bhūtātā*) и его всеобщность (*sarvatā*). Область действительности делится на четыре «сектора». В первом располагается действительность, доступная восприятию всех. Это мир общего восприятия «обычными людьми» всех вещей, относительно которых все согласны «по умолчанию» (или, как удачно называет это Фрауваллернер, *opinio communis*), что это земля, а не огонь, а то вода, ветер, а также определенные формы, звуки, запахи, вкусы и т.д. Вторая действительность – мир, воспринимаемый уже не «простыми» людьми, но образованными, прошедшими философскую выучку и «измеряющими» вещи основными средствами познания – восприятием, умозаключением и словом авторитета. Третья и четвертая – миры, воспринимаемые уже теми, кто проходит буддийский тренинг. Третья соответствует сферам и объектам «незагрязненного» познания, доступного тем, кто прошел лишь первые ступени духовного прогресса (с точки зрения махаяны) – шравакам и пратьекабуддам²¹⁴. Эта действительность отождествляется с четырьмя «благородными истинами» о страдании, его происхождении, прекращении и способе достижения последнего. Точнее сказать, совершенное овладение этими истинами позволяет достичь того «чистого знания», объектной сферой которого становится «третья действительность». Действительность четвертая принадлежит устранившим представление о самих предметах познания. Она есть область познания «совершенных» – будд и бодхисаттв, и, будучи освобожденной от «представлений», равнозначна высшей «таковости» (*tathata*)²¹⁵.

Отличие данной онтологической модели от рассмотренных выше в том, что здесь мы имеем дело с **четырёхуровневой** стратификацией реальности, которая выступает в определенном смысле альтернативой **трехуровневой**. А также в том, что представление о реальностях как о целых надстаивающихся друг над другом **сознаниях-мирах** выражено здесь значительно яснее, чем и в

«Ланкаватаре» и «Сандхинирмочане». Иерархия этих миров соответствует иерархии конституирующих их уровней сознания, которые складываются из мира обыденного сознания, затем философского, но не «просветленного», затем «просветленного», но не до конца, и, наконец, из мира до конца «просветленного» сознания (традиционный буддизм соответствует предпоследней ступеньке этой «инклюдивистской пирамиды» уровней сознания – см.: **Глава 2, § 3**). То обстоятельство, что высший из этих миров сознания есть мир «таковости», позволяет предположить, что составитель текста исходил из монистической картины мира: действительность в конечном счете одна, но только различные способности ее постижения «клонировать» недостаточно адекватные ее версии, из которых наименее адекватная – наш обычный мир с полным признанием реального существования всех кажущихся экстраментальными предметов.

К корпусу Асанги относится и трактат «Мадхьянтавибхасгасутра» («Сутра различения срединного и крайностей»), сохранившийся в санскритской, китайской и тибетской версиях, который также представляет собой всю ту же «схоластику освобождения», обеспечиваемую в первой главе «теоретическим фундаментом», являющимся собственно философским. В самом первом стихе утверждается, что наличным является «недействительное представление» (*abhūtaparikalpa*), которое можно интерпретировать как представление о не-сущем. Оно характеризуется тем, что ему на деле не соответствует «раздвоенность» (на субъективный и объективный факторы познания) и соответствует «пустотность»²¹⁶. Из этого следует, что обо всем можно говорить и как о пустом и как о непустом, что и соответствует срединному пути (I.2). Познание является отражением предметов, живых существ, «Я» и самого познания. Поскольку же у него нет никакого предмета (внешнего по отношению к нему), оно также должно быть отнесено к не-сущему (I.3). Так доказывается, что оно равнозначно недействительному представлению (см. выше), ибо оно не есть ни сущее, ни полностью не-сущее, и можно предположить, что с его устранением должно наступить «освобождение» (I.4). И далее следует сутра: «Реальности воображаемая, зависимая, а также совершенная описываются через объекты, измышление несуществующего и отсутствие раздвоенности» (I.5). Истолкование её затруднения не составляет:

воображаемой реальности соответствуют представления об объектах познания как экстраментальных, зависимой – представление о субъектно-объектной «раздвоенности» составляющих познавательного акта, совершенной – «снятие» этой «раздвоенности».

Из этого следует, что отправным пунктом в стратификации реальности является реальность воображаемая, так как именно в ней осуществляется «опредмечивание» наших представлений, коим на деле не соответствует что-либо экстраментальное. Дальнейший этап – жизнь сознания в соответствии с этим «опредмечиванием» – неизбежно протекает в «раздвоенности», и это есть реальность зависимая. Наконец, устранение представления о «раздвоенности» через озарение в результате реализации йогачаровского метода «освобождения» дает нам реальность совершенную, другими словами, правильное, с точки зрения виджнянавады, функционирование сознания.

Теперь обратимся к двум из приписываемых Асанге сочинений, которые никогда не вызвали сомнения в связи с его авторством. Первое из них – «Абхидхармасамуччая» («Выжимки из Абхидхармы»), представляющее собой краткий истолковательный свод основных понятий традиционной буддийской схоластики, к коим были добавлены определения новых категорий махаянистского идеализма, преимущественно виджнянавадинские: «аккумулятивное сознание» (алая-виджняна), «таковость» (татхата) и, что для нас существенно, три уровня реальности.

Основной труд Асанги – «Махаянасанграха» («Сумма учений великой колесницы»), сохранившаяся в китайском переводе, десять глав которой были распределены им по трем «разделам»: главы 1 и 2 – предметы изучения, главы с 3 по 8 – само изучение и практика, ведущая к достижению «состояния Будды», главы 9 и 10 – результаты изучения и практики. В главе 1 обстоятельно исследуется основная категория буддийского идеализма *алая-виджняна*. Это «аккумулятивное сознание» хранит «отпечатки» (*васана*) последствий прошлого опыта индивида как в некоем «складе» в виде «семян» (*биджа*), которым предстоит прорасти в будущем опыте. «Аккумулятивное сознание» является условием функционирования «активного сознания», результирующего из действия пяти чувств и менталитета-манаса, которое, в свою очередь, оставляет «отпечатки», возвращающиеся в «аккумулятивное сознание» и

там «прорастающие», и, таким образом, индивид предстает постоянно изменяющейся, кинетической конфигурацией двух взаимообуславливающих сознаний. Помимо шести указанных видов сознания есть еще самосознание, характеризующееся как «загрязненный менталитет» (*клишта-манас*), благодаря aberrациям которого алая-виджняна мыслится как реальное эго и даже «субстанциальное Я», наподобие Атмана брахманистов. По Асанге «аккумулятивное сознание» (алая-виджняна) является таким же кинетическим и «бессубстанциальным» феноменом, как и любой поток сознания, с теми лишь отличиями, что ему приписывается аккумулятивная функция и оно непостижимо «обычными людьми» (на деле же это была очевидная попытка введения в буддизм квази-Атмана, призванного объяснить и действие закона кармы и единство индивидуального сознания²¹⁷).

Исследованию содержания понятий трех реальностей (*trilakṣaṇa*) специально посвящена глава 2. Асанга отказывается от сложившегося порядка их перечислений и начинает с зависимой реальности, за которой следуют воображаемая и совершенная (II.1).

Философ задается вопросом: что есть, собственно, эта зависимая реальность? и отвечает на него таким образом, что это есть познание, семенем которого является «аккумулятивное сознание» и которому присуще воображение о том, чего нет (*abhūtaparikalpaḥ*). Данное познание может быть распределено на 11 видов, среди которых (1–3) познания тела, воплощающегося и «того, кто вкушает», (4) познание «вкушаемого», (5) самого «вкушения», (6) времени, (7) числа, (8) места, (9) речи, (10) различия между собой и другим, (11) благих и дурных путей перевоплощения, смерти и рождения. При этом познания (1)–(9) произрастают из семени «пропитанности вербализацией» (*abhiḥāpavāsanā*), познание (10) – из семени «пропитанности верой в Атмана» (*ātmaḍṛṣṭivāsanā*), познание (11) – из семени «пропитанности членами существования» (*bhavāṅgavāsanā*). Асанга утверждает, что все сферы, пути перевоплощения и лона воплощения, а также все «загрязнения», которые объемлются этими разновидностями познания, обозначаются как недействительное представление зависимой реальности. Сами же эти разновидности познания, поскольку они относятся к представлению недействительного, составляют «базу» не-сущих и ложно являющихся вещей и, по этой причине, зависимую реальность как таковую (II.2).

А что такое реальность воображаемая? Явление этого познания в качестве предметов (внешних по отношению к познанию), хотя на самом деле таковых предметов нет и быть не может (II.3). А что такое реальность совершенная? Это полное несуществование знаков предмета в реальности зависимой (II.4).

Представив реальность зависимую опорной для двух других, Асанга, далее, разъясняет, каковы ее «референты», каков их действительный онтологический статус, какова причина их нераспознавания и распознавания, каково ее соотношение с двумя другими уровнями реальности и их «референтами» и как может быть «записана» формула их корреляций.

Познание тела, того, что воплощается, и того, что «вкушается» – это шесть внутренних объектных сфер органа зрения и т.д. (включая и ум-манас), а познание «вкушающего» – шесть внешних сфер органа зрения и т.д., начиная с форм (т.е. далее звук, осязаемость, вкус, запах и мыслимое). На деле же эти разновидности познания суть только познания без соответствующих объектов (II.5).

Какой можно привести пример для утверждения, что эти виды познания могут быть чистым познанием, коему не соответствуют внешние объекты? Асанга называет сновидения, в которых являются образы форм, звуков, запахов, вкусов, осязаний или дома, леса, земельного участка, горы и т.п., за которыми не скрывается никакой внешний объект. Другие примеры – образы в колдовских чарах, мираже и любой зрительной иллюзии (II.6).

Ответ на вопрос о том, почему же «безобъектный» характер познания – одинаковый в этом смысле и во сне и наяву – не распознается и почему иногда распознается, простой: не познают это те, кто еще не «пробужден» в истину, познают же «пробужденные» (II.7).

Почему же реальность зависимая является именно зависимой и почему ее так называют? Является она таковой потому, что возникает из «семени «пропитанности» собою» и вследствие этого уже зависит от определенных причин. Называется же она зависимой потому, что после каждого своего возникновения длится не более, чем мгновение (II.15).

В том же «параграфе» разъясняется природа двух других уровней реальности как производных от уровня реальности зависимой. Реальность воображаемая есть причина появления заблуждений, которые возникают в представлениях «умственного познания»

(*manovijñāna*) с бесчисленными формами проявления (принимающими видимость экстраментальных объектов), а называется так потому, что опирается на чистое представление, лишённое «собственной характеристики» (*svalakṣaṇa*). Реальность же совершенная есть полное отсутствие воображаемого. Она является совершенной потому, что неизменна, а называется так будучи опорным пунктом чистоты и совершенной степенью всех благих качеств (II.15).

Наконец, Асанга задается вопросом: являются ли все эти три уровня реальности «специфическими» или не являются? И да и нет. Реальность зависимая в определенном смысле зависима, в определенном воображаема и в определенном совершенна. Зависима она в том смысле, что возникает, как выяснилось выше, из не совсем прозрачного для понимания «семена «пропитанности» собою». Воображаемой ее можно назвать в том смысле, что она есть причина воображения и становится через него объектом воображения. Наконец, ее можно считать и совершенной – в том смысле, что она полностью не существует так, как воображается (II.17)²¹⁸.

Выкладки Асанги вне всякого сомнения следует считать новым этапом в разработке рассматриваемой концепции. Отказавшись начинать «счет» уровней реальности, которые есть в виджнянавадинской философии уровни «только сознания», с реальности воображаемой и сделав опорной зависимую, он заменил по сути дела последовательность «созерцательную» на собственно философскую. **Реальность зависимая** выполняет в его стратификации роль своеобразного **субстрата двух других**: наложение представления об экстраментальном существовании референтов сознания на причинно-следственные механизмы формирования этих референтов сознания дает реальность воображаемую, «снятие» же этого наложения – реальность совершенную. Чувствуя, что он приходит к концепции по существу единой реальности в трех модусах – «нейтральном», «отрицательном» и «положительном» – Асанга развивает **диалектику три-единства**, по которой представления и об однозначном единстве и об однозначной троичности этих уровней реальности следует считать «крайними», и предлагает еще один вариант образцового для буддийского мышления «срединного пути». «Материю» базового уровня реальности составляет идеалистически трактуемая теория дхарм классического буддизма сарвастивадинов (в статическом аспекте – схема шести *аятан*-опор

сознания, в аспекте динамическом – схема зависимого происхождения состояний существования псевдоиндивида – *пратитья-самутпада*). Соответствующая ей реальность процессов сознания оказывается открытой для любого «завершения»: ее профаническая, с точки зрения виджнянавады, презентация в рациональном сознании и соответствующей ему вербализации дает низший уровень сознания-реальности, «снятие» последних – высший. Разумеется, то, что стратификация Асанги отличается значительно большей дискурсивной отточенностью и диалектической искусностью в сравнении с «дошкольными» йогачаровскими текстами, представляется самоочевидным.

§ 3. Васубандху и Стхирамати

Третью, творчески завершительную, стадию тематизации трех уровней реальности в йогачаре следует связать с деятельностью того философа, который по традиции считается младшим братом Асанги. Речь идет о Васубандху (*Vasubandhu*), деятельность которого может быть определена условно в границах IV–V вв. Единственная его полная биография («Жизнь Васубандху») была переведена на китайский и, возможно, также и составлена буддистом-виджнянавадином Парамартхой (ок. 500–569 гг.)²¹⁹; ее сведения восполняются фрагментарной информацией Сюань Цзана (VII в.) и отчасти тибетских историков буддизма.

Начальный этап биографии Васубандху «перекрывается» биографией Асанги и соответствует преимущественно пребыванию философа на их родине в Пурушاپуре. Вторая ее часть открывается историей классического буддизма сарвастивады в Кашмире. К разработке сарвастивадинской Абхидхармы Васубандху готовился в Айдохье, когда туда зашел философ-санкхьяик Виндхьявасин, который воспользовался отсутствием Васубандху и его «коллеги» Маноратхи и одержал, к позору для буддийской общины, победу над их престарелым учителем Буддамитрой. Вернувшись, Васубандху возревновал о славе буддийского учения и написал против санкхьяиков трактат «Парамартхасаптати» («Семидесятистишие о конечной истине»), который подвиг его к написанию и знаменитого *opus magnum* «Абхидхармакоша» («Сокровищница Абхидхармы»),

к которому философ по настоянию сарвастивадинов составил и собственный комментарий. После завершения своего капитального труда Васубандху стал фаворитом гуптских царей²²⁰, но вскоре сарвастивадины обнаружили, что в «Абхидхармакоше» были изложены не столько их «ортодоксальные» взгляды, сколько критика последних с позиций отколовшейся от них школы даршантиков-саутрантиков²²¹. Васубандху, однако, удалось одного из них победить в диспуте (а от другого диспута он уклонился). Возгордившись своими успехами, Васубандху отказывается вначале признать, что именно доктрина «великой колесницы» является аутентичным учением Будды, и Асанга опасается, как бы он не использовал свой полемический потенциал во вред махаяне. Притворившись больным, он вызывает брата в Пурушапуру, где тот вопрошает его о махаянском учении, после чего немедля постигает его превосходство над традиционным буддизмом. Освоив очень быстро это учение, Васубандху ощущает раскаяние в своих прежних «грехах» против махаяны и почти решается отрезать себе за них язык, но Асанга предлагает ему более эффективный способ «покаяния» – использовать свой орган речи на пользу «великой колесницы». Васубандху принимает этот совет и после смерти Асанги пишет комментарии ко многим махаянским сутрам и собственные философские трактаты. Свои дни Васубандху завершает в Айодхье в возрасте 80 лет²²².

Всего буддийская традиция приписывает Васубандху авторство 500 произведений в русле классического буддизма и 500 махаянских (это свидетельствует о том, что его популярность уступала разве что нагарджуновской), но в настоящее время за ним признается 23. Большинство из них не сохранилось на санскрите и дошло в китайском и тибетском переводах.

К основным виджнянавадинским трактатам Васубандху относится «Кармасиддхи-пракарана» («Трактат об установлении действия»), где предпринимается попытка совместить буддийское учение о мгновенности сущего с допущением воздаяния за действия не только в близком, но и в отдаленном будущем, и здесь же Васубандху обращается к концепции алаявиджняны (см. § 1–2). Три малых стихотворных трактата образуют своеобразную «философскую трилогию». В двух из них – «Двимшике» («Двадцатистишье») и «Тримшике» («Тридцатистишье»), а также «Виджняптиматрата-

сиддхи» («Установление [учения о том, что существует] только познание») – разрабатывается основной тезис буддийского идеализма о презентации объектов в сознании как единственной реальности и отрицании экстраментальности внешнего мира. Мир подобен сновидению, в коем являются феномены сознания, не имеющие независимой «опоры», а само происхождение «иллюзорной» дихотомии субъекта и объекта объясняется закономерностями в трансформациях сознания.

В сочинениях Васубандху «счет» уровням реальности ведется в том же порядке, что и в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмоचना-сутре»: он начинается с реальности воображаемой, через которую описывается зависимая, и вместе с тем достижения Асанги в диалектике корреляций трех реальностей не только учитываются, но и развиваются до степени филигранной систематизации.

В комментарии к «Мадхьянтавибхаге» (приписываемой Майтреянатхе – в настоящее время и самому Асанге) Васубандху трактует реальность воображаемую как «объекты», зависимую – как «измышление несуществующего», совершенную – как отсутствие «раздвоения» познающего и познаваемого (I.6). Если проинтерпретировать это сжатое различительное определение без помощи толкования Стхирамати (см. ниже), то для Васубандху истинная реальность предстает таким уровнем сознания, в котором устранено указанное «раздвоение», дегрессия до второго уровня реальности – миром сознания, которое функционирует в режиме этого «раздвоения», дальнейшая дегрессия до уровня первого – миром сознания, которое «опредмечивает» иллюзии, связанные с его ложным «раздвоением» на субъектные и объектные факторы, и тем самым «клонировать» объекты, считающиеся экстраментальными, самостоятельными по отношению к сознанию и противостоящими ему извне.

В «Тримшике» стратификации трех уровней реальности посвящены стихи 20–25. Реальность воображаемая – это предметы, конструируемые различением познающего и познаваемого, зависимая – само это различение, обусловленное определенными факторами (такими, как те, что описываются в формуле пратитьясамутпада), совершенная – постоянное отсутствие в зависимой того, что составляет содержание воображаемой, т.е. изъятие из нее самого «опредмечивания». По этой причине она и отлична и неотлич-

на от второй (ст. 20–22). Трем уровням реальности соответствуют три разновидности «отсутствия собственной природы» (ст. 23–25) [положения «Тримшики» изложены по изданию: Kochumuton, 1982. P. 128–160].

Васубандху, однако, не только затрагивал рассматриваемую тему в отдельных пассажах своих сочинений, но и посвятил ей отдельный опус, который правомерно оценить как вершину буддийской трансцендентальной онтологии. Речь идет о стихотворном трактате «Трисвабхаванирдеша» («Определения трех природ»), сохранившемся не только на тибетском, но и на санскрите.

Структура трактата выражает претензию философа на полное исчерпание темы исследования: вначале три уровня реальности получают взаиморазличительные определения (ст. 1–9), затем предлагается схема их корреляций в параметрах сущего – не-сущего, двойственного – единого, загрязненного – очищенного и общей неопределимости их «границ» (ст. 10), которая и реализуется в последующих стихах (ст. 11–21); далее корреляция их с точки зрения языковых конвенций и языковой практики (ст. 22–23), порядок их познания (ст. 24–26), иллюстративный пример, который по-разному истолковывается с целью «визуализации» предложенных онтологических дистинкций (ст. 27–34) и, наконец, «практическое применение» всего сказанного для достижения «освобождения» (ст. 35–38).

Хотя и здесь Васубандху ведет счет с реальности воображаемой, определения трех уровней начинаются – под явным влиянием Асанги – с уровня реальности зависимой, которая, таким образом, и здесь становится как бы «субстратной» для двух других (см. § 2). Обусловленное – то, что является, воображаемое – то, как оно является, совершенное – вечное несуществование как являющегося, так и формы его проявления (ст. 2–3). То, что является (реальность зависимая) – это воображение о не-сущем; как является (реальность воображаемая) – сама «раздвоенность» на субъектное и объектное, *несуществование* последней – состояние сознания за пределами последней (ст. 4). Зависимая реальность осуществляется взаимодействием двух потоков сознания – сознания аккумулированного и активного (шесть нормативных видов познавательной деятельности, соответствующих осознаниям работы пяти чувств и ума-манаса, и сам процесс осмысления самих этих осознаний), которые обуславливают друг друга.

Далее Васубандху демонстрирует формалистическое (на деле казуистическое) искусство, которое было лишь намечено у Асанги, но тогда не стало еще содержанием вполне самоцельной игры с понятиями. Так, реальность воображаемая параметризируется и как сущее и как не-сущее, потому что, с одной стороны, ошибочно воспринимается как сущее, с другой – есть на самом деле «бесконечно не-сущее», зависимая – потому что существует как иллюзорная, но не существует так, как является; совершенная – поскольку и существует как недвойственная и есть одновременно небытие двойственности (ст. 11–13). Аналогичным образом обосновываются единство и двойственность, содержащиеся во всех трех реальностях (преимущественно путем координации вполне разнопорядковых аспектов рассмотрения), а затем устанавливается, что первые две реальности характеризуются загрязненностью и только третья – очищенностью (что означает, разумеется, степень чистоты соответствующих уровней сознания).

Вершину своего диалектического искусства Васубандху демонстрирует в стихах, посвященных выявлению модусов неразличия трех уровней реальности по отношению друг к другу. Совершенная не отлична от воображаемой в том, что в обоих случаях их «природа» не содержит раздвоение (в случае с воображаемым по причине его отсутствия: какое же в «гомогенном» отсутствии может быть раздвоение?!), но содержит (вполне логично) его отсутствие. По тем же причинам и воображаемая не отлична от совершенной. Но совершенная не отлична и от зависимой потому, что вторая не существует так, как она является, а первая ... по «собственной природе» является небытием этого проявления. Но и зависимая может мыслиться как неотличная от совершенной, ибо совершенная есть «собственная природа» несуществования «раздвоенности», а зависимая – отсутствие «собственной природы» того, что проявляется... (ст. 18–21).

В формате языковой практики реальность воображаемая непосредственно ей соответствует, зависимая характеризуется как «обладание» ею, совершенная же – как разрушение вербализации (соответственно и той рационализации, которая позволяет «профаническому» сознанию жить в мире субъектно-объектных отношений). Познание трех уровней реальности должно начинаться с познания реальности зависимой (снова очевидное влияние Асан-

ги – см. § 2), так как она есть на самом деле отсутствие «раздвоенности», затем познается воображаемая – как «раздвоенность» несуществующего, наконец, совершенная – как «положительное отсутствие раздвоенности». В результате все три реальности характеризуются отсутствием «раздвоенности» (хотя и по разным основаниям) и непостижимостью (ст. 23–26).

Соотношение этих уровней реальности иллюстрируется ситуацией, при которой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Сам слон уподобляется реальности воображаемой, его форма – зависимой, его реальное отсутствие на подмостках – совершенной (ст. 28). Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумулированного сознания» (алая-виджняна), последнее сопоставляется с мантрой, сам слон – с «раздвоенностью», его форма – с воображением зрителей, кусок дерева (который «превратился» в слона действием мантры) – с «таковостью» или истинным положением вещей (ст. 29–30).

При познании истины все три уровня реальности постигаются одновременно, но тут же устанавливается и постепенность в ее освоении: вначале изучается воображаемое («изучение» означает «разоблачение»), затем отвергается проявление зависимого, затем обретается совершенное (ст. 32). Это равнозначно, следуя тому же примеру, прекращению видения слона, исчезновению его иллюзорной формы и синхронному восприятию действительного куска дерева (ст. 34). Конечный пункт медитативной практики йогачары по методу «снятия» трех уровней реальности – постижение того, что нет воспринимаемых вещей, но есть только мысль, а затем «устранение» и самой мысли, которое ведет к восприятию «безграничности», а через него к достижению и «всепревосходного просветления» (ст. 36–38) [см. Vasubandhu, 1984. P. 464–466].

Сравнение с деятельностью мага позволяет предположить, что Васубандху, следуя частично Асанге, предложил на деле свой, третий (и последний) логически возможный «счет реальностям», взяв за исходный на деле третий уровень – сферу «таковости». В самом деле, именно сознание в режиме «таковости» оказывается тем чистым субстратом, на который налагаются и «опредмечивание» представлений и необходимо связанная с ним иллюзорная (с точки зрения буддийского идеализма) субъектно-объектная «раздвоенность».

Данная трактовка представляется более **выраженно монистической**, чем и «восхождение» в «Ланкаватаре» и «Самнидхинирмоchanе» и «триединство» у Асанги: она яснее выявляет единую «материю» всех трех уровней сознания, которая в случаях реальности воображаемой и зависимой затеняется и затемняется.

С Васубандху тематизация трех уровней реальности в йогачаре не завершается. Так, Стхирамати (Sthiramati), «акме» которого определяется в настоящее время ок. 560 г.²²³, толкователь и Асанги и Васубандху, в комментарии (Тика) к «Мадхьянтавибхага-бхашье» Васубандху трактует воображаемую реальность как изображение того, что существует даже несуществующее – «раздвоение» опыта на отдельные субъективный и объективный факторы. Он делает, однако, весьма важное замечание, что и она называется «реальностью» (vastu) правомерно, поскольку, не существуя сама по себе, она все же существует – на уровне практики. Зависимая реальность – «подвластная», так как ее порождение связано с причинами и условиями. Но здесь Стхирамати цитирует стих, согласно которому «реальность зависимая относится к чисто мирской сфере», иными словами, речь идет о реальности на уровне практической жизни (а не природы вещей как они есть). Наконец, реальность совершенная есть лишенность «раздвоенности» (на субъектные и объектные члены отношения), которая характеризуется «первозданностью» и совершенством неизменности. Все три уровня можно, по его мнению, описать через «воображение о несуществующем». Если поставить акцент на обусловленность этого воображения действием причин и условий, то эта обусловленность будет соответствовать реальности зависимой, если на выраженное различие в нем объектов и субъектов познания – воображаемой, если на действительное отсутствие в нем указанной дуальности – совершенной. Иными словами одно и то же «воображение о несуществующем» в разных измерениях охватывает все три уровня реальности. «Так, – завершает свое толкование Стхирамати, – демонстрируется та «вещь», включающая в себя воображение о несуществующем и прочее, которая вначале должна быть познана, затем отброшена, а затем реализована» (1.6). При этом познание, как и у Васубандху, относится к первому уровню реальности, «отбрасывание» – ко второму, реализация – к третьему (см. Sthiramati, 1932. P. 19–20).

Дальнейшие истолкования модели trisvabhāva у виджнянавадинов интересовать нас не могут, так как уже Стхирамати вполне мог быть старшим современником Гаудапады, с которого начинается предыстория адвайта-веданты. Буддисты освоили все три логически возможных конфигурации рассмотрения трех уровней реальности, первый из которых соответствовал «онтологическому минимуму» (область мыслительно-вербальных конструкций), третий – «онтологическому максимуму» (сознание как Абсолют), а второй – «онтологическому промежутку» (область ложно функционирующего сознания, зависимого от причинно-следственных механизмов). Они обнаружили в этих онтологических полях и действие некоей мистифицирующей силы, способной превратить «таковость» в различные модусы «нетаковости», не задумываясь, правда, над тем, к каким типам реальности относится она сама – к одному из тех же или к иному. Они, наконец, наглядно продемонстрировали, что сами открытые ими уровни реальности оказываются далеко не однозначными понятиями, означая то состояния сознания, то режимы его работы, то целые конституируемые этими состояниями и режимами миры. Все основное, что было предназначено для (выражаясь языком Васубандху) «познания», «отбрасывания» и «реализации» в интересующем нас наследии буддизма адвайта-ведантистами, уже состоялось. То, как ведантисты эти три возможности реализовали, нам и предстоит выяснить.

ГЛАВА 5. ОСНОВАТЕЛИ АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

Освоение буддийских гносеологических и онтологических парадигм в адвайта-веданте восходит к самим истокам этой философской школы. Мера этого буддийского наследия в интересующих нас теоретических конструкциях первых адвайтистов настолько значительна, что интерес представляет вопрос не о заимствованиях (которые усердно подчеркивались противниками адвайты, прежде всего Рамануджей и Мадхвой, называвшими ее порой даже «переодетым буддизмом», и, разумеется, не менее настойчиво отрицались претендовавшими на «суперортодоксальность» адвайтистами), а о том, что было сделано ведантистами нового в сравнении с их неоспоримыми предшественниками. Однако к заимствованию буддийских идей и постепенной их «нейтрализации» в истории адвайта-веданты в интересующем нас аспекте ее философии дело не сводится. Для того, чтобы понять особенности «взаимодействия» стратификаций истины и реальности, – а они имели место и здесь, – необходимо выяснить истоки самой «стратифицированной гносеологии» в ведантийской философии как таковой.

О веданте как направлении собственно философского дискурса можно говорить не ранее, чем с IV–III вв. до н.э. (никоим образом не с эпохи поздневедийских текстов, прежде всего ранних Упанишад, как то часто делают ее историки, и даже не с эпохи шраманской – о ней см. Глава 3, § 1) – когда у нас появляются текстовые свидетельства, брахманистские и джайнские, о логической рацио-

нализации учений о Брахмане и Атмане (не ранее, чем ко II в. до н.э. восходят свидетельства о важнейшем для ведантистов различении индивидуальной души и «мировой»). Последние века до н.э. – первые века н.э. – эпоха единства учительских традиций *веданты* и *мимансы* (как направлений экзегезы ведийских текстов), возможно, с совместным преподаванием обеих экзегетических дисциплин одними и теми же «профессорами» (Бадараяна, Джаймини, Бадари, Каршнаджини, Кашакритсна, Аудуломи, Ашмаратхья и другие), скорее всего со специализацией по веданте в «старших классах» (как можно «допонять» Х.Накамуру²²⁴). К III–IV вв. н.э. завершается процесс обособления веданты от мимансы, материализовавшийся в создании «Брахма-сутр».

«Брахма-сутры» (*Brahmasūtrāṇi* – «Сутры о Брахмане»), другие названия – «Веданта-сутры», «Уттарамиманса-сутры», «Шариракамиманса-сутры» – основоположный текст веданты, приписываемый Бадараяне, который на деле был лишь одним из авторитетов общей традиции миманса-веданты (см. выше). Целями кодификации сутр были стремление ведантистов обособиться от мимансаков, унифицировать доктрины собственных школ и создать «общую платформу» по отношению к внешним оппонентам. Именно полемика с ранним буддийским идеализмом йогачаринов (см. Глава 4, § 1) и позволяет датировать завершающую редакцию текста III–IV вв. Материал «Брахмасутр» (среднее число сутр – 555) был распределен по четырем разделам (*адхьяя*), каждый из которых делился на две главы (*пада*), в которых представлена преимущественно гностическая экзегеза – попытка гармонизировать далеко не единообразные мировоззренческие конструкты Упанишад и взгляды самих экзегетов. Собственно философский материал представлен «аксиоматическим введением» в текст и многочисленными полемическими пассажами.

В вводных сутрах I раздела задаются пять исходных пунктов всей будущей систематизации материала: 1) предмет веданты – Брахман (чем уже она обособляется от мимансы, предмет которой *дхарма*); 2) характеристика этого предмета – как источника возникновения, пребывания и разрушения всего сущего; 3) выявление источника его познания, которыми являются ведийские тексты; 4) программа будущей работы с ним через выявление в каждом частном случае гармонии ведийских текстов, которые все

указывают на него. Тут же сутракарин начинает полемику с санкхьяиками, предлагавшими в качестве причины мира первоматерию Пракрити. Брахман есть не только действующая, но и материальная причина мира. Во II разделе в продолжающейся полемике с санкхьяиками (учение йоги несостоятельно, так как базируется на санкхье) утверждается, что их доктрина неправильна потому, что их бессознательная по определению первоматерия не может иметь «дизайна». Равно как и возражение атеиста, будто Брахман не может быть создателем мира за отсутствием у него мотивировок для этого – мирозидание есть для Брахмана «бескорыстная» игра (*лила*). Критикуется и атомизм вайшешики: переход от непротяженных атомов к «молекулярным» образованиям и от них к протяженным телам необъясним. Буддийская теория мгновенности равнозначна признанию произведения чего-то из ничего. Основной аргумент против буддийского отрицания Атмана – обращение к феномену памяти. Базовый тезис йогачары, по которому внешние предметы за пределами «форм» сознания не существуют (см. выше), несостоятелен, так как ментальные «следы» требуют предшествующих контактов субъекта с реальными объектами. Доктрина контекстной предикации джайнов отрицает идентичность вещей, а их учение о соразмерности души телу – неизменность Атмана. Сутракарин не устраивает и шиваитская трактовка Божества как только инструментальной причины мира. Не может быть Атман и атомарен – вопреки «неортодоксальному» ведантисту, с которым ведется дискуссия. В «Брахмасутрах» Атман и Брахман еще не отождествляются до конца (как в последующей адвайта-веданте): первый – частица (*амша*) второго и его отражение (*абхаса*), а различия в состояниях и судьбах людей объясняются аналогиями с различными отражениями единого света в разной среде. В III разделе допускаются обе точки зрения на причину *сансары*: будущее воплощение коренится и в «остаточной карме» и в поведении в данной жизни. Основная характеристика Брахмана – его «бесформенность», лишенность любых характеристик кроме той, что его природой является сознание. В разделе IV сутракарин веданты разрешает дискуссию между Джаймини и Бадараяной, из которых первый считал, что для достижения высшего блага необходимо совершение обрядов, а второй – только знание. По другому предмету – существуют ли

или не существуют тело и познавательные способности у того, кто приближается к миру Брахмы (*брахмалока*) – допускаются в различных контекстах обе взаимоотрицающие позиции.

Как видно из этого «дайджеста» сутр веданты, они являются полемическим текстом по преимуществу, в котором диалог ведется с двумя категориями оппонентов – внешними и внутренними (к последним относятся и учителя мимансы). Специальный интерес для нас представляет полемика второго рода, так как в ней присутствует, наряду с прочим, и попытка различения уровней смыслов ведантских сакральных текстов (на которые опираются и оппоненты и пропоненты), иными словами ведантская герменевтика.

Типичный пример составляет продолжение дискуссий, намеченных лишь в сутрах, в их истолковании у Шанкары, о том, можно ли говорить о творении и разрушении души или нет. Для обеих точек зрения, как демонстрирует комментатор, есть достаточно солидные основания. Так, ведантист, утверждающий рожденность души, может апеллировать к тем пассажам Упанишад, где душа и Брахман сравниваются с искрой и пламенем и утверждается, что от вечного Атмана исходят разные существа, которые в него же и возвращаются (Брихадараньяка-уп. II.1.20, ср. Мундака-уп. II.1.1). Однако отстаивающий противоположную точку зрения также может опираться на речения Упанишад, притом еще более многочисленные. Это и прямое утверждение о том, что душа не умирает (Чхандогья-уп. VI.11.3), и что этот великий нерожденный Атман есть непогибающий и бессмертный (Брихадараньяка-уп. IV.4.22), и знаменитое «великое речение»: «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка-уп. I. 4.10), и еще более знаменитое «Ты еси То» (Чхандогья-уп. VI. 8.7). Комментатор придерживается второй точки зрения, но, почитая традицию, он не может позволить себе охарактеризовать цитаты оппонента как ложные, ибо «ни одно из речений Шрути²²⁵ не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее установленным, даже если [последние] сами по себе лишены противоречий и образуют целое. В таком случае первоначальные высказывания Шрути выступают дополнительными, они должны быть разъяснены относительно сущности [их] различия [с последующими]»²²⁶. В данном случае комментатор не утверждает, подобно составителю буддийской «Лотосовой сутры», что цитируемые тексты рассчитаны на разных реципиентов, но

он, приводя аргументы в пользу второй позиции, явно дает читателю понять, что они предполагают разные уровни понимания. Здесь, как и у махаянистов, в герменевтике и были заложены возможности стратифицирования уровней истинности текстов, а через них – и уровней истинности соответствующих концепций.

Правда, мы не знаем, были ли эти возможности сразу реализованы. Среди ранних комментаторов «Брахма-сутр» нам известны по цитатам из более (иногда из значительно более) поздних источников некий Упаварша, написавший якобы «Шариракасутра-вритти» («Стихотворное истолкование сутр о Воплощенном»), Танка, Бхартрипрапанча, развивавший идеи типа более поздней бхеда-абеды (доктрина тождества-и-различия Брахмана и мира) и ряд других философов²²⁷, вероятнее всего, современников Асанги и Васубандху. Возможно, они и могли перенять модель стратификации истины у махаянистов (которая, вероятно, была тогда не в меньшей моде в Индии, чем рассуждения вокруг искусственного интеллекта в современной аналитической философии). Но скорее «технически освоена» эта модель была уже следующим ведантистом, который не остановился перед тем, чтобы активно внедрять все махаянские новинки в ведантийское философствование.

§ 1. Гаудапада: стратификации истины и реальности

Фигура, стоящая у истоков адвайтистско-ведантийской школьной традиции, хорошо известна. В завершении своего комментария к «Мандукья-карике» Шанкара писал об авторе данного произведения следующее: «Я склоняюсь к ногам этого учителя моего учителя, самого совершенного из совершенных. Увидев, что живые существа тонут в океане [обычного мира], населенного морскими чудовищами, что непрерывно рождаются и умирают, он из сострадания ко всем живущим извлек на поверхность этот нектар [рассуждения]. Нектар этот едва ли доступен даже богам, он пребывает в океанской пучине, называемой Ведами; вот эти-то [Веды] он и вспахал сбивалкой своего просвещенного разума... Благодаря свету его разума рассеялась тьма заблуждения, окутавшая мое сознание...»²²⁸. Намек на миф о появлении всех вещей этого мира после пахтанья мирового океана, изложенный в «Махабхарате»

(книга I), а затем и в Пуранах²²⁹, здесь очевиден. Однако трактовка мифа у Шанкары достаточно тенденциозна: учитель его учителя, известного по преданию как Говинда, скорее вспахал мутовкой веданты океан буддийской философии, чем «пучину, называемую Ведами».

Датировка текста учителя шанкаровского учителя Гаудапады (Gauḍapāda), как, впрочем, и большинства других индийских памятников, опирается на его цитирования в других источниках. Стих Гаудапады, притом первостепенно важный и для адвайтистского философствования в высшей степени характерный, – согласно которому души сравниваются с пространством, заключенном в кувшинах (III.7 – нагляднейшая иллюстрация основной адвайтистской доктрины – об отсутствии реального различия между ними и Мировым сознанием) – цитируется у буддиста-мадхьямика Бхавивеки²³⁰. Последний, известный также и как Бхавивека и Бхавья, основатель буддийской школы мадхьямика-сватантрика²³¹, младший современник Дхармапалы (акме которого сейчас определяется около 560 г.²³²), писал скорее всего в конце VI – начале VII вв. Другой стих Гаудапады, согласно которому Атман может «воображаться» неправильно, подобно тому как веревку в темноте можно принять за змею (II.17), цитируется в тибетской версии одного из текстов Шантаракшиты²³³. Этот мадхьямик-виджнянавадин создал свою знаменитую «Таттвасанграху», по современной датировке, около 750 г.²³⁴. В итоге датировка деятельности Гаудапады второй половиной VI в. будет достаточно реалистичной²³⁵.

Сведения о философе неинформативны, противоречивы и ограничиваются преимущественно спекуляциями в связи с его именем. Gauḍapāda мыслился большинством адвайтистов жителем области Gauḍa, т.е. современной Бенгалии, но некоторые видели в его имени указание на секту гаудов, проповедовавшую в Курукшетре (близ современного Дели), а иные помещали его и в Гималаи. Как и другим знаменитостям, ему приписывался и ряд других текстов (в частности, комментарий к «Нрисинхатапаниа-упанишаде»), вероятно, без всякого основания. Исходя из идентичности имен Гаудападе иногда приписывался и нормативный комментарий к «Санкхья-карикe» – «Санкхьякарика-бхашья» Гаудапады, но отсутствие в последнем каких-либо намеков на философскую креативность, сопоставимую с той, что обнаруживается в «Манду-

кья-карикe», убеждает (по крайней мере нас) в том, что речь идет лишь об «однофамильцах», ибо креативность, как, впрочем, и ее отсутствие, не такая вещь, которую так уж легко скрыть²³⁶.

Текст «Мандукья-карики» («Строфы к «Мандукья-[упанишаде]»), которая известна также как «Агамашастра» («Учение о традиции») и «Гаудапада-карика» («Строфы Гаудапады»), состоящий из четырех глав, является по своей конструкции одним из наиболее загадочных в истории индийской философии. Только первая глава оправдывает название текста, так как лишь здесь дается истолкование двенадцатистишья «Мандукья-упанишады». То обстоятельство, что каждая из глав представляет собой фактически малый самостоятельный трактат (недаром Шанкара так и называл их – *пракараны*), в котором цитируются другие (ср. главы IV и II), а все вместе они связываются только темой различения четырех состояний сознания, привело основных исследователей текста – Видхушекхара Бхаттачарью и Б.Н.Кришнамурти Шарму – к предположению, что титул текста объединяет на деле несколько произведений, и их мнение пока еще не может считаться опровергнутым, равно как и смелая идея первого из названных ученых, согласно которому лаконичный текст прозаической «Мандукья-упанишады», истолковываемой в первой главе, на деле основывается на самих кариках автора (или авторов) «Мандукья-карики»²³⁷.

Как бы ни оценивать «доктрину» Бхаттачарьи и Шармы, очевидно, что текст «Мандукья-карики» является неоднородным прежде всего по «конфессиональной идентичности» его глав. Глава I открывается «поклонением Брахману» и не содержит никаких намеков на буддийские доктрины или термины. Она не выходит за границы символического истолкования сакрального из сакральных для индуистов слога Ом, который охватывает в их представлении все четыре уровня сознания (бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и запредельное «четвертое» (*турия*) состояние²³⁸). В главе II, где утверждается онтологический приоритет Атмана над всеми другими началами, принимаемыми неведантийскими направлениями мысли, и утверждается неотличность всех вещей от него, уже разрабатываются махаянские темы онтологической неразличности объектов обычного опыта и сновидений (хотя и со ссылками на Упанишады) и конструирования объектов (которые нереальны) сознанием. В полном соответствии с буддийски-

ми праджняпарамитскими текстами выясняется, что с точки зрения высшей истины не только ничто не возникает и не исчезает, но нет даже «закабаленного» и, соответственно, «освобожденного». Глава III предлагает ведантийскую трактовку иерархизации «слов» Атмана по «Гайттирия-упанишаде», и дуализм санкхьи отвергается с позиций ведантийского монизма. Однако здесь, снова в духе махаянской философии, выясняется, что различие между субъектом и объектом познания оправдано только на уровне относительной истины, а тексты Упанишад, в которых утверждается возникновение вещей из сущего (*sat*) «прочитываются» (снова вполне в духе буддийской экзегезы – см. Глава 3, § 1) как подтверждающие учение о невозникновении (*аджативада*), которое отмечено «гербовой печатью» Нагарджуны, и здесь же дается исконно буддийская рекомендация помнить о том, что все есть страдание. В главе IV, самой объемной, где дифференциация познаваемого и познающего, ложность которой обосновывается аргументами, непосредственно заимствованными из текстов виджнянавады, сравнивается с тлением горячей головни (образ которой заимствован из «Ланкаватара-сутры»), иллюзорно кажущимся ровным, прерывистым и т.д. (IV.47), раскрывается основной виджнянавадинский «догмат» о том, что в действительности нет ничего кроме деятельности сознания. Здесь же отрицается и действительность причинно-следственных отношений, а также устанавливаются три уровня знания: «мирское», где и объекты и субъект познания считаются реальными, «мирское очищенное», где действительным считается только само познание, и «надмирное» (*lokottara* – термин заимствован из буддизма махасангхиков), в котором «снимаются» и объекты и само познание (IV.87–88). При этом следует вспомнить, что вещи в этой главе устойчиво обозначаются в качестве дхарм, что автор апеллирует к опыту будд и к авторитету Будды как конечной инстанции (IV.99), и ничего специфически ведантийского в этой главе – где «скрещиваются» учения мадхьямики и виджнянавады (при этом первые развиваются в рамках вторых) – уже не обнаруживается.

В итоге перед нами корпус стихов с «нарастающим» включением буддийских концептов и концепций, который открывается прославлением Брахмана и постепенно завершается апелляцией к Будде, не оставляя сомнений в том, что его компилятор либо использовал в завершающей главе какое-то синкретическое мадхьямиковско-видж-

нянавадинское пособие, либо сам решил в каких-то «игровых» целях продемонстрировать свою «буддийскую эрудицию». В любом случае перед нами труд ведантийского «суперэкуменизма», который выходит по объему при-своения чужого за нормы типичного для индийского религиозного сознания инклузивизма²³⁹ и убеждает даже неиндолога в том, что «школьная» адвайта началась как опыт *ведантийско-махаянистского синкретизма*. Шанкару, посвятившего свою жизнь делу «изгнания» буддизма из Индии, подобная установка сознания «учителя его учителя» никак не смутила, а для нас она является очень удобной стартовой площадкой для выяснения исторического движения адвайтистской мысли от ведантизации буддийских схем к постепенной самоидентичности при сохранении связей с последними.

Иерархизацию уровней истины у Гаудапады можно рассматривать как прямую адаптацию буддийской гносеологии к потребностям «новорожденной» адвайта-веданты. Различение уровней обыденной истины и высшей истины частично вербализуется уже во второй главе, где утверждается, что овладевшие текстами веданты смотрят на весь этот мир как на сон, иллюзию или мираж – город небесных музыкантов гандхаровов (II.31), что заставляет сразу вспомнить и о Нагарджуне²⁴⁰ и о хорошо уже знакомой нам «Ланкаватара-сутре»²⁴¹. Это различие даже терминологизируется в следующем стихе, по которому точка зрения высшей истины (*paramārthatā*) состоит в том, что на деле нет ни уничтожения чего-либо, ни возникновения, ни закабаленного, ни того, кто стремится к освобождению, ни освобожденного (II.32), что также нам известно из праджняпарамитской литературы (см. Глава 3, § 1).

В следующей главе «Мандукья-карики» выясняется, что обряды богочитания целесообразно совершать лишь тем, кто не достиг еще истинного знания (III.1). Еще более важное значение имеет мысль о том, что свидетельства Упанишад о различии души (*джива*) и Атмана как мирового духовного начала, идентичного каждому познающему субъекту, следует понимать как «педагогические» – рассчитанные на тех, чьи глаза еще не приспособлены к видению полноты истины (III.14). Этот ход свидетельствует о том, что буддийская герменевтика, предназначенная для «снятия» противоречий между взаимоотрицающими положениями буддийских авторитетных текстов (см. Глава 3, §

1), была Гаудападой великолепно освоена. Последнее окончательно доказывается почти соседним стихом, где прямо различаются три уровня понимания, к которым проповедь Будды вынуждена приспособливается из «сострадания» (III.16). Это уровни познания «мирского» (*laukika*), «мирского очищенного» (*śuddhalaukika*) и «надмирного» (*alaukika*), которые пока еще не истолковываются, но в определенном смысле уже обеспечивают дискурсивное пространство для троичной стратификации реальности, так как каждому из уровней познания должен здесь соответствовать и уровень познаваемого.

В последней главе своего сочинения Гаудапада пытается терминологизировать различие обыденного и конечного уровней истины, подчеркивая, что на первом уровне (*saṃvṛtyā*) все мыслится находящимся в становлении (букв. «все рождается») и нег ничего вечного, а на высшем (*svabhāvena* – «по собственной природе», «так, как оно есть») выясняется, что ничто не рождается, а потому и не разрушается (IV.57). Но через пятнадцать стихов происходит нечто новое: Гаудапада использует для различения уровней истины подробно рассмотренную нами виджнянавадинскую терминологию различения уровней реальности. Он пишет (IV.73–74):

«То, что существует с точки зрения *воображаемой* (здесь и далее выделено нами. – *В.Ш.*) относительной истины (*kalpitasaṃvṛtyā*), не существует с точки зрения истины высшей (*paramārthena*),

И то, что должно быть с точки зрения *зависимой* относительной истины (*paratantra* ‘*bhisamvṛtyā*’), также не существует с точки зрения высшей (*paramārthena*).

[А именно,] даже нерожденное с точки зрения *воображаемой* относительной истины (*kalpitasaṃvṛtyā*) не является таковым с точки зрения высшей.

Но то, что рождается, [является таковым] с точки зрения *зависимой и совершенной* относительной истины (*paratantra* ‘*bhiniṣpattyā*’)²⁴².

Цитированные стихи убеждают в том, что Гаудапада изучал «Ланкаватара-сутру» (о чем, как мы убедились, свидетельствует и образ дымящейся головни, ставший центральной для всей четвертой главы, в которой можно видеть по существу синкретический виджнянавадинский трактат) и тексты Асанги-Васубандху. Более того, само его объединение терминов стратификации реальности у

буддийских идеалистов (мы не напрасно их подчеркнули) свидетельствует о том, что ему был известен и их тезис об относительности различия между ними, который всячески обыгрывался у Асанги и Васубандху, а также что «практическая реализация» их различий должна завершиться их «снятием» в сознании адепта (см. Глава 4, § 3).

Три уровня реальности у буддийских идеалистов составляют фон трехчастной вертикали ступеней познания в той же «виджнянавадинской» главе «Агама-шастры». В тех самых стихах, где различаются «мирское», «мирское очищенное» и «надмирное» познание, первое соответствует признанию объективного существования как познавательной, так и познающей сторон познавательного процесса, второе – признанию существования только познающей стороны, третье – «снятию» как одной, так и другой (IV.87–89). Не составляет труда догадаться, что первый уровень познания соотносим с воображаемой реальностью виджнянавадинов (где познаваемое «опредмечивается»), второй – с зависимой, третий – с совершенной. Проблема состоит только в том, почему Гаудапада не трактует вместе с ними референции этих уровней познания онтологически, допуская, кстати говоря, то же самое смешение онтологической стратификации с гносеологической, что и многие индологи XX века (см. Глава 2, § 2). Обусловливается ли это его более или менее «общим» освоением наследия школ махаяны, при котором для него были утрачены тонкости их гносеологических и онтологических дистинкций или он игнорирует эти дистинкции сознательно, но тогда вновь встает вопрос – почему?

Ответить на поставленный вопрос однозначно мы вряд ли сможем, но определенные соображения все же напрашиваются. Дело в том, что когда «первый адвайтист» решает вопрос о сравнении реальности ряда объектов, он к буддийской терминологии не апеллирует.

Обратимся к той дискуссии второй главы, в которой выясняется степень действительности тех объектов, которые мы видим во сне и наяву – тема, заданная самой «Мандукья-упанишадой», вокруг истолкования которой строится весь текст. Здесь рассуждение Гаудапады осуществляется в нормативном для индийской философии формате полемики с виртуальным оппонентом, которую можно реконструировать следующим образом (II.1–12).

Гаудапада. Вещи нереальны (*vaitathya*) во сне – по той причине, что они находятся внутри тела, будучи «заклочены» в него. Это можно обосновать тем, что спящий, уйдя якобы во сне в другое место, не может найти его за недостатком времени и ни одного проснувшегося нельзя найти в том месте, которое он видел во сне. Упанишады также свидетельствуют о том, что в мире сновидений нет ни колесниц, ни упряжных животных, ни дорог. Но объекты бодрствования также следует считать нереальными, ибо и они находятся как бы внутри воспринимающего. А потому следует согласиться с теми разумными, которые считают, что состояния сна и бодрствования суть одно, ибо и здесь и там имеет место чувственное восприятие. Воспринимаемое же преходяще: его нет ни в начале, ни в конце, ни, соответственно, в середине.

Оппонент. Но объекты восприятия отличны от сновидений в том, что имеют жизненную значимость: с ними можно «работать», и успешная практика подтверждает это.

Гаудапада. Но таковую значимость имеют и сновидения (они также могут влиять на нашу практическую жизнь), которые едины с объектами бодрствования в своей «флюидности», а потому и те и другие являются «бытийно ложными» (*mithya*).

Оппонент. Однако в случае с объектами наяву мы имеем внешнее восприятие, тогда как в случае со сновидениями – лишь «внутреннее», и в этом другое различие между ними.

Гаудапада. Различение «внешнего» и «внутреннего» имеет место и при сновидениях, и в обоих случаях сознание полагает первое существующим, а второе – несуществующим. Так что объекты бодрствования и сновидений оказываются снова бытийно однородными.

Оппонент. Но если в обоих состояниях вещи нереальны, то кто же тогда осознает их таковыми и кто их собственно воображает?

Гаудапада. Божественный Атман осознает вещи нереальными и воображает самим собою себя самого своей собственной Майей²⁴³.

Второй пассаж, который можно соотнести со степенями реальности объектов бодрствования и сновидения, составляет уже монологическое рассуждение в последней главе, в котором цитируются (иногда буквально) отдельные стихи только что реконструированного диалога.

То, чего нет в начале и в конце, нет и в настоящее время, и это относится в одинаковой мере и к объектам бодрствования – как и сновидений. Отношение же к практической жизни имеют и объекты сновидений и потому, имея начало и конец, они объявляются «бытийно ложными». Во сне все вещи иллюзорны (*mṛṣā*) поскольку они наблюдаются как пребывающие внутри тела. Спящий не может попасть в то место, которое он видит во сне, ибо у него нет времени для соответствующего пути и никого из проснувшихся нельзя найти на месте, которое он видел во сне или с теми людьми, с которыми он там общался. Само тело наше во сне нереально (*avastuka*) поскольку при пробуждении наблюдается другое. Но в равной мере и все остальное, воспринимаемое сознанием, нереально. Однако исходя из того, что восприятие во сне подобно восприятию наяву, последнее рассматривается как причина первого, хотя воспринимаемое наяву является существующим только для того, кто его воспринимает таковым. Разница лишь в том, что, воспринимая несуществующее наяву, человек и во сне видит его же, будучи «пропитан» им, но видимое во сне при пробуждении забывается (IV.31–38) [см. Gauḍarāḍa, 1989. P. 142–146.].

По существу мы имеем дело с двумя стратификационными схемами. В пассаже главы II первый адвайтист доказывает онтологическую однородность объектов сновидений и бодрствования в оппозиции тому абстрактному представителю философии здравого смысла, которому представляется, что мы не «созданы из вещества того же, что наши сны». Начав с нереальности объектов сновидения, которая также устанавливается исходя из здравого смысла (спящий не имеет возможности реально контактировать с тем, что он видит во сне), Гаудапада постепенно демонстрирует, что даже те признаки реальности объектов восприятия наяву, которые считаются неоспоримыми (их жизненная наполненность), не отличаются от сновидений. Последние также могут влиять на нашу жизнь, флюидность и тех и других объектов вполне сопоставима, а сама воспринимаемость их в обоих случаях оказывается «внутренней», а не «внешней», ибо восприятие и означает интериоризацию объектного. Этой общей и весьма ограниченной **реальности объектов** восприятия и во сне и наяву противопоставляется иная реальность – **реальность** самого **субъекта** восприятия, Атмана, который не только конституирует опыт, но способен и к осмыслению его содержа-

ния. Таким образом, перед нами двухуровневая стратификация реальности объектов и субъекта (вторая «количественно» значительно *большая*, чем первая). В главе IV также устанавливается двухуровневая стратификация, но уже «за вычетом» Атмана – в рамках объектной сферы. Хотя объекты сновидений и бодрствования имеют общие «родовые» признаки – прежде всего флюидность (наличие начала, конца и середины), онтологически они все же не «равноправны». Объекты сновидений строятся по образу объектов бодрствования, а не наоборот, и первые устраняются при пробуждении, тогда как вторые не устраняются во сне.

Из этих **двух двухуровневых** стратификаций можно получить **одну трехуровневую**. Подножие этой пирамидки составит наименьшая реальность объектов сновидений и их восприятия, середину – бо́льшая реальность объектов бодрствования и их восприятия, вершину – наибольшая реальность Атмана как чистого субъекта, конституирующего оба опыта восприятия объектов и познающего их.

Получившаяся в итоге трехуровневая стратификация реальности имеет много общего с виджнянавадинской, но и различия здесь немалые. И они, как представляются, хотя бы отчасти позволяют нам понять, почему Гаудапада не использовал термины онтологической стратификации виджнянавадинов именно онтологически (см. выше).

Общее состоит прежде всего в самой трехчастности и в том, что речь идет о *количествах* степеней действительности *составляющих* познавательного-жизненного *опыта* (а не об абстрактных, внесубъектных ярусах пирамиды бытия, как в вайшешике – см. Глава 1, § 4). Различия же в том, что первый адвайгист не отказывается, в отличие от своих учителей, от представления о наличии **экстраментальных** объектов и, соответственно, от представления о субъекте и объекте опыта как двух действительно, а не иллюзорно различных его конституэнтов. Именно поэтому вершину онтологической пирамиды составляет «неоспоримый» универсальный субъект, а не полнота знания о его отсутствии наряду с любыми объектами. И именно вследствие признания реальности экстраментальных объектов ставится вопрос о критерии их дифференциации и приоритетности на основании возможности их «снятия» – постановка вопроса, невозможная для виджнянавады, которая сознательно останавливается на идее иллюзорности (без уточнений)

любых объектов и потому уже не может интересоваться степенями их действительности. Но было и другое существенное различие: Гаудапада еще не испытывал потребности в самой терминологизации, экспликации и даже тематизации реконструированной нами онтологической схемы, оставив ее пребывать «параллельно» протовиджнянавадинской схеме трех уровней познания (см. выше), которую он не стал, однако, обеспечивать онтологическими референциями.

§ 2. Шанкара и его стратификации истины

Действительно ли Шанкара был учеником непосредственного ученика Гаудапады, которого звали Говиндой (Govinda), или между полубуддистом и философом-проповедником, которому принадлежал, как уже отмечалось, самый значительный вклад в вытеснение буддизма из Индии, следует вменить деятельность еще каких-то опосредующих фигур, нам неизвестно. Известно только, что именно Шанкара (Śaṅkara) или, более официально, Шанкарачарья, «наставник Шанкара» (Śaṅkarācārya), а по рукописям атрибутируемых ему сочинений также «Божественный Шанкара» (Śaṅkarabhaḡavat), «Божественностопный Шанкара» (Śaṅkarabhaḡavatpāda), «Почитаемый Божественностопный Шанкара» (Śaṅkarabhaḡavatpūjapāda)²⁴⁴, стал основателем школьной традиции адвайта-веданты, установив канон авторитетных текстов веданты, им откомментированных (*прастхана-трая* – «три основания» – «Брахма-сутры», «Бхагавадгита», Упанишады), и, возможно, также систему адвайтистских монастырско-учебных центров, (а они функционируют до настоящего времени), «генеалогии» которых, согласно их «настоятелям», восходят к нему.

До сравнительно недавнего времени традиционная датировка жизни Шанкары, переведенная на современную хронологию, предполагала его краткий по времени, но исключительно интенсивный по результативности жизненный путь между 788 и 820 гг.²⁴⁵. Однако его собственные указания на временную близость к Гаудападе²⁴⁶, а также круг авторов, знакомство с которыми он демонстрирует в своем *opus magnum* – «Брахмасутра-бхашье» – комментарию к «Брахма-сутрам» (в их числе Бхартрихари, Кумарила Бхатта, Дхармакирти) и

тех, кого он не цитирует, позволяет поместить его деятельность скорее в середину VII в. (как то предлагает К.Поттер) или в конец VII – начало VIII вв. (как то предпочитает А.Трэшер)²⁴⁷.

Жизнеописание Шанкары представлено во многих версиях и их «изводах», которые составлялись вплоть до XIX в. включительно. Наиболее ранней в настоящее время признана «Брихат-шанкара-виджая» («Подробное изложение побед Шанкары») адвайтиста Читсукхи (XIII в.), основательной – «Прачина-шанкара-виджая» («Собрание побед Шанкары») другого его последователя Анандагири (XIV в.), популярной – «Санкшепа-шанкара-виджая» («Краткое изложение побед Шанкары»), приписывавшаяся адвайтисту Мадхаве-Видьяране, но на деле составленная, видимо, не ранее XVII в. Уже из датировок этих источников следует, что их отделяет от описываемых в них событий от полтысячелетия до тысячелетия и, помимо откровенной мифологизации фигуры Шанкары, они, как и многие более поздние биографии, отражают соперничество монастырских общин, претендующих на «монопольную» преемственность по отношению к нему. Тем не менее они представляют интерес как отражающие имидж Шанкары в индуизме и содержащие его реальное, при всей его фольклоризации, историческое ядро. Срединный вектор этих «агиографий» позволяет определить следующую последовательность реальных и мифических событий.

Шанкара родился в небольшой брахманской деревушке в Керале (Юго-Восток Индии) у добродетельного брахмана Шивагуру и его супруги Шиватаракки (по другой версии его родителей звали Вишваджит и Вишишта), которые были долгое время бездетными, но просили о даровании им сына, посещая святилища Шивы. После очередного паломничества Шива сам явился во сне Шивагуру в прикровенном образе и предложил ему на выбор рождение сотни обычных сыновей или одного великого, жизнь которого будет краткой, и Шивагуру предпочел второе. Шива явился и Шиватаракке – уже при всех «регалиях» верхом на священном быке Нандине – пообещав ей, что ее будущий сын станет великим учителем веданты. Затем он объявил им вместе, что сам воплотится на земле в виде их сына. Рождение Шанкары, имя которого («Благой») относится к наиболее почтенным прозвищам Шивы, сопровождалось, естественно, небесной музыкой и пением, благоуханием цветов и умиротворением хищных зверей, тело младенца слепило своим

сиянием, а над его головой был различим полумесяц – знак Шивы. В годовалом возрасте Шанкара, как положено всем индийским обожествляемым проповедникам, уже прекрасно говорил и писал на санскрите и совершал чудеса (огромная обвившаяся вокруг его шеи кобра в мгновение превратилась в цветочное ожерелье), к пяти годам, когда умер его отец, превзошел своими познаниями всех местных учителей²⁴⁸, а к семи изъявил, к неудовольствию матери, твердую решимость стать странствующим отшельником-санньясином. Когда он в восемь лет переходил с ней реку (которую до того уже заставил как-то притечь поближе к их дому, дабы избавить Шиватараку от хождения за водой), его схватил огромный крокодил, не пожелавший разжать пасть, пока мать Шанкары не даст согласие на его отшельничество, и Шанкара в тот же день оставил дом, обещав матери похоронить ее.

Шанкара направился к северу и достиг берегов Нармады (Центральная Индия), где было множество шиваитских святилищ и среди лесных отшельников – Говинда-Бхагаватпада, ученик Гаудапады, к которому он сразу и обратился как к учителю. Ученичество Шанкары у Говинды длилось по разным биографиям разное время, как минимум, два года (за это время он успел поставить очередной «миракль», забрав разлившиеся воды Нармады в свою чашку для сбора подаяния – Говинда предсказывал якобы, что тот, кто сможет это сделать, откомментирует и «Брахма-сутры»), после чего Говинда послал его далее на север в Бенарес, где он обрел первого своего ученика – Падмападу. Затем Шанкара направился в Бадринатх (Гималаи), где и написал якобы все свои знаменитые комментарии к «Брахма-сутрам», Упанишадам, «Бхагавад-гите», а также собственные трактаты. Там он узнал о предсмертной болезни матери и возвратился домой. Когда он стал утешать Шиватараку своим учением об иллюзорности всего сущего, это повергло несчастную, вопреки его надеждам, в полную депрессию, и ему пришлось пропеть ей более жизнеутверждающие гимны Вишну и Шиве. Родственники матери не позволили Шанкаре как санньясину совершать погребальные обряды²⁴⁹, за что «воплотившийся Шива» проклял их род, предсказав, что возле их домов всегда будет кладбище.

Вскоре его постигла весть и о кончине Говинды, и он с несколькими учениками, в том числе с Падмападой, отправился в другой «священный город» Праягу (Аллахабад), где произошла его

встреча со знаменитым мимансаком Кумарилой. Победив его в диспуте, он обратил в свое учение сына другого известнейшего мимансака Прабхакары и ученика Кумарилы Мандана Мишру. «Агиографии» уточняют, что почти уже совсем одержав победу над мимансаком, Шанкара был сконфужен его женой Бхарати, упрекнувшей великого ведантиста в незнании «науки страсти нежной». Шанкара отсрочил завершение дискуссии, вселившись в тело одного из царей и поупражнявшись в рекомендациях «Камасутры» в течение нескольких месяцев в его гареме. Жена Манданы была покорена его эрудицией и в этой области знания и вместе с супругом стала его ученицей. Шанкара вел дискуссии также с вишнуитами, одерживал многочисленные победы над буддистами, а на севере соперничал с шиваитскими тантриками. Обходя всю Индию с проповедью своего учения и неизменно побеждая всех оппонентов, прежде всего буддистов, он собрал общину в Бенаресе в одном из святилищ, предназначенных для совершения погребальных обрядов на берегу Ганга.

Там же произошла его встреча с низкорожденным чандалой (сын шудры и брахманки), от которого он хотел дистанцироваться, но который убедил его в равенстве всех живых существ на основании его же учения о единстве Атмана. Шанкара не только проповедовал, но и основывал ведантийские монастыри-матхи, главные из которых были созданы в Двараке (запад), Бадринатх (север), Пури (восток), Шрингери (юг) и в Канчи (крайний юг), учредив 10 «орденов» отшельников-адвайтистов. И в настоящее время несколько из них продолжают отстаивать право считаться последним его прибежищем на тридцать третьем году жизни.

Хотя некоторые большие авторитеты сомневаются не только в фольклорных, но и во многих исторических сообщениях приведенных источников²⁵⁰, «теографии» отражают две основные стороны проповедническо-организаторской деятельности Шанкары. Как полемист он более всех других индуистских учителей (наряду с упомянутыми мимансаками) подвизался в деле вытеснения буддизма, закат которого в Индии начинается как раз в период брахманистского ренессанса в VII–VIII вв. Как религиозный реформатор Шанкара пытался, с одной стороны, «упорядочить» индуистские культы, освобождая их от оргиастических обрядов (отсюда и его конфликты с некоторыми тантрическими учителями) и живот-

ных жертвоприношений, с другой – организовать «стихийные» течения индуистского «монашества», используя начала монастырской жизни, апробированные в том же буддизме. Одновременно Шанкара, как уже было отмечено, установил канон текстов «ведантийского индуизма», включавший «Брахма-сутры», десять основных Упанишад и «Бхагавадгиту», которые должны изучаться ищущими «освобождения». Возможно, правы и те индологи, которые связывают с Шанкарой «легитимизацию» культа пяти основных индуистских божеств – бога солнца Сурьи, супруги Шивы Дурги, Вишну, самого Шивы и его слогового сына Ганеши.

Хотя Шанкаре, как и многим другим прославленным учителям, индийская традиция приписывает сотни произведений (ср. прецеденты с Нагарджуной или Васубандху в буддизме или с Хемачандрой в джайнизме)²⁵¹, современная индология, основывающаяся на филологических принципах идентификации его текстов у П.Хакера и С.Майеды, относит целый ряд атрибутируемых ему текстов к числу его бесспорных сочинений, опираясь на прежде всего на степени параллелей других текстов его *opus magnum* – «Брахмасутра-бхашье» – обстоятельнейшему истолкованию всех четырех разделов (адхьяи) сутр веданты. Помимо чисто статистических (частотность определенных слов), Хакер-Майеда выделили и терминологические критерии: 1) использование термина *avidyā* в значении «наложения» (*adhyāsa*) ложной формы на истинный субстрат; 2) использование термина *pātagūra* для обозначения «первоматерии» мира (наподобие Пракрити санкхьяиков); 3) относительно редкое употребление термина *māyā* в сравнении с *avidyā*; 4) частое употребление слова *īśvara*, означающего божество; 5) нежелание или отказ признать блаженство (*ānanda*) в качестве положительного атрибута Брахмана; 6) отсутствие термина *vivarta*, означающего иллюзорное отношение между действительной причины и следствием-видимостью²⁵². Помимо указанных филологических критериев, названные авторы (со временем к ним присоединились и другие, например, Д.Х.Инголлс), учитывали и исторические, например, факт комментирования определенных произведений вернейшим учеником Шанкары – Сурешварой. В результате считается, по самому строгому счету, что помимо «Брахмасутра-бхашьи» ее автору принадлежали вне всякого сомнения комментарии к «Брихадараньяка-», «Тайттирия-», «Чхандогья-»,

«Айтарея-», «Мундака-» и «Прашна-упанишаде», а также «Упадешасахасри» («Тысяча наставлений»), состоящая из 19 глав, написанных стихами и прозой²⁵³. Мало оснований сомневаться в принадлежности автору «Брахмасутра-бхашьи» также комментариев к «Бхагавадгите» и к «Мандукья-карике» Гаудапады. Тем не менее совершенными методами такого рода «тестирования» мы не располагаем и можем основываться прежде всего на доверии к «тестирующим», а также на собственных интуициях.

В названных текстах различимы три основных формата экспозиции Шанкарой доктрины недуалистической веданты: изложение ее базовых «несущих конструкций»; полемика со всеми значительными оппонентами; философская экзегеза нефилософских «канонических» текстов – отдельных положений названных Упанишад и «Бхагавадгиты».

Основную доктрину абсолютистского монизма Шанкары составляло учение о Брахмане – простом, безличном и «бескачественном» (*ниргуна*) Мировом сознании – как единой и единственной реальности, на которую каким-то образом проектируется универсум «имен и форм» (*нама-рупа*) – множественного и становящегося феноменального мира – в результате «наложения» (*адхьяса*) друг на друга Атмана и не-Атмана, как следствия безначального действия мирового Незнания (*Авидья*). Последнее обуславливает состояние трансмигарции и страдания заблуждающихся индивидов²⁵⁴, выход из которых, «освобождение», мыслится как осознание идентичности индивидуального «Я» и Брахмана. Аргументация Шанкары в пользу отстаиваемых им интерпретаций учения веданты двойственна: она состоит преимущественно из гармонизирующего истолкования положений текстов «трех оснований веданты» (см. выше), прежде всего Упанишад, прочитываемых под углом зрения полного единства Атмана и Брахмана, обоснования безальтернативности адвайтистского «пути познания»²⁵⁵ и попыток «рационального обеспечения» этих истолкований.

Критике Шанкары подвергаются как «неортодоксальные» философские доктрины, так и положения тех «ортодоксальных» даршан, которые претендовали на мирообъяснение и сотериологию, альтернативные адвайтистским. Он настойчиво полемизирует с материалистами, отождествлявшими Атман с телом, с джайнами, учившими о соразмерности души телу²⁵⁶, с буддистами всех ос-

новых направлений, доказывая не только противоречие между их доктриной мгновенности (*кшаника-вада*) и претензиями на объяснение причинности, но и несостоятельность опровержения виджнянавадинами реальности объектов внешнего мира (Шанкара постоянно дистанцируется от иллюзионизма), которое вполне обратимо и против признаваемой ими реальности сознания. Среди неприемлемых положений «ортодоксальных» даршан – учения санкхьи о бессознательной Первоматерии мира, вайшешиков об атомах как конечных началах вещей, отдельных шиваитских «теистов» о том, что Божество является лишь инструментальной, но не материальной также причиной мира. Шанкара решительно расходится и с мимансаками, согласно которым сакральные тексты – только те, которые содержат предписания (прежде всего обрядовые), а конечное благо есть реализация дхармы и его можно «заработать» исполнением этих предписаний.

Шанкара осознавал, что его грандиозное по философской смелости учение находится в противоречии, во-первых, с обычным опытом, не позволяющим считать внешний мир лишь проекцией Незнания; во-вторых, с религиозным сознанием, сопротивляющимся отождествлению «Я» с Абсолютом и «снятию» в конечном счете реальности самих объектов почитания; в-третьих, с самой логикой, по которой достаточно трудно совместить строгий монизм с признанием другого (помимо самого Абсолюта), мистифицирующего первоначала мира (при включении же его в сам Абсолют последний раздваивается, теряя свою «простоту»).

Конфликт с религиозным сознанием, сопротивляющимся отождествлению «Я» с Абсолютом и «снятию» в конечном счете реальности самих объектов почитания, Шанкара решил «нейтрализовать», обратившись к испытаннейшему средству, давно уже разработанному буддистами, прежде всего мадхьямиками – к различению между практической, принятой истиной, с одной стороны, и конечной, высшей – с другой (см. Глава 3 § 1). Из затруднения, связанного с предположением, что если наш мир не содержит в себе полноты реальности, то он должен быть фантомом, Шанкара пытался выйти, опираясь на прецеденты опыта буддистов-виджнянавадинов в стратифицировании реальности. Третью проблему, связанную с локализацией и онтологическим статусом Неведения, Шанкара фактически предоставил на разрешение своим последовате-

лям, а также всем своим будущим оппонентам, которые не без основания видели здесь основную «ахиллесову пяту» его учения (так как при одном способе решения данной антиномии ставится под угрозу всеведение Абсолюта, при втором – сама его единичность в качестве мирового начала).

Нам поэтому вначале предстоит рассмотреть его достижения в иерархизации уровней истины с тем, чтобы затем выяснить, какие они давали ему возможности для стратификации реальности и как эти возможности реализовались в достоверно принадлежавших ему текстах. С этой целью мы обратимся к основным пассажирам его основного произведения «Брахмасутра-бхашьи», представляющим преимущественный интерес с этой точки зрения, отметив некоторые параллели и из других текстов, считающихся «наиболее шанкаровскими».

Первым по порядку из таких пассажей следует, вероятно, считать тот, согласно которому рекомендации «искать Атмана» или «достичь Атмана» или «услышать об Атмане» (из соответствующих текстов Шрути) обращены к сознанию «обычных людей» (*laukika*), которые еще привыкли отождествлять себя с телом и которых поэтому следует отучать от этого ложного навыка сознания. С точки же зрения высшей истины (*paramārthataḥ*) нет никакого другого субъекта «слышания» и т.д. кроме единого Мирового сознания или Брахмана, на что указывают такие речения, как: «Нет иного видящего, иного слышащего, иного мыслящего и распознающего...» (Брихадараньяка-уп. III.7.23). Само представление о множественности субъектов является поэтому в той же мере неправильным, как в том случае, когда толпа зрителей принимает одного мага, организующего для нее представление, за многих (I.1.17)²⁵⁷.

Далее, когда о вездесущем Брахмане говорится как о принимающем малый размер, то это следует понимать лишь в «практическом смысле» – как «пособие» в помощь тем, кто занимаются медитацией на образ божества (например, тем, кто созерцает черные камни, символы Вишну *шалаграмы*), – но не с точки зрения конечной истины. Брахман может стать «малым» точно в том же смысле, в каком безграничное пространство – атомарным в угольном ушке (I.2.7).

Упоминания о различии между воплощенной душой (*шаририн*) и ее «внутренним правителем» (*антарьямин*) следует трактовать с учетом «наложения» на Атмана «ограничительных факто-

ров» (*упадхи*) в виде тела или способностей чувств, которые относятся к воображаемому (вследствие действия Неведения), но не в реальном смысле (1.2.20). На самом же деле (не по видимости) различия между Брахманом и душой нет (1.4.1).

Во втором разделе «Брахмасутра-бхашьи» наряду с частными случаями интерпретации тех или иных дискуссионных положений обсуждаются и общие философские принципы, для обоснования которых Шанкара охотно прибегает к модели двух истин. Так, комментарий к сутре II.1.14 открывается двумя первостатейными для адвайты констатациями. Во-первых, различие между субъектом и объектом познания признаваемо только на уровне «практической истины» (*vyavahārikam*), но не с абсолютной точки зрения (*paramārthataḥ*). И тут же выясняется, что о различии между следствием и причиной также можно говорить лишь с точки зрения обычных людей (*lokavat*)²⁵⁸, но на самом деле (*paramārthataḥ*) данного различия нет. Следствие – это вселенная, распределяемая на пространство и т.д., причина – Брахман, и на самом деле (*paramārthataḥ*) следствие не существует отдельно от причины (вопреки тому, что считают другие школы)²⁵⁹.

В одном из пассажей того же раздела Шанкара уточняет и сам механизм появления псевдопонятий, соответствующих уровню «обыденной истины». Так, на самом деле Брахман остается неизменным и запредельным всем видимым действиям, а различения имени-формы, производимые Неведением, вторгаются в мир через речь, по-другому, через навыки обыденного языка, но, разумеется, они не могут заставить усомниться в «бесчастности» Брахмана (II.1.27).

В одном из самых интересных дискурсов второго раздела комментария к «Брахма-сутрам» Шанкара намечает даже три уровня истины, хотя и не эксплицирует их. Речь идет о том, как согласовать с авторитетом Шрути учение о созидании мира Божеством действием чистой, «незаинтересованной» игры (*лила*). Присутствующий здесь неявно оппонент-атеист (санхьяик или мимансак) утверждает, что Божество не может быть мироздателем, поскольку у него не должно быть для этого мотивов, ибо если оно Божество, то у него ни в чем не может быть недостатка. Эта точка зрения отчасти принимается (у Божества действительно ни в чем не должно быть нужды) и соответствует первому уровню истины, но опровергается аналогией, по которой царь или какой-либо другой

«вседовольный» человек может предаваться какой-то деятельности и без интереса, из одного удовольствия: точно также и Божество – тут мы достигаем второго уровня истины – созидает миры из развлечения и удовольствия пользования своей бесконечной силой, и заблуждаются те простодушные, которые видят в этом какой-то интерес. И все же указания Шрути на мирозидание – здесь проектируется уже третий уровень познания – не относятся к сфере высшей истины (на ... *paramārthaviṣayā*), ибо подобные указания релевантны только миру имен-форм, вызванному действием Незнания, и имеют назначением убедить, что все имеет Брахмана своей сущностью (II.1.33)²⁶⁰.

В полемике с санкхьяиками относительно того, как может страдать Атман (вследствие чего обоснована задача его «освобождения»), Шанкара подчеркивает, что они сами признают некую «видимость» страдания Атмана вследствие его отражения в саттве. Однако правильная позиция по данному вопросу требует уточнения. Состояние одного существа (или начала) как страдающего и другого как причиняющего страдание – произведения Неведения и не существуют в высшем смысле (*paramārthataḥ*), но только по видимости. Если бы различие между этими состояниями было реальным, то «освобождение» оказалось бы невозможным (II.2.10)²⁶¹.

Различение уровней истины применяется и к определению статуса «отдельной души» (*джива*). О ней можно говорить как о существующей пока у нее сохраняется связь с познавательными способностями, выполняющими функции «ограничительного фактора» (*упадхи*). С точки же зрения конечной истины (*paramārthataḥ*) такой вещи как отдельная душа нет – она лишь «является» под действием указанных факторов (II.3.30)²⁶².

Проблема онтологического статуса «отдельной души» решается неоднократно в третьем разделе. Так, утверждается, что на уровне конечной истины воплощенная душа и есть сам Брахман, «верховный владыка» (*parameśvaram ... pāramārthikaṃ svagūṇam*), тогда как состояние воплощенности – результат действия все тех же «ограничительных факторов», проецируемых все тем же Незнанием (III.4.8)²⁶³.

Еще более выразительно и, можно сказать, доходчиво, различение двух уровней истины проводится в других шанкаровских текстах. В одном из них само понятие высшей истины получает и

более четкую терминологизацию, чем в «Брахмасутра-бхашье». Эти памятники шанкаровского корпуса позволяют яснее различать рассуждения об условиях, сферах и длительности действия «мирской» и конечной истины, с одной стороны, и их формах и результатах – с другой.

В комментарии к «Чхандогья-упанишаде» в ответ на недоумение в связи с тем, не означает ли то, что все те, кто воспринимают других людей и вещи отличными от себя и от других людей и вещей, еще «не стоят в Брахмане» (в отличие от истинного странствующего отшельника, «реализовавшего» неистинность этих различий), будто предписания Вед неавторитены (*апрамана*), Шанкара заверяет, что никоим образом: они авторитетны (и должны почитаться таковыми) для тех, кто проводит эти ложные (в конечном счете) различия, подобно тому как представления сновидений истинны до пробуждения (II.23.1).

В той же «Чхандогьяупанишад-бхашье», во введении в главу VIII, «мирское» познание определяется как таковое, которое описывает Брахмана как помещающегося в определенной части тела, как имеющего определенные атрибуты, как требующего аскетической практики для своего постижения, как «достижимого» после смерти через исход души из черепной коробки и т.д. – все эти характеристики, однако, нереальны с высшей точки зрения, так как предполагаемые ими различия на самом деле не существуют²⁶⁴.

В чем же еще помимо неразличения Атмана и других составляющих псевдоиндивида состоит знание, соответствующее «мирской», условной истине? В комментарии к «Тайттирия-упанишаде» читателя убеждают в том, что упоминание таких «продуктов» Брахмана, как ряд феноменов, начинающийся с пространства и завершающийся пищей, был введен в текст для стимулирования познания Брахмана, чему содействует указание на «прогресс» в последовательности атманов, состоящих из дыхания, распознавания и блаженства. Когда в тексте говорится о «вхождении» Атмана во все эти начала, подразумевается на деле «прогресс» во вхождении Атмана (который есть Брахман) в его собственные «произведения» с тем, чтобы последовательно познавать самого себя. Но сам способ изложения всего сказанного является верным лишь с позиции «опыта» (*vyavahāra*), а не с высшей точки зрения (*pāramārthika*) [II.6].

Различение двух уровней видения вещей проводится в одном из пассажей комментария к «Брихадараньяка-упанишаде». Выражения Упанишад, согласно которым Брахман есть «одно без второго» и «в нем нет различия» абсолютно истинны и выражают высший пункт видения (*paramārthadṛṣṭi*), ибо при таком видении имена-формы этого мира перестают рассматриваться как отличные от своего субстрата, как пена уже не видится отличной от океана²⁶⁵. Уровень же обычного видения, когда Брахман еще не отделен в сознании от таких «ограничительных факторов», как тело и способности чувств, которые производны от имен-форм, соответствует опыту общего восприятия (*vyavahāra*) существования отдельных вещей (*vastu*). Хотя этот опыт и ложен, в него верят и те, кто считают, что вещи существуют отдельно, и даже те, кто умозрительно придерживаются иного мнения. Однако те, кто твердо придерживаются высшей истины, убеждены в том, что Брахман есть «одно без другого» и «свободен от общего опыта» (*sarvavyavahārasūnya*)²⁶⁶ [III.5.1].

В чем состоит высшая точка зрения, становится вполне понятно и из первой, прозаической части «Упадешасахасри». На сомнение ученика, как можно совместить с учением о все-единстве различение и в Шрути, и в Смрити, и в обычной речи таких понятий, как действие, его агент и объект, учитель должен ответить: «Неведением создано все наблюдаемое и слышимое [из Вед], т.е. делаемое, делание и действующий, с точки же зрения высшей истины (*paramārthatastu*) есть один Атман, который отражается множественно вследствие видения, [определяемого] Неведением – подобно тому, как больной глазами видит много лун» (1.1.40)²⁶⁷.

Но вот в комментарии к заключительным стихам «Мандукья-карики» Гаудапады предлагается целая систематизация различений высшего уровня истины и того, что от него отличается. Из четырех ступеней-состояний сознания – бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и четвертого, «запредельного» состояния (*турия*) – только последнее идентифицируется как «высшая истина» (*paramārthasatya*). Здесь же уточняется, что изучающий должен изучать четыре «предмета»: 1) то, что должно быть познано; 2) то, что должно быть избегаемо – это и есть состояния бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна; 3) вещи, которые должны постигаться учеными мужами, свободными от желания по-

томства, богатства и славы, и этим отсутствиям желания соответствуют умозрительное познание, непорочность и медитативная сосредоточенность; 4) аффекты сознания – вожделение, ненависть, заблуждение и т.д. Только (1), а именно Брахман, существует с точки зрения высшей истины (агтауапа – букв. «первая позиция») [IV.87–90]²⁶⁸.

Наконец, в «Прашнопанишад-бхашье» различие двух уровней истины вводится в обсуждение характеристик самого знания. Оппонент предлагает считать, что поскольку знание должно соответствовать своему объекту, из несуществования объектов должно следовать и несуществование знания. При этом он ссылается на тех, кого в тексте называют «нигилистами» (подразумеваются скорее всего вайшешики, классифицировавшие начиная уже со своих сутр разновидности небытия). Последние считают небытие вечным, но поскольку знание корреспондентно своему объекту, оно также должно считаться вечным, а потому говорить о его несуществовании бессмысленно. Но и для адвайтиста с точки зрения конечной истины знание не есть ни отсутствие, ни нечто невечное (VI.2). Почему Шанкаре понадобилось для обоснования последнего тезиса прибегать к авторитету своей «конечной истины», нам не совсем понятно, так как наличие и вечность знания были выяснены и без обращения к ней. Возможно, однако, что мысль ведантиста состояла в том, что к знанию вообще не могут быть применимы такие «предикации», как отсутствие или невечность (применимые ко всему низшему, чем знание).

Из приведенных пассажей видно, что Шанкара развивает модель двух истин Гаудапады и соответствующую ей терминологию, заимствованную, в свою очередь, из буддийской философии. Наиболее очевидно это оказывается исходя из рассуждения, по которому представление о множественности вещей, существующих отдельно от Первоначала, соответствует уровню «обыденной истины», а «снятие» этой картины мира – истине высшей (см. § 1). Очевидны, однако, и существенные различия.

Во-первых, Шанкару многое сближает не только с буддистами, но и с джайнами: сам способ различения «обыденных» и «правильных» представлений о «душе как отдельном начале» безошибочно напоминает дифференциации Кундакунды, который также постоянно противопоставлял принятым представлениям о душеживе истинные определения ее характеристик (см. Глава 3, § 2).

И это вполне закономерно, поскольку если уже с кем-то и можно было солидаризироваться в разведении принятых и истинных взглядов на душу, так это, конечно, с джайнами, у которых она была основной категорией философии²⁶⁹, но никак не с буддистами, которые отрицали ее как таковую. Во-вторых, противопоставление «обыденной истины» и «истинной истины» является для Шанкары не чем-то уже вполне самодостаточным, что мы имели в случае с Гаудападой, но скорее инструментом для построения более объемных и теоретически «провоцирующих» конструкций. Это представляется очевидным по крайней мере в двух случаях: в связи с обсуждением возможности «игрового» создания мира Божеством и в связи с рассмотрением бытийного соотношения следствия и причины. Дело в том, что «неистинная истина» у Шанкары также в свою очередь неоднородна. В случае с *Deus ludens* она занимает промежуточное положение: между безусловно ложным атеистическим представлением, что Божество может что-то делать лишь из какого-то «мотива», и абсолютно истинным видением того, что и понятие игры может быть применимо к нему лишь сообразуясь с «обыденными понятиями». То же самое и в случае с концепцией причинности, когда взгляд, согласно которому такие вещи, как следствие и причина, едины, является истинным в сопоставлении со взглядом, по которому они онтологически различны, но не будет истинным с «высшей точки зрения», по которой такой вещи как следствие (мир) отдельно от ее причины (Брахман) вообще не существует.

Эта срединная точка в **градуировании уровней истины** имеет прецеденты в истории индийской интеллектуальной культуры²⁷⁰, однако для нас она важна своими онтологическими последствиями. Основное из них следует видеть в том, что здесь освобождалось пространство и для **градуирования уровней реальности**, «формально» то же, но «материально» иное, чем то, которое мы знаем из памятников буддийского идеализма. «Обыденная правильная истина» открывала возможности для соответствующих ей онтологических референций, которые также могли бы иметь «срединный» онтологический статус в сравнении с референциями прямых заблуждений и конечной истины, которые от буддистских отличались.

§ 3. Шанкара: стратификации реальности

На границах стратификации истины и реальности располагается дифференциация уровней самого «видения», которое обнаруживается в одном из пассажей уже цитированного комментария Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде» (III.4.2). Шанкара различает два типа «видения» (*dr̥ṣṭi*) – обычное (*laukika*) и высшее (*pāramārthika*). Обычное включает деятельность внутреннего инструментария (*антахкарана*)²⁷¹ и органа зрения в перцептивном акте, который имеет начало и конец, следовательно, является ограниченным. Высшее же видение соответствует самой природе Атмана как «зрителя» (*драштри*) и не имеет начала и конца. Обычное видение демонстрирует цвета и т.д. в качестве своего содержания, и хотя оно само является отражением высшего видения («видения видящего»), последнее не является содержанием «видения» обычного. Именно потому риши Яджнявалкья и сказал своей разумной жене Майтреи, что она не может «видеть видящего видение» (IV.3.23)²⁷².

Имплицитные указания на сравнительное «количество реальности» вещей выявляются в тех случаях, когда в «Брахмасутра-бхашье» говорится о Брахмане как о высшей реальности. Например, когда указывается, что Брахман не может быть «затронут» нечистыми переживаниями «практиканта» (будь то переживания радости или страдания) – как небо не может быть затронуто грязью, и Брахман характеризуется в этом случае как *paramārthagūṛa*, т.е. как то, что имеет наивысшую природу (I.2.8). В другом пассаже Брахман, в связи с истолкованием «Чхандогья-упанишады» VII.15–16, также характеризуется как *paramārthagūṛa*, что приравнивается к характеристике *satya*, «истина» (I.3.8). Еще в одном пассаже высшим (*pāramārthika*) – подразумевается разрядом действительности – названо само тождество Атмана и Брахмана, осознание которого «наступает» после устранения иллюзорности представления о множественности душ (II.3.50).

От этих имплицитных указаний на «сравнительные количества реальности» отличны более или менее эксплицированные. Первое из них выявляется при стратификации уровней онтологического содержания одного из базовых понятий – понятия вечности.

В «Брахмасутра-бхашье» (I.1.4), в полемике с мимансаками, которые, в его истолковании, допускают возможность «выработать» освобождение Атмана трудами обрядового благочестия, Шанкара различает две трактовки понятия вечности. Одна из них следует из философии натуралистов и вайшешиков, у которых материальные первоначала мира (земля, вода, ветер, огонь), будучи вечными, тем не менее находятся в состоянии постоянных модификаций, благодаря чему и оказывается возможным бесконечное многообразие вещей. «Изменяемая вечность» приписывается и санкхьяиками своим трем гунам – ноуменальным, предельным началам сущего, «равновесие» которых и составляет первоматерию мира Пракрити (в периоды «космической ночи»), но которые находятся в состоянии постоянных трансформаций (в периоды «космического дня»). От этой вечности-в-изменениях Шанкара отличает бестелесность (полное развоплощение) как реализацию освобождения Атмана от заблуждений и, как следствие этого, от перевоплощений и страданий. Вечность этого порядка является вечностью-без-изменений, что составляет высший уровень вечности, и эта вечность не может быть, вопреки заблуждениям мимансаков, ничем «произведена», ибо все произведенное является результатом действий, а потому и преходящим. Для обозначения этого высшего уровня вечности бестелесности-освобождения Шанкара использует древний и почтенный эпитет «совершенно неизменное» (буквально «стоящее на вершине» – *kūṭastha*), означающий то, что является в то же время везде-сущим (подобно небу), неизменным и бес-частным²⁷³. То, что Шанкара апеллирует в своем дискурсе в связи с вечностью-без-изменений к духовному опыту тех, кто действительно знают, что такое «освобождение», иными словами, к опыту «продвинутых сознаний», а не к объективному категориальному анализу (как то делали вайшешики, выстраивая свои иерархии сущего), безусловно свидетельствует о том, что данная двухуровневая стратификация онтологического содержания вечности относится к онтологии реальности, а не к онтологии бытия (см. Глава 1, § 1).

В «Брахмасутра-бхашье» Шанкара стратифицирует и уровни существования или, если трактовать соответствующий термин буквально, «природы» (*svagūṇa*) души (I.3.9). Первый, низший уровень ее составляет «душевное» существование (*jaiva*), которое яв-

ляется иллюзорным и соответствует тому, что индивид по неведению («санкционируемому» всемирным Неведением) отождествляет себя с телом, чувствами-индриями, умом-манасом и интеллектом-буддхи. Данный уровень существования души и есть это *ложное самоотождествление*. У нас не было бы никакой стратификации, если бы адвайтист считал, что оно – ничто. Он, однако, так не считает, указывая на то, что «душевность» в качестве указанного самоотождествления есть низший уровень существования и даже «природы» души, который может быть сопоставлен с высшим, который и назван «суперлативным» (*pāramārthika*), следовательно, превосходящим всякую иную, меньшую «степень» или, по-другому, «количество» реальности природы души. Таковым оказывается *растождествление* себя с привходящими факторами существования, которые как бы пачкают чистое, истинное существование души, в коем она есть чистый «субъект» (буквально «созерцатель» – *dṛk*), снова характеризуемый как «стоящий на вершине» (*kūṭastha*) и вечный, т.е. неизменный в абсолютном смысле (см. выше), не подлежащий никакой «объективации», и на этом, истинном, уровне своего существования душа идентична Брахману. О том, что здесь мы имеем дело уже с «образцовым экземпляром» трансцендентальной онтологии, свидетельствует то, что различие уровней существования души устанавливается эксплицитно только «опытным путем»: ложное самоотождествление устраняется через пробуждение души словом Упанишад (именно это назначение сакральных текстов мимансаки, согласно Шанкаре, полностью проглядели), в результате чего она «пробуждается в истину» своего правильного самоотождествления. Эта «реализация истины» наступает, «когда [человек], которому [тексты] Шрути помогают отстранить себя от совокупности тела, индрий, ума и интеллекта, пробуждается [ими к осознанию]: «Ты – не совокупность тела, индрий, ума и интеллекта. Ты не перевоплощаешься. И что же тогда? Истинное, которое есть Атман, чья природа лишь в сознании [сказанного] «Ты еси То»» (см. Śaṅkara, 1934. P. 358).

Третий, и самый значительный, пассаж «Брахмасутра-бхашьи», в котором имеются указания на стратификацию реальности, посвящен той же теме, с которой работал и Гаудапада – сопоставлением действительности объектов сознания в бодрствовании и во сне. Аргументы в пользу иллюзорности объектов сновидений так-

же в значительной мере заимствованы Шанкарой у «первого адвайтиста» (см. § 1). Однако разработка этой темы у Шанкары существенно отличается от предложенной «учителем его учителя». Основное различие состоит в том, что Гаудапада ставит акцент на сходстве бодрствования и сновидений, в то время как Шанкара – на их различии. Именно поэтому то рассуждение, которое у Гаудапады приписывалось оппоненту веданты, у Шанкары выражает именно ведантийскую позицию, а та, которую отстаивал Гаудапада, соответствует у него рассуждению оппонента веданты. Другое отличие в том, что сама проблема сопоставления опыта во сне и наяву у Шанкары уже прямо эксплицируется. Он предваряет ее обсуждение словами: «При этом выражается сомнение: может ли быть во сне созидание в подлинном смысле (*pāramārthikī sṛṣṭi*), как и в бодрствовании, или оно будет иллюзорным (*māyā*)?». Здесь и развертывается длительный и весьма содержательный диалог адвайтиста с виртуальным оппонентом (III.2.1–4).

Оппонент. И в состоянии сна со сновидениями, которое называется «промежуточным» (подразумевается его «промежуточность» между бодрствованием и глубоким сном – без сновидений), созидание сознания будет реальным (используется тот же термин, которым пользовался и Гаудапада – *tathyārūpa*). При этом можно сослаться на отдельные отрывки из Упанишад, связывая их друг с другом, например, соотнося пассажи «Тогда созидает колесницы, упряжных животных и дороги» и «Ведь он – создатель» (Брихадараньяка-уп. 4.3.10).

Шанкара. Созидание во сне не только иллюзорно, но даже не имеет и «запаха действительности». Хотя он также апеллирует к текстам Упанишад, основные его аргументы – логические. «Созидание во сне» иллюзорно потому, что оно не соответствует действительности в аспектах пространственном, временном и причинном и – довод совершенно иного рода, чем три предыдущие – «устраняется последующим восприятием». Несоответствие пространственное следует из того, что для колесниц и прочих вообразяемых во сне объектов нет элементарного места в ограниченных пределах человеческого тела.

Оппонент. Объекты сновидений могут располагаться и за границами тела: здесь можно сослаться на речения Упанишад.

Шанкара. Спящий не может в мгновение реально переместиться в отдаленное место (что иногда и происходит якобы в сновидении) и вернуться обратно. Если бы сообщение человека после сна, что он лег в стране кауравов, а проснулся в стране панчалов, было истинным, то соседи не смогли бы обнаружить его на прежнем ложе. Пространственная неадекватность сновидений обнаруживается и в том, что те самые страны, которые он видит во сне, весьма значительно отличаются от тех же стран в действительности, а временная в том, что спящему ночью мнится, будто на дворе день, и в том, что в течение сна, который может длиться мгновение, «проносятся» события, для которых требуется много лет. Причинная же неадекватность сновидений состоит в том, что для того, чтобы сны были реальными, попросту «не хватает самих причин» – или соответствующих органов познания (органы чувств во сне «отдыхают») или материала (откуда спящий достанет дров для своих колесниц?!). Что же касается устранимости сновидений последующим восприятием, то мы не только знаем, что колесницы, видимые во сне, тут же ликвидируются с пробуждением, но замечаем, что и в течение самого сна видимые объекты являются «неустойчивыми»: то, что видится колесницей, уже в следующий момент предстает человеком, который, в свою очередь, «превращается» в дерево. А потому правильно указывалось в той же упанишаде, что «там нет ни колесниц, ни упряжных животных, ни дорог» (Брихадараньяка-уп. 4.3.10).

Если бы рассуждение адвайтиста завершилось этим, оно позволило бы нам сделать лишь тот вывод, что в адвайте произошел полный отказ от буддийского иллюзионизма в пользу добротного наивного реализма, который допускает только два измерения: недействительность грез и действительность повседневного опыта. Однако Шанкара не дает нам для этого оснований, так как после вопроса оппонента, не означает ли вышесказанное только то, что во сне нет и «запаха действительности», он, в известном противоречии со своей начальной формулировкой, что такого «запаха» у сновидений нет (см. выше), отказывается ответить на поставленный вопрос однозначно положительно.

Сон – это не просто «пробел», но и нечто положительное, а именно предзнаменование будущего – благоприятного или неблагоприятного. Ведь когда кто-то видит во сне черного человека с

черными зубами, то всеми считается, что жить ему осталось уже недолго; когда взбираются на слона, то это хороший признак, а когда на осла – плохой. А кроме того (и это существенно для нас важно) считается, продолжает Шанкара, что сны, которые обуславливаются действием мантр, божеств или некоторых специальных снадобий, содержат в себе по крайней мере «запах реальности» (*satyārthagandha*). Но он тут же спешит оговориться, что и это следует понимать правильно: реальны не сами сновидения, типа видения какой-то женщины и т.п. (они ведь устраняются при пробуждении), но то, что ими предзнаменовывается. Потому позицию Шанкары можно было бы сформулировать правильнее всего таким образом, что сны суть только *иллюзия по своей «материи»*, но содержат в себе *реальность на уровне «функциональном»*.

Однако что-то надо делать с речениями Упанишад, иные из которых, например, «Ведь он – созидатель» (Брихадраньяка-уп. 4.3.9), распространяют деятельность Атмана и на объекты сновидений. Шанкара предлагает считать, что на сон данное выражение распространяется в фигуральном смысле. Подобно тому, как выражение «Плуг тащит волов» следует понимать не буквально (так как скорее волы тащат плуг), но функционально (волы впрягаются для тех целей, ради которых используется плуг), так и здесь спящий создает колесницы и т.п. лишь в условном смысле. В каком же все-таки? В том, что душа в прошлом совершала те добрые или злые деяния, которые обуславливают чувства радости и страха, сопровождающие сновидения. Сновидения имеют и то значение, что они наглядно демонстрируют «самосветящуюся сущность Атмана» как субъекта познания, которая «затемняется» в состоянии бодрствования действием органов чувств; последние же можно принять ошибочно за причину появления тех или иных восприятий. Другие же речения Упанишад, типа «Тот, который бодрствует в спящих» (Катха-уп. VII.8) позволяют считать, что единое Сознание действует и во сне, будучи «владыкой» всего и «надзирателем» всех состояний сознания.

То, что Атман является «созидателем» и во сне, не противоречит тому, что обосновывалось выше – тому, что само созидание во сне не является реальным в той же степени, в какой созидание неба и т.д. в начале каждого мирового периода. Однако и созидание неба также не содержит в себе, во выражению Шанкары, «безгранич-

ной реальности», ибо все мирозидание в конечном счете иллюзорно. Различие между мирозиданием и созиданием сновидений заключается в том, что если первое остается относительно устойчивым, то второе устраняется после каждого пробуждения. Первое, однако, является именно относительно устойчивым – оно остается таковым до ведения того, что Атман есть Брахман [Śaṅkara, 1934. P. 939–947].

В результате мы имеем дело с достаточно ясно **прочерченной трехуровневой стратификацией реальности**, которую уже можно не реконструировать из двух двухуровневых, что имело место и в случае с Гаудападой. В нижнем блоке этой вертикали располагается минимальная реальность деятельности сознания во сне и его объектов: они отличны от ничто потому, что деятельность сознания безначального субъекта не допускает «промежутков» и потому, что имеют связь, хотя и опосредованную, с событиями эмпирической жизни, но для того, чтобы быть полноценным *нечто*, им не хватает пространственной, временной и причинностной адекватности. На среднем уровне – обычный опыт сознания в бодрствовании с соответствующими ему обычными эмпирическими объектами, которые являются адекватными в пространственном, временном и причинностном аспектах. То, чего им не хватает для того, чтобы соответствовать высшей реальности – это отсутствие принципиальной «неустранимости» более высоким уровнем сознания. Наконец, на высшем уровне реальности располагается ведение того, что Атман есть Брахман – более высокого уровня сознания, на котором данное могло бы быть «снято», уже нет. Этот уровень опыта и соответствует «максимальной реальности», превышающей «по количеству» все остальные.

Никак не меньший интерес представляет диалог Шанкары с воображаемым совопросником в одном из разделов «Чхандогьяпашиад-бхашьи», где обсуждается проблема, из чего состоят вещи, находящиеся в мире Брахмы, в связи с которыми обе стороны согласны в том, что они суть «порождения желаний». Вопрошающий ставит дилемму: следует ли считать их – а это небесные океаны, моря, озера, пруды, деревья, города, золотые храмы и т.д. – подобными по своей материальности объектам нашего, земного опыта, либо лишь ментальными идеями. Положение не из легких, так как при допущении их материальности становится непонятным как они,

будучи (не забудем об этом) «порождениями желаний», могут уместиться в «пространстве сердца», и к тому же мы тогда вступим в конфликт с Пуранами, которые называют их состоящими из ума, а при допущении их чистой ментальности мы снова вступаем в конфликт с Пуранами, которые, наряду с прочим, утверждают, что все эти вещи «возвращаются» в Брахмана как имеющие материальную форму.

Шанкара разрешает дилемму первым способом: допущение их материальности противоречит самой возможности для них «возвращения» в Брахмана. А потому их следует считать ментальными – примерно тем же, что и формы мужчин или женщин, которые мы видим во сне.

Вопрошающего это решение не устраивает: объекты подобных сновидений ложны, нереальны (*anṛta*), а эти объекты в мире Брахмана должны считаться реальными (*satya*) исходя из свидетельств уже даже не Пуран, но текстов Шрути (чей авторитет значительно выше).

Здесь Шанкара делает замечание первостатейной важности: «Это неверно, вследствие наличия существования (*sattva*) [и] у вообразаемых идей». И подтверждает это тем, что указанные формы мужчин и женщин действительно видятся нами во сне.

Вопрошающий-реалист предлагает считать, что видимое во сне имеет лишь форму «следов» воспринимаемого в бодрствовании и само как нечто новое в сравнении с последним восприниматься не может.

Шанкара замечает, что это лишь часть истины и притом не самая большая. Ведь объекты, воспринимаемые в бодрствовании, тоже лишь ментальные идеи, так как они суть лишь отражения Сущего и в Шрути говорится о том, как уже выяснилось, что все «регионы» (в т.ч. и мир Брахмы), «укоренены в желаниях». А потому ментальные объекты и внешние связываются отношениями не односторонней причинно-следственной связи, но взаимной, подобно той, которая наличествует у зерна и ростка. В итоге, если и внешние объекты суть ментальные и ментальные суть внешние, то нельзя утверждать их нереальность в отношении к самим себе.

И тут вопрошающий приводит довод, который сам же Шанкара использовал в своем *opus magnum*: объекты сновидений рассеиваются при пробуждении и таким образом становятся нереальными (*anṛtābhavanti*).

Шанкара с этим согласен, но предлагает рассуждать более квалифицированно. Их нереальность правомерно утверждать лишь в отношении к опыту бодрствования, но не в отношении к ним самим. Симметричным образом и объекты бодрствования можно считать нереальными – опять-таки в отношении к опыту сновидений, а не к ним самим. Иными словами, и те и другие объекты реальны «на своей территории» и нереальны на чужой. От них следует отличать то, что нереально во всех случаях, но эта нереальность имеет особую форму (*viśeṣākāra*), коренится не в каком-либо опыте, но только в особенностях словоупотребления и обуславливает ложные идеи (*mithyāpratyaya*) у тех, кто ее принимает. В отличие от них реальны (*satya*) три цвета (белый, красный, черный – в упанишаде символически нагруженные²⁷⁴), но они нереальны сами по себе, а реальны в Сущем (буквально «в форме того, что только сущее»). Так до истинного постижения Сущего все реально в отношении своих объектов (или, по-другому, «в своей сфере»), подобно сновидениям. А потому считать объекты в мире Брахмы реальными, но не материальными нам ничто не мешает (VIII.5.4).

В итоге мы можем и здесь реконструировать все ту же трехуровневую стратификацию реальности, которая прорисована, как кажется, более четкими мазками, чем в «Брахмасутра-бхашье». Шанкара различает 1) безусловную реальность Сущего, которое есть Брахман, 2) относительную реальность объектов бодрствования и сновидений, а также таких объектов, как три сакральных цвета, относительность реальности которых отличается по своему модусу от относительности реальности указанных объектов, и 3) безусловную нереальность идей, которые обязаны своим происхождением некорректностям словообразования. Следует отметить, что в трактовке соотношения реальности эмпирических объектов и сновидений Шанкара здесь в определенной мере возвращается к их трактовке у Гаудапады (см. выше), подчеркивая их определенную «онтологическую равноправность», тогда как в своем основном труде он акцентировал признаки их неравенства, перечисляя «онтологические преимущества» первых в сравнении со вторыми. В итоге стратификация реальности у Шанкары – это иерархизация трех уровней опыта, один из которых является эмпирически иллюзорным (но не «меоническим»), второй – эмпирически адекватным, третий – неэмпирически истинным, в основу которой заложен единый принцип – возможности «снятия» дальнейшим опытом.

Подчеркивая, что речь идет об **уровнях опыта**, а не **сознания**, мы настаиваем на том, что, имея бесспорные типологические, а также и генетические связи с трехуровневой виджнянавадинской стратификацией, шанкаровская все же никак не сводится (вопреки мнению О.Штрауса, В.Бхаттачарьи и некоторых других индологов) к последней. Различие в том, что его онтология реальности основывается на дифференцировании и стратифицировании субъектно-объектных отношений, которые виджнянавадинами были устранены изначально вместе с любыми экстраментальными объектами, а адвайтистами восстанавливаются, хотя и не в соответствии с «основной догмой»²⁷⁵. Восстанавливаются они, однако, на совершенно новом уровне в сравнении с наивным реализмом – и бесспорно вследствие усвоения виджнянавадинской философии, из которой было заимствовано (при критическом отношении к её попытке избавления от «экстремальности») ее основоположение об активной, конституирующей функции сознания в опыте. «Критический реализм» Шанкары отличается поэтому от «критического иллюзионизма» пропитанного буддизмом Гаудапады, который, как уже отмечалось, придавал значительно меньшее значение различиям опыта в бодрствовании и в сновидении (однако, в отличие от буддистов, в целом уже их не игнорировал).

Эксплицитные дифференциации опыта во сне и в бодрствовании исходя из критериев пространственной, временной и причинностной адекватности относятся к значительным достижениям Шанкары. К не меньшим – реконструированные нами различия «функциональной» и «материальной» реальностей двух первых уровней опыта и его объектов, а также явное различие иллюзорности и недействительности (в первой мы имеем дело не с отсутствием, а с «пониженным содержанием» действительности) в «Брахмасутра-бхашье». В сложном же пассаже «Чхандогьопанишад-бхашьи» обнаруживается утонченная квалификация среднего уровня реальности: в случае с объектами бодрствования и сновидений эта реальность является относительной в том смысле, что соответствующие объекты реальны в своей сфере опыта и нереальны в чужой, а в случае с тремя сакральными цветами имеет место противоположное – они нереальны сами по себе, но реальны в Сущем.

• •

К основным логическим противоречиям следует отнести утверждение отсутствия и «запаха реальности» во сне и следующее за этим «обоняние» тонкоразличимых оттенков этого «запаха» в «Брахмасутра-бхашье», а также явную недоработку концепции в «Чхандогьопанишад-бхашье», где трем сакральным цветам в заключении пассажа приписывается тот же модус относительности их реальности, что и объектам бодрствования и сновидений, хотя при специальном рассмотрении их онтологического статуса выяснилось, что модус тут другой. Очевидно, однако, что в лице Шанкары адвайтисты только еще начали работать с онтологией реальности, лишь слегка почувствовав, пользуясь все той же их метафорой, ее «запах».

ГЛАВА 6. ШКОЛА АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

Если для понимания стратификаций уровней реальности у основателей адвайта-веданты было значимо рассмотрение координации этой онтологической модели с гносеологической – стратификацией уровней истины, – то для первых поколений адвайтистов после Шанкары вторая представляла собой уже само собой разумеющуюся презумпцию философствования, естественно усвоенную «организмом» недуалистической веданты. Основной контекст интересующей нас онтологической стратификационной модели, позволяющий понять ее место в философии адвайты, закономерно смещается в онтологическую же плоскость. И оказывается «контекстом отталкивания». Им становится прямо противоречащая стратификации «антистратификационная» парадигма, естественно следующая из самой монистической доктрины *адвайты*, которая, как мы знаем, по самому своему названию исходила из существования «[одного] без [чего-либо] другого». Каким образом стратификационные опыты адвайтистов вписывались в доктрину Брахмана как единственной реальности, нам и предстоит рассмотреть в каждом отдельном случае.

Эти «отдельные случаи» складываются из соответствующих пассажей текстов, которые целесообразно делить на авторские и анонимные. Анонимными мы предпочитаем считать те, которые традиционно приписываются Шанкаре, но не с большими, вероятно, основаниями, чем сотни махаянистских текстов приписывались Нагарджуне. Правда, мы не располагаем и однозначными

доказательствами невозможности их атрибуции основателю адвайты, но пока индология еще не отказалась следовать филологическим критериям авторства Шанкары, разработанным П.Хакером и С.Майедой (см. Глава 5, § 2), мы также не будем эти критерии игнорировать.

Однако, на наш взгляд, помимо рассмотренных филологических критериев «тестирования» шанкаровских произведений на аутентичность, могут быть еще и другие. В конце концов главным мотивом самого этого «тестирования» была презумпция, согласно которой один философ, даже выдающийся, да еще и проживший, по единогласному свидетельству традиции, совсем немного, вряд ли мог написать десятки текстов, которые ему приписываются. Презумпция в принципе верная, но не обладающая априорными признаками неопровержимости. Ведь если Шанкара мог написать объемнейшую «Брахмасутра-бхашью» и немногим меньше комментарии к «Брихадараньяка-» или «Чхандогья-упанишаде», а также весьма солидные «Тысячи наставлений», не говоря уже о других комментариях, которые за ним признаются, так ли уж трудно было ему написать и значительно меньше по объему версифицированные-популярные изложения адвайты, «недуалистические гимны» или комментарии еще к другим Упанишадам, например, к «Шветашватаре»? Не следует ли нам для «тестирования» задаться и другим вопросом, не менее может быть важным, чем частотность основных терминов в его сочинениях (которая вообще-то может и меняться от произведения к произведению) – было ли для основателя школы целесообразным брать весь этот «литературный груз» на собственные плечи, лишив возможности учеников продолжить его дело?

Хотя сомнения П.Хакера в связи с тем, что Шанкара сам основал всю разветвленную систему, «сеть» монастырей по всей Индии по четырем основным странам света и стольким же промежуточным, представляются вполне рациональными (особенно учитывая внутреннюю неорганизованность индуизма в сравнении с буддизмом и джайнизмом), нет причин отрицать возможность установления им хотя бы нескольких монастырских общин-матхов (см. Глава 5, § 2). А если это так, то более, чем естественно предположить, что он поставил их «предстоятелями» своих наиболее

надежных учеников. Последние же не могли не дать ходначальному «школостроительству» адвайта-веданты, которое предполагало создание того главного, что являлось признаком философской школы и на Западе, и на Востоке – *иерархии школьных текстов*.

То, что история античных философских школ, прежде всего Академии, как *институтов* генерации и трансляции философского знания, исследована достаточно основательно, является фактом, который может быть предъявлен каждому интересующемуся вопросом²⁷⁶. То, что история индийских школ изучена в этом аспекте неизмеримо скуднее, также лежит на поверхности, и в одной публикуемой нами в настоящее время монографии делается попытка хотя бы частично заполнить эта лакуну²⁷⁷. Однако иерархия создаваемых школой текстов, которая является реализацией ее многообразных потребностей – прежде всего в создании *комментариев* к базовым текстам ее основателя-«схоларха», в обеспечении последователей *учебными пособиями*, в *полемике со всеми* прочими школами (в Индии же философская деятельность с самого начала была полемической *par excellence*²⁷⁸), в написании собственно исследовательских *трактатов* – с неизменностью, хотя и в разной степени «обеспеченности», воспроизводится в истории любой индийской школы²⁷⁹.

Адвайта-веданта начала осваивать эту инфраструктуру текстов уже при Шанкаре, о чем свидетельствуют «правдоподобные легенды» о том, как он поручал отдельным своим ученикам комментировать (частично) его основные сочинения. Нет сомнения и в том, что ученики его учеников стали постепенно осваивать и остальные из выделенных нами основных жанров школьной литературы. Определенную остроту ситуации в ранней адвайте составляло то обстоятельство, что среди обращенных Шанкарой в свою философию лиц оказалось и такое, которое ощутило в себе потребность померяться силой с самим схолархом. Этот «адвайтистский Аристотель» не подвергал «адвайтистского Платона» прямой критике (в индийских школах это было не принято²⁸⁰), но, по мнению самых авторитетных историков ранней адвайты, создал все же в ней ситуацию *pro* и *contra* на несколько по крайней мере столетий.

§ 1. Мандана Мишра

В лице этого философа, автора первого прозаического трактата в истории адвайта-веданты, мы имеем дело с ее выдающимся теоретиком, поднявшим обсуждение всего спектра ее проблем, в их числе онтологических, на качественно новый уровень. Новизна и оригинальность его решений наиболее сложных для недуалистической веданты проблем позволила некоторым, притом перво-разрядным, исследователям истории ранней адвайты, видеть в нем успешного соперника Шанкары, чей «духовный монизм» на два-три века пользовался в школе большим авторитетом, чем даже шанкаровский (П.Хакер²⁸¹) или по крайней мере создателя особой версии адвайтистского учения, альтернативной шанкаровской (А.Трэшер²⁸²). Тем не менее с идентичностью Мандана Мишры (Maṇḍana Mīśra) и датировкой его творчества связаны значительные проблемы, и дискуссии по ним не завершились до настоящего времени. Причины неустойчивости позиций историков адвайты связаны с двумя в основном факторами: наличием некоторых свидетельств о Мандане в адвайтистской «агиографической» литературе, которые надо либо принять, либо отвергнуть, и нерешенностью вопроса о соотношении его и шанкаровских приоритетов в ранней адвайте, которая влияет и на датировку Манданы.

Как бы ни относиться к описанию взаимоотношений Манданы и Шанкары, нет никаких возможностей сомневаться в том, что первоначально Мандана был мимансаком, а впоследствии либо стал «по совместительству» и ведантистом (примеры подобного «совместительства» в истории индийской философии многочисленны и кульминируют в лице Вачаспати Мишры, писавшего в традициях всех шести брахманитских даршан за исключением вайшешики²⁸³), либо стал ведантистом, перестав быть мимансаком. Из пяти его произведений три мимансаковские: «Бхаванавивека» («Различения в активности сознания»), «Мимансанукраманика» («Индекс [предметов] мимансы») и «Вибхармавивека» («Различения в проблеме ошибки»). Два другие составляют трактат по философии языка в традиции грамматиста Бхартрихари «Спхотасиддхи» («Установление [доктрины] спхоты») и интересующий нас адвайтистский трактат «Брахмасиддхи» («Установление [характеристик] Брахмана»). По преданиям Мандана был учеником своего шурина,

крупнейшего мимансака Кумарила Бхатты²⁸⁴, и не случайно, что диалог Шанкары с Манданой следует в биографиях Шанкары сразу за диспутом последнего с Кумарилой (см. Глава 5, § 2).

Немецкий индолог Л.Шмитхаузен при определении датировки деятельности Манданы также руководствуется хронологией мимансы, но высказывается по этому вопросу весьма осторожно. При этой датировке предлагается учитывать, что в «Бхрамавивеке» Мандана называет Кумарилу (чье основное произведение «Брихаттика» Шмитхаузен датирует 630–640 гг.) «старцем», и то, что Умбека опровергается у буддийского философа Камалашилы (его сочинение – комментарий к «Таттвасанграхе» Шантаракшиты – датируется 760–780 гг.)²⁸⁵. Из этого следует, что датировка указанного произведения Манданы началом VIII в. оказывается неизбежной.

А.Трэшер считает сообщение о родственных связях Манданы с Кумарилой недостоверным и пытается определить его датировку исходя из более надежных критериев – цитат из других философов. Поскольку Мандана цитирует и буддиста Дхармакирти (по датировке Э.Фрауваальнера жил приблизительно в 600–660 гг.) и мимансака Прабхакару, а мимимасак Умбека откомментировал его «Бхаванавивеку» (где-то в промежутке 760–790 гг.), датировка жизни Манданы около 660–720 гг. представляется ему наиболее реалистической. Мандана был старшим современником Шанкары, но вряд ли писал в рамках адвайты раньше него, ибо в противном случае вклад Шанкары в ее наследие оказывается лишь символическим (в основных философских позициях они совпадают), что маловероятно²⁸⁶.

Обстоятельство, которое разделило «манданаведов» окончательно, связано со свидетельством биографии Шанкары у Мадхавы в «Шанкарадигвиджае» (гл. 7) о том, что когда Мандана-мимансак был «обращен» Шанкарой в ведантйское учение после победы в диспуте (вспомним, что Шанкаре пришлось по этой легенде доказывать жене Манданы свои познания в «науке страсти нежной», набрав опыт в теле царя Амару – Глава 5, § 2), он стал называться Сурешвара или, по-другому, Вишварупа²⁸⁷, и стал комментировать шанкаровские произведения под этим именем. Это означает, что принятие идентичности Мандана=Сурешвара обязывает индологов приписать Мандане все сочинения Сурешвары

или Сурешваре произведения Манданы и считать историю ранней адвайты только «школой Шанкары», игнорируя более сложные взаимоотношения в среде адвайтистов.

Д.Ч.Бхаттачарья (вначале) и Б.Р.Гупта приняли эту идентификацию и даже предложили новые, допустив отождествление Манданы с поэтом Бхавабхути²⁸⁸ и мимансаком Умбакой (вопреки достоверной информации о том, что последний комментировал первого). Одним из первых против этой идентификации выступил крупный историк индийской философии М.Хириянна (1923), обративший внимание на три значительных пункта расхождения Манданы и Сурешвары: относительно «локуса» и «объекта» Авидьи, статуса «отрицательных положений» в онтологии адвайты, соотносительного значения медитации и усвоения «великих речений» Упанишад в «реализации» Брахмана²⁸⁹. Его поддержали тот же Д.Ч.Бхаттачарья (1931)²⁹⁰, издатель «Брахмасиддхи» С.Куппусвами Шастри, великий знаток дхармической литературы П.Кане²⁹¹. Наиболее обстоятельное дезавуирование тезиса Мандана=Сурешвара предпринял Куппусвами Шастри в фундаментальной вступительной статье к своему критическому (единственному в этом роде до настоящего времени) изданию «Брахмасиддхи» в 1937 г. Подробно продокументировав три «пункта», намеченные Хириянной, он, привлекая тексты ранней и поздней адвайты, мимансы, ньяи и двайта-веданты Мадхвы, расширил их до одиннадцати, выразив надежду, что «сделал возможным собрать здесь данные превосходящей кумулятивной силы, вполне достаточные для того, чтобы убить общее верование в тождество Манданы-Сурешвары и представить их двумя различными индивидами, придерживавшимися разительно расходящихся взглядов в границах адвайтизма»²⁹². Основные из этих «данных»: доказательства того, что тексты Сурешвары содержат не только расхождения с доктринами Манданы, но и полемику с ними или с теми позициями, которые последний разделяет (прежде всего мандановская концепция иллюзорного восприятия, различение Манданой двух видов Авидьи, идея Манданы относительно лишь опосредованного значения усвоения «великих речений» Упанишад для «реализации» единства души и Брахмана, мандановская версия взаимодополнительности ведантского знания и обрядового действия для достижения указанной «реализации»), критика у Манданы шанкаровской концепции *джи-*

ванмукти²⁹³), а также совершенно несходное отношение к Шанкаре (для вполне «самодостаточного» Манданы Шанкара – лишь соперник среди учителей адвайты, для Сурешвары – «богоподобный учитель») и признаки различия двух философов у поздних адвайтистов²⁹⁴. Однако не менее, вероятно, крупный знаток ведантской литературы Р. Баласубрамалья (1962), признавая, что между учениями Манданы и Сурешвары имеются расхождения, не счел их достаточными для решительного отказа от идентичности соответствующих лиц. Исследователь привел примеры стилистической близости отдельных пассажей их текстов и выдвинул гипотезу, по которой вначале Мандана, возможно, написал свой текст в русле нешанкаровской адвайты, но затем, после «обращения», написал адвайтистские сочинения, которые и дошли до нас под именем Сурешвары²⁹⁵.

П. Хакер никогда не допускал уравнения Мандана=Сурешвара, четко различая доктрины двух философов, но его позиция в соотносительной датировке творчества Манданы и Шанкары не отличается ясностью. В статье «Идея личности в мышлении ведантских философов» (1963) его можно понять таким образом, что Мандана с Гаудападой для него – ранние ведантисты, которые предшествовали Шанкаре и его последователям, в частности в том, что пытались объяснить происхождение иллюзорной множественности явлений из Единого с помощью виджнянавадинской доктрины «только сознания», трактуя эту множественность как «саморазвитие» субъекта (позднее объяснение было найдено в идее развития объективной иллюзии – *виварта*)²⁹⁶. В статье же «Об истории и оценке индуизма: критика некоторых распространенных взглядов» (1964) он принял за идентичные цитаты Манданы из «Брахмасутрабхашьи», обнаруженные С.Куппусвами Шастри, следовательно, не сомневался в том, что Мандана писал после Шанкары²⁹⁷, равно как и в статье «Бытие и дух в веданте» (1969) он называет Мандану младшим соперником Шанкары²⁹⁸. Предлагаемая им датировка «Брахмасиддхи» – ок. 700 г.²⁹⁹.

Неоднократно акцентируя соперничество «кланов» Шанкары и Манданы в ранней адвайте, Хакер в статье «Отношения ранних адвайтистов к вишнуизму» (1965) связывает это противостояние в адвайте не с доктринальными расхождениями (они, по его мнению, были незначительны), но с социокультурными. В одном из завер-

шающих пассажиров «Брахмасиддхи» состояние «освобождение» называется парамашивабхав («состояние высшего Шивы»), что позволяет видеть в авторе шиваита (точнее, того, кто происходил из шиваитского круга), а при утверждении Хакером вишнуитской «конфессиональности» Шанкары (см. Глава 5, § 2) эти различия могли стать решающими и для самих философов и для последовавшей истории адвайта-веданты, при совершенной незначительности их собственно философских различий³⁰⁰. Однако в другой работе немецкий индолог акцентирует различие в самом стиле философского мышления: в отличие от Шанкары Мандана склонялся к «радикальному онтологизму», предлагая нечто вроде онтологического доказательства существования Брахмана через сами факты восприятия вещей, которое для Шанкары особого значения не имело. А именно, согласно Мандане, в каждом акте восприятия мы обнаруживаем прежде всего, что нечто есть или, по-другому, бытие как таковое, а оно-то и есть Брахман, тогда как Шанкара видел главное обоснование существования Брахмана в сущностном единстве всех познавательных актов³⁰¹. Противостояние в адвайте «линии Шанкары» и «линии Манданы» продолжалось до эпохи Вачаспати Мишры (Хакер датирует его деятельность X в.), который их «гармонизировал», а заодно и адвайтистскую школу в целом³⁰².

Не решаясь, не будучи «манданаведом», выносить окончательный вердикт по изложенным дискуссиям, мы все же считаем возможным принять некоторые из предложенных решений и усомниться в других. Мандана мог быть старшим современником Шанкары «физически», но в адвайту он пришел, вероятнее всего, после него и под его влиянием. В качестве адвайтиста он, безусловно, развил шанкаровскую доктрину, попытавшись ответить на наиболее сложные для нее вопросы – о локализации Незнания, его онтологическом статусе (что для нашего исследования представляет основной интерес) и онтологическом пространстве в этом контексте самого Брахмана. Тонко замеченное и отмеченное Хакером смещение акцентов у Манданы в сторону «радикального онтологизма» в связи с доказательством бытия Брахмана (в сравнении с шанкаровским «гносеологизмом») также подтверждает этот вывод, тогда как предлагаемое им расхождение по религиозным вопросам убедительным не представляется (поскольку основывается на более чем пробле-

матичном вишнуитском происхождении Шанкары и не менее сомнительной идее значимости религиозного фактора в ранней адвайте как такового³⁰³).

Уравнение Мандана=Сурешвара (не говоря уже о Мандана=Бхавабхути=Умбака) представляется мифологическим. Против него свидетельствует прежде всего расхождение двух философов по радикально важному вопросу о «локусе» Авидьи, которым для Манданы является душа, а для Сурешвары – сам Брахман (не случайно направления поздней адвайты размежевывались по линии решения именно данного вопроса). С другой стороны, ведантийским легендам, отражающим типичную для индийского менталитета склонность к мистификациям и релятивизации личностных идентичностей³⁰⁴ и потому без труда отождествлявшим разные исторические персонажи, доверять было бы весьма легкомысленно.

Скорее всего Мандана и Сурешвара занимали различные и взаимодополняющие позиции в школе ранней адвайты: первый позицию относительно свободномыслящего гения, второй – позицию более строгого схоларха, заботившегося о хранении и развитии доктрины Шанкары. Гипотеза же Хакера и особенно Трэшера о том, что Мандана был создателем альтернативной адвайта-веданты, которая с трудом уживалась с шанкаровской, представляется (помимо того, что мы имеем здесь дело с крайностью, «компенсирующей» необоснованное отождествление Манданы и Сурешвары) неподкрепленной фактами. Из того, что утонченный Вачаспати Мишра (творил, скорее всего, все же в IX в.) ориентировался на позицию Манданы (ему приписывается и не дошедший до нас комментарий к «Брахмасиддхи»), следует лишь то, что в адвайте, как и во всякой философской школе без исключения, сохранялось пространство для стилевых и доктринальных расхождений (иначе это была бы уже не философская школа, но нечто совсем иное). А в том, что Мандана Мишра был в адвайте *doctor subtilis*, мы прямо сейчас и убедимся.

«Брахмасиддхи», принадлежащая к целому жанру научно построенных исследовательских трактатов, занимавших в иерархии школьных текстов (см. выше) место отличное от предназначенного для учебных текстов (см. ниже)³⁰⁵, состояла из четырех разделов. Они так и назывались – *кханды*.

Первый, именуемый «Раздел о Брахмане», открывается обсуждением вопроса, являются ли Упанишады источником знания (прамана) о Брахмане, и на этот вопрос, после дискуссии с оппонентами, дается положительный ответ. Ключевым является стих 1.2, в котором перечисляются характеристики Брахмана, коих оказывается семь: блаженство, единственность, бессмертие, нерожденность, сознательность, непреходящность или сакральный слог Ом (*акшара*), а также что он есть не-все (*асарва*) и все (*сарва*). Остальные пассажи этого раздела представляют собой развернутые пояснения к каждой из этих характеристик. В полемике с вайшешиками Мандана остроумно доказывает, что блаженство (*ананда*) не является лишь отсутствием страданий и никак не сводимо к чувственному удовольствию³⁰⁶. Истолковывая же «бессмертие» и «нерожденность» Брахмана, Мандана впервые в истории адвайты тематизирует онтологический статус Неведения (*авидья*) и проблему его «локализации». Авидья принадлежит индивидуальным душам (*джива*), так как не может принадлежать Брахману, который есть «знание» (*видья*) по самой своей природе; при этом здесь нет ошибки порочного круга (Авидья обуславливает дживы, которые, в свою очередь, обуславливают Авидью), так как подобная ошибка была бы актуальна только в связи с такими коррелятами, каждый из которых действителен, но об Авидье этого сказать нельзя (I.11)³⁰⁷. Мандана предлагает и развернутое определение самой природы Авидьи, которая есть познание объекта не таким, каков он есть на самом деле, и наложение на него (*адхьяса*) несуществующей формы (I.20). Философ полемизирует с представителями обеих, крайних с точки зрения адвайты, позиций: и с виджнянавадинами, не признающими за объектами познания никакой экстраментальной реальности, и с теми ведантистами, которые настаивают на полноценной реальности нашего мира множественности и становления. Однако мимансак и по «происхождению», и по «совместительству» Мандана полемизирует и с преобладающим мнением адвайтистов, по которому обрядовые действия практически для достижения высшей цели не нужны: аскеты-странники (*яти*), поставившие себя вне ритуально-социальных связей, могут достичь знания и без совершения жертвоприношений, но не так быстро.

Во второй части, «Разделе о рассуждении», обстоятельно опровергается общее мнение, согласно которому обычный опыт, основывающийся на обычном восприятии, убеждает нас в действительности множественного и многообразного мира. Мандана впервые в истории адвайты предпринимает обоснование того, что различие как таковое (*бхеда*) обладает реальностью: устраняя мнения оппонентов – ведантийских «реалистов» (см. выше), мимансиков и джайнов, – он утверждает, что различие существует лишь эмпирически (*вьявахара*) и является в конечном счете результатом все того же Неведения, природа которого «неопределима» (II.13)³⁰⁸.

Хотя третья часть, «Раздел о предписании», должна была бы по самой заявленной тематике быть посвящена ритуаловедению мимансы, Мандана разворачивает здесь и значительно более умозрительную проблематику. Именно в этом разделе он приводит «онтологическое доказательство» бытия Брахмана (на которое обратил внимание пронизательный П.Хакер – см. выше). Вступая в полемику с мимансаком Прабхакарой, буддистами, отрицающими за Бытием статус высшей универсалии, а также с вайшешиком Прашастападой, согласно которому категории общего, особенного и присущности не могут «быть» в том же смысле, как и первые три – субстанции, атрибуты и движения (см. Глава 2, § 1), – адвайтист настаивает на единстве бытия, которое обеспечивает общепризнанную применимость слова «есть» к неограниченному количеству объектов (III.24). Здесь же поднимаются проблемы лингвофилософии. В противоположность буддийским идеалистам Мандана настаивает на том, что слова связаны с объектами непосредственно, а не только с их мысленными репрезентациями. В полемике же с мимансаками он отвергает их важнейший тезис, в соответствии с которым предложения имеют только прескриптивное значение. Более того, он ставит под вопрос даже то, что само предписание (*нийога*) является объектом слова в повелительном наклонении. Как эпистемолог Мандана поднимает проблему ошибки (которой он, как мы знаем, в качестве мимансака посвятил отдельный трактат) и отстраняет самодоверность знания (*сватахпраманья*), отвергая позицию наяиков, по которой убежденность в истине достигается лишь опосредованным путем (через подтверждение на основании умозаключения). Однако он поднимает и проблемы «практической философии», предлагая, в частности, переинтерпретацию

устойчивого для ведантистов понятия «освобожденный при жизни» (*дживанмукта*) в качестве «человека стабильной мудрости» (*стхитапраджня*)³⁰⁹.

В последнем, и самом кратком, «Разделе о достижении», вновь проблематизируется возможность Упанишад быть источниками знания о Брахмане, равно как и источники знания как таковые. В ответ на мнение оппонента, полагающего, что источники знания сами являются целями человека (*пурушартха*) как содействующие достижению всех целей³¹⁰, он утверждает, что именно потому что Брахман, и только он, является целью человека, Упанишады настаивают на его неотличности от последнего (в знаменитом речении «Ты есть То»). При подлинной реализации этой «неотличности» устраняются все страдания и достигается состояние высшего блага (или «состояние высшего Шивы» – см. выше) [IV.4].

Не удивительно, что такой тонкий диалектик, как Мандана, предпринявший попытку «упорядочить» те проблемы, которые не были с его точки зрения в достаточной мере осмыслены Шанкарой, взялся и за интересующую нас проблему стратификации уровней реальности. А это была для только что начавшей складываться школы проблемой из проблем. Ведь каждый из двух способов сохранить реальность, допускаемую адвайтистами, в виде единственной и «нестратифицированной», создавал для них принципиальные сложности, а попытка их комбинирования вела к серьезным противоречиям в основной доктрине абсолютного монизма.

В самом деле, если реальность Абсолюта оказывается единственной за счет акосмизма, отрицания существования мира как такового, то, с одной стороны, необходимо мириться с отрицанием достоверности всей «естественной установки» человеческого сознания, что весьма неудобно, с другой – солидаризироваться с буддийской мадхьямикой, охотно трактовавшей все вещи эмпирического мира и действия, совершаемые в нем, как чистые фантомы и сновидения. Но эта «другая сторона» была сама по себе чревата сразу тремя по крайней мере неудобствами для адвайтистов. Во-первых, отрицаемым, но неопровержимым альянсом с настиками, противниками Вед; во-вторых, неопровержимым подрывом «онтологических основ» всей брахманистской религиозной практики; в-третьих, чисто философской недостоверностью: сколь бы ни были фантомны с позиций предполагаемой «реализации» Брахмана дан-

ности «естественной установки» сознания и даже сновидений и иллюзорных идей и перцепций, очевидно, что сам факт их существования отрицать невозможно, следовательно уделить им хотя бы низший «домен» в царстве реальности все-таки необходимо. Если же реальность Абсолюта оказывается единственной за счет «космизма», при котором все в ней «участвует», то снова без стратифицирования не обойтись. Сколько бы адвайтисты ни заклинали свое «чисто монистическое сознание» сравнениями мира и Брахмана с горшками и глиной, со змеей и веревкой или с серебром и перламутром, для серьезного философа (каковым бесспорно был Мандана) было очевидно, что сравнение все же не есть еще доказательство, особенно в связи с такой первостепенной проблемой.

А кроме того, и сами приводимые сравнения свидетельствовали снова в пользу необходимости стратификаций. Ведь совершенно очевидно, что горшок от глины отличается, пусть и не по материи, но по форме. И не менее очевидно, что хотя бы то одно мгновение, которое было достаточно, чтобы принять веревку за змею, а ракушку за серебро, было нагружено для субъекта восприятия своей реальностью, пусть даже и значительно меньшей, чем ежедневная реальность веревки как веревки, а ракушки как ракушки, но все же своей, а потому и другой³¹¹. Да и стандартный адвайтистский ответ на вопрос, что именно скрывает «субстрат» вещей «наложениями» (будь они ментальными или экстраментальными), делал те же самые стратификационные проблемы еще более востребованными. Ведь если ответственность за все ложные восприятия и идеи несет Незнание, то каков онтологический статус его самого? Если оно той же реальности, что и Брахман, то это, во-первых, «компрометирует» последнего, а, во-вторых, делает само Незнание-Авидью непреодолимым, а всю «сотериологическую» программу адвайты³¹² бессмысленной. Если же оно другой реальности, то «недуализм» колеблется в своем основании и наклоняется по меньшей мере в дуализм. А если объявить Незнание нереальным вообще, то как объяснить всю основанную на этом «сновидении» деятельность бесчисленного количества субъектов опыта в бодрствовании?

Попытка уделить хотя бы ограниченное пространство реальности для того, что не является Брахманом, обнаруживается в диалоге Манданы с абстрактным оппонентом в связи с соотношением

сфер Авидьи и знания, ведущего к «реализации» Брахмана. Мандана утверждает, что те познавательные средства, которые ведут к последней, с необходимостью предполагают различие субъектного и объектного факторов познания, которое относится к сфере Авидьи.

Оппонент. Как же слышание текстов Шрути и прочие ступени «реализации» Брахмана (подразумеваются размышление и медитация) могут произвести «реальное» истинное знание будучи сами «нереальными» (*asatyāḥ*)? Ведь и в мире хорошо известно, что умозаключение, отправляясь из ложной посылки, не может дать правильного результата, как, например, заключение о том, что что-то горит, исходя из наблюдения дыма будет ложным в том случае, если за дым мы принимаем что-то другое, скажем пар.

Мандана Мишра. Из данной закономерности могут быть и исключения. Так, магия (магия), которая сама по себе нереальна, может быть причиной реальных ощущений радости или страха. Но и не обращаясь к подобному примеру, можно утверждать, что познавательный процесс вообще опирается на знание знаков, которые, будучи нереальными сами по себе, являются реально сигнификативными. Так, по рисунку гавай (лесная корова) мы узнаем реальную лесную корову, а из написанных слогов узнаем реальные вербальные.

Оппонент. Разница состоит в том, что приведенные знаковые средства познания являются реальными по собственной природе (*svagūṛṇedam satyam*), тогда как предлагаемые («дуалистические») средства актуализации учения о всеединстве содержат в себе нереальность (*asatyatā*).

Мандана Мишра. Но эти средства являются реальными и сами по себе, так как их «собственной природой» является как раз Брахман. А потому сам «Брахман в связи с Авидьей» и составляет средство познания Брахмана. И эта способность нереальных вещей быть средствами произведения реального следствия отлична от только что приведенных примеров сигнификативности рисунков и букв. Но и они достаточно убедительно демонстрируют способность нереального быть «сообщителем» (*pratipādaka*) реального, что доказывается знаковым характером самого процесса обучения детей. Можно, однако, привести и другие примеры. Так, некоторые умозаключения, основывающиеся на сомнительных посылках, иногда

сообщают истину, а мнимое ощущение укуса змеи может иметь результатом смерть реципиента этого ощущения (I.13)¹³ [Maṇḍana Miśra, 1937. P. 13–14].

Из приведенного пассажа нельзя не заключить о том, что соотношение реального и нереального Мандана рассматривает диалектически. Реальная из реальных «реализация» Брахмана неосуществима без познавательных средств, содержащих в себе презумпцию различности (*bheda*), которая относится к «домену» нереального. В свою очередь не только средства познания Брахмана, но даже и знаки, и ложные практики, и ложные ощущения, которые по всем статьям относятся к тому же «домену» в превосходной степени, являются «сообщителями» реальных результатов. Говоря по-другому, мы обнаруживаем у выдающегося адвайтиста важнейший признак онтологии реальности – признание релятивности ее уровней. Показательно, что даже его абстрактный оппонент, который хотел бы провести между единым Реальным и всем прочим непреодолимые границы (а он выражает здесь ментальность едва ли не самого Шанкары), вынужден принимать правила мандановского дискурса, признавая реальность рисунков и знаков в их «собственной природе», следовательно, и он признает в тексте Манданы хотя бы относительную реальность даже виртуальных слоев эмпирического мира. Тем более и тот и другой должны «по умолчанию» признавать относительную реальность неvirtуального опыта в этом мире.

Тонкая диалектика демонстрируется Манданой и в пассаже «Брахмасиддхи», посвященном истолкованию ключевого стиха, в котором Брахману приписывается и то, что он есть «не все» (*asarva*), и то, что он – «все» (*sarva*).

Абстрактный оппонент, представляющий собой, согласно комметарию Шанкхапани, позицию тех, кто признавали действительность множественности¹⁴, настаивает на том, что Брахман является сущностью всего (*sarvātmatā brahmanah*). Это положение подтверждается свидетельством Шрути, например, текстами, согласно которым Брахман «имеет все запахи, все вкусы» (Чхандогья-упанишада III.14.2).

На это Мандана возражает, что Брахман «не всё», ибо если бы множественность мира была действительной и той же природы, что и Брахман, «освобождение» было бы невозможным. Потому

Брахман и не идентичен множественности мира (праграфіса), которая является лишь игрой (krīḍita) Авидьи. Но если Брахман и не содержит все в качестве своей природы, все в качестве своей природы содержит Брахмана (sarvaṃ brahmātmakam) и благодаря «положительной» природе Брахмана (brahmarūpeṇa) обладает положительной природой (rūpavat), не будучи «пустым» (śūnya). Помимо этого, если бы весь мир был «пустым», то не было бы различия между закабалением и освобождением и каждый был бы освобожден уже изначально (I.19–20)³¹⁵ [Maṇḍana Miśra, 1937. P. 19–20].

В итоге Брахман не идентичен миру, хотя мир идентичен Брахману. В этом «зазоре» и открывается пространство для причастности ему мира, а значит и для стратификации уровней реальности. И в самом деле, Мандана сравнивает наибольшую реальность (paramārtha) Брахмана с меньшей реальностью эмпирического мира (I.10). Реальность мира располагается между абсолютной реальностью («положительной природы» Брахмана) и совершенной нереальностью («пустотой»), которая мыслится лишь как нечто умопостигаемое. Таким образом, Мандана различает в данном случае два уровня реальности: самосущную у Брахмана и «причастную» ему у мира. Однако мир причастен не только Брахману, но и Авидье, чьей «игрой» он является. Какова же ее реальность? На этот вопрос он отвечает чуть ранее и делает это с большим мастерством.

Задача, которую он перед собой ставит в соответствующем пассаже, как видно из завершения дискурса на тему онтологического статуса Авидьи, двойственная: сохранить «недуализм», с одной стороны, и возможность избавления от Незнания – с другой. Решение, к которому он приходит, впечатляет диалектической изощренностью: Авидья не есть ни совершенно сущее (satī), ни совершенно не-сущее (asatī). Если бы она была первым, то была бы положительной реальностью (paramārtha), а это противоречит самой ее отрицательной природе как не-знания. А если бы она была совершенно не-сущим, подобно небесному цветку³¹⁶, то было бы необъяснимо, каким образом в ней может быть укоренена любая деятельность в этом мире (небесный цветок деятельность вызвать не может). Потому следует остановиться на ее собственной характеристике как «мистификации» (здесь она идентифицируется как

Майя) и «ложной явленности» (avabhāsa), а онтологический статус ее состоит в том, что она неопишима (anirvacanīya) в терминах существования и не-существования.

После изящного «прохода», при котором Мандана пытается доказать, что это среднее положение Авидьи должно устраивать не только адвайтистов, но также мадхьямиков, виджнянавадинов и брахманистов-реалистов (поскольку, как было отмечено с самого начала, Незнание как препятствие для «освобождения» признают все школы) и после остроумного опровержения абстрактного оппонента-виджнянавадина (тот требует признания одного только «проявления» без «проявляемого»³¹⁷, а Мандана доказывает, что это по определению абсурдно), Мандана выявляет значимость полученного им «метафизического результата» для доктрины адвайта-веданты в целом. Неопишимый, он же неопределенный, характер существования Авидьи, дает возможность освобождения от него, не нарушая «недуализма». Доказывается это от противного: если бы характер ее существования был определенный, положительный, то она была бы устойчивой и переменить свое существование на несуществование не могла бы, а если бы Авидья была несуществующей, ее можно было бы считать и самоустранимой, а потому, – следует читать между строк, – и учение и практика адвайты были бы ненужными (I.9)³¹⁸ [Maṇḍana Miśra, 1937. P. 9–10].

Хотя философ не объясняет как онтологическая «неопишимость» Авидьи обеспечивает спокойствие «недуализму», это можно без труда додумать, в стиле его рассуждений, за него. Как начало отрицательное, она не может занять второе место рядом с Брахманом как началом всеположительным, а потому является просто инпорядковым по отношению к нему.

При этом нельзя не отметить, что сама онтологическая «неопишимость» Незнания, отсутствовавшая у Шанкары, была навеяна полумимансаку Мандане, т.е. «ортодоксу из ортодоксов», виджнянавадой. Обратим внимание на один из пассажей «Ланкаватара-сутры», согласно которому «Майя не отлична от [этого] многообразия и не идентична ему. Ведь если бы она была отлична [от них], они не могли бы иметь ее [своей] причиной. А если бы она была идентична им, то между ними не было бы различия, но различие это наблюдается. Следовательно они и не различны и не идентичны» (см. Глава 4, § 1). Правда, у буддистов речь шла о

диалектическом отношении между Майей и многообразием вещей, ею обусловленных, а у ведантиста – о ее статусе по отношению к существованию вообще, но очевидно, что в самой диалектико-логической стратегии решения вопроса о ее онтологическом положении были использованы махаянские наработки (тем более, что идея о том, что Майя может рассматриваться как причина эмпирических вещей, обнаруживается и здесь, как и в других пассажах махаянских текстов).

Нас, однако, интересует не «спокойствие» адвайтистской доктрины и даже не генетические связи мандановского способа обеспечения этого спокойствия, а весьма нетривиальные «стратификационные следствия» предложенного Манданой решения вопроса. Исходя из текста Манданы можно четко различать 1) уровень реальности Брахмана (чистое существование), 2) уровень реальности Авидьи (не-существование и в то же время не-несуществование) и 3) уровень фантомов, наподобие небесного цветка (чистое несуществование). Эта стратификация является еще и открытой: она открывает пространство еще для одного уровня реальности – 2 а) реальности эмпирических вещей и деятельности, онтологический статус которых зависит от статуса Авидьи. Их уровень – между уровнем Авидьи (так как она обуславливает их проявление) и уровнем фантомов, иными словами третий по порядку из четырех. Открытие онтологического уровня Авидьи – признанный вклад Манданы в философию адвайта-веданты. Ему, однако, принадлежит заслуга и пока еще не признанная. Он впервые проводит в контексте «количественной» и **качественную** стратификацию уровней реальности – различая реальность положительную (Брахмана) и отрицательно-неопределенную (Авидьи). Первая реальность, вследствие своей «оформленности», не может измениться; вторая же, вследствие самой своей «неоформленности» (он прямо говорит о ее «аморфности», «нетвердости» – *adṛḍhatva*) способна к изменению (*anuyathīva*), одно из которых – прекращение своего действия на одного из субъектов познания.

§ 2. Сурешвара, Падмапада, авторы ранних «анонимных» текстов

Если выкладки наиболее вдумчивых ведантоведов, к которым относятся С.Куппусвами Шастри, П.Хакер и А.Трэшер, правильны, а мы убедились и на нашем материале, что они возникли не на пустом месте, то в лице Мандана Мишры мы имеем не только выдающегося теоретика ранней адвайты, но и скрытого оппонента Шанкары (см. § 1). Адвайта, однако, не смогла бы сохранить свою идентичность и конкурентоспособность перед лицом многочисленных оппонентов, если бы сам Шанкара и его ближайшие последователи не позаботились о развитии его и «теоретической» и «практической» философии в «ортодоксальном прочтении». Именно ими и была создана инфраструктура школьной адвайты – прежде всего в виде иерархии школьных текстов, в которой и исследовательский трактат Манданы занял свое место, притом выдающееся, но функционально вторичное (см. выше). Разумеется, достижения Манданы были слишком значительны, чтобы не оказывать периодическое влияние на идеи адвайтистской школы, и мы убедимся в том, что в стратифицировании уровней реальности мандановские идеи оказались первостепенно востребованными. Однако и в этом вопросе организованная шанкаровская школа закономерно начала с оппозиции ему.

Ученик Шанкары Сурешвара (VII–VIII вв.) рассматривался «мэтром» как его основной преемник в руководстве школы, и действительно «настоятельством» в южноиндийской монастырской общине в Шрингери и в Канчипураме (недалеко от шанкаровской родины) было поручено скорее всего именно ему. О том, что именно Сурешвара (Sureśvara) был общепризнанным наследником Шанкары, свидетельствует и то, что, по сведениям С.Субрахманья Шастри, «учительские генеалогии» всех шанкаровских монастырских центров содержат его имя, а одна из традиций даже приписывает ему руководство всеми четырьмя³¹⁹. Шанкара скорее всего поручил ему и составление комментариев к важнейшим своим истолковательным текстам – к «Тайтттирийопанишад-бхашье» и «Брихадараньякопанишад-бхашье», – которое Сурешвара осуществил в виде стихотворных истолкований (*варттики*). Он же составил стихотворный трактат «Найшкармясиддхи» («Демонстрация доктри-

ны не-действия»). Неудивительно, что ему приписываются и некоторые другие тексты – как стихотворные комментарии к псевдошанкаровским трактатам, так и самостоятельные «монографии». И более чем вероятно то, что Шанкара и его ближайшие ученики поручили Сурешваре полемику с «нешанкаровскими» доктринами Манданы. Правда, П.Хакер обнаруживает «нешанкаровские» положения и у самого Сурешвары. Первая из них состояла в том, что Авидья рассматривается у него в качестве материальной причины мира, тогда как Шанкара считал таковой Брахмана³²⁰. Нешанкаровским было и то положение, согласно которому Брахман является и локусом Авидьи (*ашрая*) и ее объектом (*вишья*)³²¹. Однако и это нешанкаровское положение было направлено прежде всего против первого опыта проблематизации онтологического статуса Авидьи у Манданы. Разумеется, оно оппонировало и стратификационным выкладкам Манданы: «установление» Авидьи в Брахмане в большей мере консолидировало «чистый монизм», чем передача ее в ведомство индивидуальных душ.

Антистратификационные позиции Сурешвары рельефно являются в его основных текстах. Так, в Книге I исполинской по объему «Брихадаранькопанишадбхашья-варттики»³²² («Самбандхаварттика») прямо утверждается (I.353), что

«И при рассмотрении причины и следствия второе не отличается от первого –

В реальном нет различий, как браслеты и прочее не отличаются от золота».

Тезис об отсутствии различий в реальности (*Na ca tattve viśeṣo 'sti*), – а это уже отрефлектированное антистратификационное положение, – иллюстрируется следующим стихом, где говорится, что «потому реальность в Праджapati и в черве не различается»³²³. При обсуждении в той же первой части текста проблемы, которую поставил Мандана – могут ли достоверные источники знания дать информацию о том, что есть реальность (*paramārtha*) – Сурешвара дает отрицательный ответ, так как положительный противоречит слову Шрути, где Брахман есть единственная реальность³²⁴. В том же разделе утверждается, что сами понятия реального и нереального – результаты Незнания³²⁵, и позиция Сурешвары понятна: еще раньше он констатировал, что различие реального и нереального относится к классу различений (*bheda*), который, как он сам еще

раньше констатировал, иллюзорен³²⁶. И, наконец, такие тексты Шрути, как «Пуруша всё это» (Ригведа X.90.2) также отрицают наличие чего-либо кроме Брахмана³²⁷.

В Книге II Сурешвара принимает сторону Гаудапады и Шанкары в «Брахмасутрабхашье», но не Шанкары в «Чхандогьёпанишад-бхашье» относительно соотношения реальности бодрствования и сновидений (см. Глава 5, § 3): будучи несовместимы друг с другом (царь, которого видят во сне, отличен от царя, который сам спит), они по этой самой причине в одинаковой мере и нереальны³²⁸. В этой же книге дается обоснование нереальности эмпирических объектов: реально (sat) только то, что является непреходящим, преходящие же объекты, соответственно, все нереальны, подобно змее в веревке³²⁹. В книге IV также подтверждается, со ссылкой на Шрути, что кроме Атмана нет ничего (ст. 159)³³⁰.

Точно та же идея воспроизводится в «Найшкармьясиддхи», где подтверждается, что кроме Атмана другой реальной вещи (vastu) нет (II.45)³³¹. Весь преходящий мир, проходящий и уходящий пред зрением Атмана, подобен волосам, которые видит тот, у кого повреждены глаза (II.95)³³². Интеллект-буддхи, тело и предметы вроде горшков должны быть «сферами шестого источника знания» – невосприятия, свидетельствующего о несуществовании объектов (II.114)³³³.

Однако и Сурешвара вынужден делать неохотные уступки стратификационизму. Так, в книге I субкомментария к «Брихадараньяка-упанишаде» на возражение оппонента, согласно которому Незнание как начало нереальное не может быть причиной сансары, он отвечает, что даже ошибки и сомнения реальны поскольку имеют своим «субстратом» Брахмана, хотя сами по себе они и не реальны³³⁴. Учет позиции Манданы, в соответствии с которой можно различать реальность саму по себе и «пониженную», но все же наличную вследствие ее присущности реальности «самосушей», здесь представляется вполне возможным. А в «Найшкармьясиддхи» Сурешвара даже заимствует сам пример у Манданы, так как и здесь один из его абстрактных собеседников отрицает возможность порождения реального знания источниками знания как нереальными, приводя пример умозаключения с ложным средним термином (пар, который принимают за дым). В ответ Сурешвара возражает, что в связи с «мирскими» объектами (к каковым относятся и ис-

точники знания) нельзя провести различие между сущим (sat) и не-сущим (asat), т.е. что они располагаются где-то «посередине» (III.108–109)³³⁵.

Своему же первому ученику, Падмападе (VII–VIII вв.), который был якобы при нем в течение всей его «карьеры» (см. Глава 5, § 2), Шанкара, вероятно, поручил комментирование своего главного труда – «Брахмасутрабхашьи». Так Падмапада (Padmapāda), которого учитель сделал «настоятелем» в Пури (Юго-восток, на Бенгальском заливе), написал свою знаменитую «Панчападику», которая судя по названию должна была содержать истолкование первых пяти пад шанкаровского текста – все четыре пады первой книги и одну второй. До нас дошло, однако, истолкование шанкаровского комментария лишь к первым четырем сутрам (правда к самым важным).

В его «высокотехничном» тексте, изобилующем разработкой проблем эпистемологии и философии языка, нашлось место лишь для немногих пассажей, соотносимых с онтологией реальности. В самом начале своего произведения он считает правильным предположить, что то, что может быть устранено посредством знания – незнание – не должно относиться к вещам реальным, ибо если бы оно к ним относилось, оно было бы неустранимым³³⁶. В той же первой части в ответ на подозрение абстрактного оппонента в том, что он придерживается учения о всеобщем несуществовании (а это похоже на мадхьямику) Падмапада возражает недоумением: его точка зрения состоит в том, что мир неопишем в аспектах существования (anītavacanīya), соответствуя природе своей причины – Авидьи³³⁷. Заимствование у Мандана Мишры здесь несомненно. Не ставя перед собой задачу тематизировать уровни реальности, верный ученик Шанкары предположил, что мир как следствие Авидьи не должен иметь иного онтологического статуса, чем его причина. Если бы он таковую задачу перед собой поставил, то, возможно, он был бы озадачен и тем, чтобы различить нюансы «количеств» их реальности.

Первую группу ранних «анонимных» памятников, ни один из которых не может быть, вследствие неустановленности своего авторства, датирован, составляют краткие произведения гимнографического жанра, обращенные к основным богам индуистского пантеона. Обращаясь к предложенной выше классификации

школьных текстов адвайты, мы можем выделить их в отдельную, уже пятую категорию – тексты культово-медитативные. Мнение К.Поттера, согласно которому «у нас нет реального основания думать, что Шанкара вообще писал какие-либо гимны»³³⁸, представляется *prima facie* верным, особенно если учесть, что основанная им школа адвайта-веданты должна была иметь, помимо своих монастырей, и такой необходимый признак любой организованной школы, как разделение функций. В новооснованной школе, которая претендовала и на то, чтобы стать, вопреки своему заявленному радикальному монизму, мало отвечающему религиозным потребностям (см. Глава 5, § 2), и религиозным орденом с прозелитическими задачами, должны были, наряду с комментаторами текстов основателя учения, работать и гимнографы, первым из которых, возможно, уже сам Шанкара поручал составлять «недуалистические прославления» божеств. Но они не были первыми адвайтистскими схоластами, которые выполняли более ответственную для школы работу – комментирование шанкаровских текстов³³⁹.

В известном гимне «Хари-стути» («Прославление Вишну») решительно утверждается, что Божество есть всё и в мире ничего кроме него нет, так как он есть и всё сущее и даже не-сущее (*sadasat*) одновременно (ст. 3). Мир не его природы, которая есть «знание без объекта», а так как кроме него нет ничего, то и мира нет (ст. 4). Еще четче та же мысль выражена в другом стихе, по которому Хари есть единственное сущее (*ekaṃsat*), которое ошибочно принимают за Брахму, Вишну и Рудру и других богов (ст. 18)³⁴⁰. Всё остальное также представляется реальным (*satya*) до осознания адептом «Я есмь Он»; после же этого осознания оно видится в подлинном свете – как нереальное (*asatya*) [ст. 40]³⁴¹.

Еще более выразительно пафос самообожествления адепта адвайты, заложенный в само ядро ее основной доктрины, «индоктринируется» в сознание «практикующего» в гимне «Дашашлоки» («Десятистишь») ³⁴², где адвайтист отождествляет себя уже с Шивой. В первом стихе адепту предлагается мыслить себя идентичным Божеству: здесь содержится игривое указание на то, что он может медитировать на себя в числе прочего и как на «благого» (шива). Весь мир – как отличный от адепта-Шивы – пуст (*tuccha*), а он один включает в себя «всё без различия» (*tadeko sviṣṭaḥ*) [ст. 9]³⁴³.

Та же идея вербализуется и в загадочной по своему происхождению «Дакшинамурти-стотре» («Прославление [Божества] с лицом, обращенным к югу») ³⁴⁴, которая, по истолкованию, приписываемому, вероятно, напрасно, Сурешваре (см. ниже), обращена к Шиве, тождественному Атману его составителя. Божество здесь также есть всё, и кроме него «размышляющие» не обнаруживают ничего (nānyat kiṃcana) [ст. 9] ³⁴⁵.

Помимо комментариев к текстам основателя учения и гимнов в школе адвайтистов составлялись и учебные тексты (без которых эта школа не была бы школой в собственном смысле слова). Один из наиболее популярных среди них, «Атмабодхи» («Познание Атмана»), также неоднократно выражает идею отрицания реальности чего бы то ни было кроме Брахмана. Весь мир, живущий привязанностью и ненавистью, равен сновидению: пока он длится для кого-то, он кажется сущим (avabhāti), но для того, кто «пробуждается» в познание Брахмана, мир становится уже не-сущим (ст. 6–7). Видимость существования мира предшествует познанию Брахмана (ст. 48). Однако кроме Атмана=Брахмана нет ничего: всё остальное не существует (ст. 63) ³⁴⁶.

В большом стихотворном трактате «Апарокшанубхути» («Непосредственное постижение»), где адепту также предлагается целая серия медитативных упражнений, должных привести его к «реализации» недуалистической истины адвайты, идея отрицания каких-либо иных уровней реальности, чем та, которая принадлежит Атману-Брахману, выражается более развернуто ³⁴⁷. Словно пытаюсь разрешить противоречие между Гаудападой, Шанкаррой в «Чхандогьопанишад-бхашье» и Сурешварой (см. § 1), считавшими объекты бодрствования столь же нереальными, как и объекты сновидений, и Шанкаррой в «Брахмасутра-бхашье», проводившим между ними онтологические различия (см. Глава 5, § 3), автор текста решительно становится на первую точку зрения. Сон нереален в бодрствовании, бодрствование – в сновидениях, и бодрствование и сновидения – во сне без сновидений, и потому все три состояния сознания одинаково нереальны (mithyā), будучи произведены тремя гунами, над которыми возвышается «чистое сознание» (ст. 57–58) ³⁴⁸. Миру не помогает получить хотя бы толику реальности (и он «имеет форму нереального» – asadrūpa) даже тот никем не отрицаемый факт, что он является объектом опыта и «соответствует

практике» – на том основании, что он «спадает» как сновидение после «пробуждения» в опыт осознания единственности высшей реальности (ст. 56). Чтобы отстоять нестратифицированную модель реальности составитель текста готов допустить даже прямое противоречие. В одном и том же стихе утверждается, что весь мир – живой и неживой – познается как обладающий «природой Атмана» (*ātmatā*) и там же задается риторический вопрос: как ее могут иметь тела, если никакие вещи не существуют? (ст. 88)³⁴⁹. Разумеется, составителю текста можно было задать альтернативный риторический вопрос: можно ли считать, что вещи, составляющие этот мир, не существуют, если они имеют «природу Атмана», не допуская того, что сама «природа Атмана» не существует?

Обнаруживаемое логическое противоречие имеет, однако, не столько логическую, сколько духовно-практическую подоплеку. В этом убеждает один из стихов еще одного учебного текста – учебного в классическом смысле, так как здесь эксплицируется рекомендуемый для школы диалог ученика и учителя (ср. шанкаровскую «Упадешасахасри» – см. Глава 5, § 2). Составитель этого текста, который назывался «Вакаявритти» («Истолкование речений») пишет (ст. 81):

«Незрелых высказывания о том, что мир реален, могут вести к закабалению —

Потому знатоки учения объявляют весь этот мир нереальным (*asatya*)»³⁵⁰.

Вероятно именно поэтому он предлагает «незрелым» следующую аргументацию. Только нереальное может быть «наложено» (употребляется популярнейшее адвайтистское выражение *āropita*) Незнанием на реальное (*satya*) – не наоборот. Поскольку же «третьего не дано», реальность Недвойственного (*advaitam vastu*) – единственная (ст. 51–53). В одном же из завершающих стихов подтверждается тезис о том, что Брахман есть единственное реальное (*tattva*) и нет другого кроме него (ст. 97)³⁵¹.

Содержащую более пятисот стихов, вероятно, сравнительно позднюю в рассматриваемой группе текстов «Вивекачудамани» («Драгоценный камень различительного знания») – составленную, как представляется, не ранее IX–X вв. – и исключительно популярную в адвайте, также можно отчасти отнести к учебным текстам. Ее автор предлагает две версии доктрины единственной, не-

дифференцированной реальности Брахмана, заложенные в учении Шанкары, вряд ли осознавая необходимость (вопреки названию его произведения) их различения.

Одна из них – версия акосмизма, при которой Брахман есть единственная реальность потому, что ничего кроме него не существует. Термин *advaita* («недвойственное») трактуется как отсутствие какой-либо иной вещи (*vastu*) помимо единого Сущего (*sat*), и составитель текста подтверждает эту трактовку тем, что в «состоянии пробужденности в высшую истину» ничто другое не обнаруживается (*na hyanyad asti kīñcit*) [ст. 228]. Аргументы в пользу отсутствия чего-либо другого – от предполагаемых негативных последствий его допущения: если бы этот мир был реален (*satya*), то Атман не был бы «бесконечным» (на его существование как единственного было бы наложено определенное ограничение), Веды были бы неавторитетны (так как Упанишады, в них включаемые, учат о «единственном без другого»), а Ишвара оказался бы лжецом (так как и он учит о том же) [ст. 234]. Но приводится и аргумент от опыта, нормативный для онтологии реальности: если бы вселенная была реальной (*satya*), то она воспринималась бы и во сне без сновидений, а если это не так, то значит она иллюзорна (*mīṣā*) подобно сновидению (ст. 236). Это означает, что реальным следует считать лишь то, созерцание чего может быть непрерывным (таков только Брахман для обретшего «высшее сознание»). А потому в применении к миру «великое речение» Упанишад «Это не то, это не то» (Брихадараньяка-уп. II.3.6) равнозначно признанию за миром той же реальности, какая содержится в «змее в веревке» или в сновидении (ст. 248). И как бы подтверждая последний пункт, автор «Вивекачудамани», как и автор «Апарокшанубхути», солидаризируется с Гаудападой и Шанкарой «Брихараньякопанишад-бхашьи» (см. выше), настаивая на том, что хотя пространство, время, объекты и субъект опыта во сне нереальны (*mithyā*), опыт в бодрствовании ничем от него не отличается, и равным образом к области не-сущего (*asat*) относятся тело, чувства, дыхание, эго и все прочее (ст. 254)³⁵².

Вторая версия концепции реальности Брахмана как единственной представляется логическим отрицанием акосмизма, и её можно охарактеризовать как пантеистическую. Атман=Брахман есть единственная реальность уже не потому, что мира нет, но вслед-

ствие того, что Брахман и есть единственное, что содержится в мире, и отрицается поэтому не онтологическая «материя» мира, но только его отдельность от единого Сущего. Если Брахман есть сущее, то и всё его «следствие» (мир) также есть сущее (sat) и поскольку Брахман есть только сущее (sanmātram), то и нет ничего кроме него (na tato 'nyadasti) [ст. 232]. Все мироздание есть только Брахман (brahmanāmātram), а «наложение» не отлично от своего субстрата (adhiṣṭhāna) [ст. 233]. Вновь употребляется стандартный образ «змеи в веревке», но такова уже природа мира не как такового, но как мыслимого (под действием Неведения) отдельным от Брахмана; ответ на вопрос о том, какова, собственно, реальность (точнее и, заметим, вполне в феноменологическом духе, «предметность» – arthavattā) мира, состоит в том, что его «субстрат» как бы принимает его видимость (ст. 237). Другой классический пример ошибочного восприятия выражает ту же самую идею в следующем стихе. В иллюзии «Это – серебро» само «Это» соответствует реальности Брахмана, который, в свою очередь, соответствует перламутру, ошибочно принимаемому за благородный металл (ст. 238)³⁵³.

В итоге из какой бы отправной точки адвайта-ведантист ни исходил – будь то отрицание мира как фантома и сновидения или отрицание его отличия от своего «субстрата» – конечный пункт в «Вивекачудамани» предопределен, и таковым становится отрицание какой-либо структурности действительности, отрицание ее степеней и ступеней. Правда, вторая позиция теоретически ближе к идее стратификации, так как логически ее можно было бы переconvertировать в положение о том, что только Брахман имеет реальность независимую, а мир независимой не имеет, следовательно имеет зависимую (совсем в духе второй реальности в виджнянаваде – см. Глава 4, §§ 1). Один по крайней мере из стихов допускает такую интерпретацию (ст. 231):

«Никто не может показать, что природа горшка отлична от глины,

Так горшок воображаем заблуждением, а глина реальна в высшем смысле»³⁵⁴.

Выражение «реальна ... в высшем смысле» (satyaṃ paramārthabhūtam) предполагает, что горшок реален «не в высшем смысле», но само это указание наводит на мысль о возможности реальности хотя бы «в ограниченном смысле», а здесь уже налицо элемент стратификационирования. Однако нигде далее автор «Виве-

качудамани» это имплицитное признание не декларирует – вероятно из той же боязни смутить «незрелых» (см. выше), которым вполне достаточно и полезно, с точки зрения адвайтистов, знать, что кроме Атмана=Брахмана ничего нет и что они сами не более отличны от него, чем пространство в кувшине от пространства в комнате.

Кем бы ни был автор относительно поздней «Шаташлоки» («Стостишье»), очевидно, что он писал уже не для «незрелых». Его произведение можно рассматривать и как учебный текст для «зрелых» и как один из специальных трактатов, авторы которых в школьной традиции позволяли себе относительно свободное теоретизирование, не ограничиваемое задачами лишь «индоктринации» учеников, обеспечиваемых схемами медитативных упражнений. Скорее всего мы имеем дело с тем жанром школьной литературы, который уже известен нам из истории йогачары-виджнянавады, где ее представляло отчасти «Тридцатистишье» Васубандху и уже вполне его же «Трисвабхаванирдеша» (см. Глава 4, § 3). Автор «Шаташлоки» уже почти с самого начала (ст. 3) апеллирует к авторитету текстов Шрути как содержащих рекомендацию познания Брахмана не только через «опыт» (*сванубхути*), но и через дискурс (*упапатти*), а в середине своего произведения (ст. 42) вновь напоминает о том, что состояние «освобожденного при жизни» (*дживан-мукта*), а затем конечное «освобождение» являются результатом как «практических» упражнений (*абхьяса*), так и дисциплины познания (*джнянайого*). Он же одним из первых формулирует принцип концепции «творения через видение» или «творения как видения» (*дриштисришти*), согласно которой весь мир создан восприятием (ст. 81) и которой предстояло хорошее будущее в поздней адвайте (см. ниже). Адаптация идей буддийского идеализма представляется здесь очевидной.

Из «творения как видения» следовало непосредственно то (вновь с буддийскими акцентами) заключение, что весь мир столь же нереален (*mṛṣā*), как фантомы, производимые фокусником (ст. 82)³⁵⁵. Все вещи в мире соотносятся с Атманом-Брахманом точно так же, как волны с океаном, следовательно никакой множественности не существует (ст. 60) и кроме него все нереально, буквально «есть только отражение, имеющее природу не-сущего

(*asadrūpaṃ*)» (ст. 64). Адепт должен, наконец, знать, что вселенная не существует (*viśvaṃ neti*) и с этой мыслью отвлечь все свое восприятие от её обманчивых форм (ст. 98).

Последнее замечание позволяет понять, почему автор «Вахьявритти» считал, что «незрелым» полезно знать, что кроме Брахмана ничего не существует в абсолютном смысле. Наставники адвайтистской школы прежде всего, вероятно, полагали, что с презумпцией хотя бы минимальной реальности этого мира их адепты могут испытывать к нему хотя бы частичную привязанность, что и может их задержать в «сансарном» состоянии³⁵⁶. Автор «Шаташлоки» писал, однако, как уже подчеркивалось, не для начинающих. А потому он и не запретил себе порассуждать о тонких дистинкциях на шкале реальности.

Как и автор «Апарокшанубхути» он признает, что виденное в бодрствовании становится нереальным во сне, а виденное во сне – в бодрствовании, а потому нереальность как таковая (*mithyātva*) устанавливается в обоих случаях (ст. 34). Иными словами, здесь вновь подтверждается основной критерий реальности и, соответственно, нереальности чего бы то ни было: невозможность и, соответственно, возможность «фальсифицирования» соответствующего опыта. Если, следовательно, опыты бодрствования и сна друг друга «фальсифицируют», то оба опыта относятся к области нереального. Однако так ли нереально само нереальное? Для автора «Шаташлоки» ответ на этот вопрос менее однозначен, чем для составителей всех рассмотренных выше текстов. В самом деле (ст. 35, 36, 38):

«Увидев родственника здравствующего в бодрствовании мертвым во сне,

Расстраиваются, а видя приснившегося покойника живым, радуются.

И даже вспоминая кончину или жизнь [кого-то] во сне, с ним разговаривают.

А потому реальность или нереальность зависят лишь от длительности [опыта].

Хотя совокупление с женщиной во сне весьма нереально, семяизвержение

Наблюдаемо. Так и этот мир, обусловленный не-сущим, выглядит как реальный.

Во сне мужчина реален, а женщина и совокупление [с ней] нереальны.

Но утром ткань загрязняется семенем. А потому и мир укоренен в воображении.

... «Преподавание» мантры, слышимое во сне, осуществляется при пробуждении,

А благословение во сне ведет к действительному обретению желаемого плода.

Обретение реального бывает и от нереального. И далее: то есть самосветящееся,

Через которое здесь проявляется все живое и неживое и все воспринимаемое».

Выясняются и нюансы степеней реальности (ст. 56–57):

«То реально, что не затрагивается тремя временами: жизнь и два пространства.

То, в чем они «успокаиваются» – Брахман, зовущийся уже реальным реального.

Его не превосходит ничто, и отсюда [также он] называется реальным реального.

Низшее, с телом и иное, реально – сат и тьят. Его реальное также [Брахман].

Все, имеющее кажимость в обыденном опыте – как серебро, змея или вода³⁵⁷ –

Опирается на реальное: в этом мире установлено это правило с ограничениями.

Точно так же весь этот мир «произрастает» из Брахмана – реального.

Хотя и нереальный, будучи воспринимаемым, он также называется реальным».

Первая приведенная дистинкция, связанная с восприятиями живых и покойников в бодрствовании и во сне (ст. 35), вполне ясно устанавливает преимущество реальности первого перед реальностью второго. В самом деле, если «реальность или нереальность зависят лишь от длительности [опыта]», то различие между их «количествами», при всей своей относительности, отрицать никак нельзя. Примеры того, как «адюльтеры» и «откровения» в сновидении *реализуются* (в первом случае весьма натуралистично) наяву (ст. 36, 38) призваны показать, что нереальное не есть лишь

«дыра» в мире сущего, так как признаком реальности чего-либо является его способность производить определенные действия, следствия, и хотя «мир укоренен в воображении», само это воображение (*kalpanā*), вновь обнаруживающее свои виджнянавадинские корни, есть не ничто, но нечто. А то заключение, согласно которому мир обычного опыта может проявляться только через свет Атмана, свидетельствует об абсолютном онтологическом превосходстве второго над первым, которое отличается от относительного превосходства бодрствования над сновидениями.

Если из только что рассмотренных стихов стратификация уровней реальности может только реконструироваться, то из двух последних она уже дедуцируется со значительно большей ясностью и в несколько ином виде. Обычные вещи этого мира «по умолчанию» предполагаются в стихе 56 – им противопоставляются вещи «особые», не подверженные действию трех времен, каковы жизнь, страны света и физическое пространство, реальность которых (*satya*) однозначно больше. Примерно на их ярусе можно расположить реальность «низшего» – индивидуального атмана (который есть лишь иллюзорная в своей обособленности проекция Всеобщего Атмана). Над теми и другим располагается ярус Брахмана, который есть «реальное реального» (*satyasya satya*) по той причине, что он является, по разным, правда, основаниям, их субстратом или «онтологической опорой». Наконец, в стихе 57 автор «Шаташлоки» четко и ясно констатирует относительную реальность этого мира, которая ему уделяется, хотя и не по происхождению (происходит он от Неведения), но вследствие самой его воспринимаемости (ср. ход рассуждения Матфея из Акваспарты и Виталья из Фура – Глава 1, § 3).

Нет сомнения, что концепция относительной реальности виртуального опыта исходя из его практических результатов была заимствована у Мандана Мишры. В последнем пункте автор «Шаташлоки» идег, однако, дальше своего источника. Смысл положения, согласно которому «хотя и нереальный, будучи воспринимаемым, мир также называется реальным» в том, что реальность нереальному придает само его восприятие, поскольку каким бы нереальным объект ни был сам по себе, факт его восприятия отрицать невозможно (ср. основной аргумент в Декартовом *cogito*), а потому он получает реальность, пусть и опосредованную, через реальность опыта его восприятия.

В итоге неизвестный нам, но несомненно незаурядный автор «Стостишья», заверяя своего читателя в том, что Брахман есть единственная реальность, самим его «титолованием» в качестве «реального реального» дает понять ему, что бывают и другие степени реальности, более скромные, но все же «реальные» и ненавязчиво предлагает ему соответствующее градуирование. Низшее деление в нем прочно занимают 1) объекты сновидений, следующее – 2) объекты бодрствования; высший в сравнении с ними – 3) вещи вневременные и души, 4) наивысший из всех – Атман-Брахман.

К анонимным произведениям адвайтстской школы следует отнести и «Дакшинамурти-варттику», именуемую также «Манасолласа». Хотя традиционно комментарий к «Восхвалению Божества, обращенного лицом к югу» приписывается Сурешваре (потому что сам гимн – Шанкаре), перечисление в нем «категорий» кашмирского шиваизма, а также другие черты шиваитской системы пратьябхиджня³⁵⁸, позволяют предположить не южное, но северное происхождение памятника, датировка которого в пределах X–XI вв. представляется реалистичной. По жанру «Манасолласа» представляет собой классический учебный текст, построенный в виде развернутого диалога между учителем и учеником в десяти главах.

В главе I учитель, вполне в духе виджнянавады, уверяет ученика в том, что вещи, существующие внутри сознания (*антас*) кажутся внешними (*бахис*) только благодаря силе Майи. Однако на самом деле как во сне так и в бодрствовании мир существует только в Атмане. Объекты обоих видов опыта переходящи и бессознательны и потому располагаются как бы на одном ярусе. Но подобно тому как проснувшийся уже не видит того, что видел во сне, тот, кто достиг истинного знания, не видит мира (здесь цитируется «Мандукья-карика» Гаудапады I.16) [I.8–15]³⁵⁹. А вот в главе 8 получает развитие онтологическая характеристика Незнания у Мандана Мишры: Майя есть обозначение для явления, которое противоречит разуму. Ее нельзя считать не-сущей, ибо она «является», ни сущей, так как она «снимается» при достижении истинного знания. Она не идентична чистому сознанию (*пракаша*) и не отлична от него, будучи сама несознательной (*джада*). Она не составная, ибо никакие части не обусловили ее, и не простая, так как ее следствия составные. Наконец, подобно блуднице она обманывает человека до тех пор, пока она не распознана (VIII.13–16)³⁶⁰.

Очевидно, что первый из приведенных пассажей «Манасоласы» позволяет установить трехступенчатую иерархию реальности в восходящем порядке: 1) опыт во сне, 2) опыт в бодрствовании, 3) опыт «реализации» Брахмана. Второй же вносит уточнения в «неописуемость» Незнания, гипостазированной как Мировая Мистификация, так как отрицание у нее атрибутов принадлежности и, соответственно, непринадлежности «чистому сознанию», а также простоты и сложности вполне соответствуют неопределенности ее существования, которое провисает между ее способностью вводить в заблуждение и способностью рассеяться в лучах «реализации» Брахмана.

§ 3. От Вимуктатмана к Дхармарадже

Не удивительно, что импульс к стратификации реальности, полученный последователями Шанкары от Мандана Мишры, оказался воспринятым не только авторами полуучебных текстов, но и наиболее креативными философами. Введение промежуточной реальности Авидьи – реальности, неописуемой в терминах существования и несуществования (*anīvacanīya*) и располагающейся между разновидностями фантомных опытов, «снимаемых» опытом повседневного существования, и опытом «реализации» Брахмана, уже не «снимаемым» никаким другим, – предопределяло возможность расширения этой сферы и на ее «порождения». Так встал вопрос об онтологическом статусе эмпирического мира.

Потребность решить его диалектически вполне объяснима исходя и из того факта, что после Сурешвары, Падмапады и авторов большинства «анонимных» текстов оформилась первая оппозиция адвайты в рамках веданты – школа Бхаскары (VIII–IX вв.), основателя направления бхеда-абхеда («тождество в различии»). Бхаскара, близкий к вишнуитам-панчаратрикам³⁶¹ и принадлежавший, по мнению С.Дасгупты, к брахманам-тридандинам³⁶², был автором комментария к «Брахма-сутрам», составленного в противовес шанкаровскому. Признавая, как и адвайтисты, что Брахман является причиной мира, Бхаскара отверг их основоположение, по которому эмпирический мир множественности и становления есть результат необъяснимого «наложения» на Брахмана мистифицирующего космического Незнания

и потому как бы не существует. Если для Шанкары и его последователей положение «Брахмасутр» о том, что следствия (эмпирические вещи) не отличны от причины (II.1.14), означает, что они суть «только слова» в сравнении с причиной (Брахман), то для Бхаскары «неотличность» есть обозначение того, что следствия суть действительные формы обнаружения модификаций причины. Учение об иллюзорности мира противоречило, согласно Бхаскаре, как здравому смыслу, так и самому себе. Если Незнание безначально, то оно не может, по определению, иметь конца (в виде «освобождающего знания», к достижению которого призывает адвайта), если оно фантомно, то не может никого «закабалить», а если и не сущее и не не-сущее одновременно, то является уже другим началом – бессмыслицей. На деле Брахман реально и осознанно трансформируется в мир: не имея частей, он использует для этого свои бесчисленные силы, направляя их своей волей. Две из них являются основными: та, через которую он становится миром объектов, и другая, посредством которой он становится миром субъектов. Однако, несмотря на эти трансформации, он остается неизменным в своей «чистоте». Аргументом служила аналогия – с солнцем, которое испускает лучи и «забирает» их обратно, будучи всегда одним и тем же³⁶³.

Вимуктатман (Vimuktātman), творивший в X в., автор знаменитого монументального трактата «Ишта-сиддхи» («Установление желаемого»), чьи взгляды, по оценке П.Хакера, «имели большое влияние и представляют приоритетную интерпретацию адвайтаведанты до настоящего времени»³⁶⁴, был действительно одним из основных авторитетов высокой схоластики. Ему принадлежала решающая формулировка доказательства количественного единства Атмана³⁶⁵, «запрет» на рассмотрение «качеств» или «свойств» Брахмана, разработка теории ошибки, иллюзорных перцепций (вибхрама) в специфически адвайтистском ключе. В таком важнейшем пункте, разделившем адвайтистов, как локус Авидьи, он солидаризируется с оппонентом Манданы – Сурешварой, «помещая» ее в Брахмана. Тем не менее и с Манданой его сближает многое. Это и сам жанр сиддхи, в котором исполнен его трактат (жанр, использованный, как мы помним, и Сурешварой для полемики с Манданой). И настойчивая тематизация блаженства (ананда), которая выступает у Вимуктатмана уже не одной из характеристик Брахмана, но прямо отождествляется с Атманом³⁶⁶. И дальнейшее обо-

снование онтологической «неустановленности» самого различия (*бхеда*) или, по-другому, самих отношений. Отрицание отношений как таковых философ демонстрирует на важнейшем для адвайтистов предмете: логически возможные со-отношения Брахмана и мира, в связи с которыми он рассматривает трилемму – тождество, различие и то и другое. За этим рассмотрением и следует самый обстоятельный в истории адвайты дискурс на предмет обоснования онтологически «неописуемых» объектов в связи с вопросом о возможности познания и действия в «населяемом» ими мире. Диалог ведется с виртуальным оппонентом, который сопротивляется принятию их «неописуемости», но на деле исчерпывает все логические возможности обоснования этой концепции у самого Вимуктатмана.

Оппонент. Необходимо выяснить вопрос о «пути» существования (Вимуктатман вводит для этого специальное выражение – *gati*), проверяя основоположения и даже смысл существования веданты. Если мир нереален, то восприятие и прочие источники знания теряют всю свою адекватность, ибо они являются средствами познания реальных объектов, тексты Брахман и Упанишад «падают» вслед за ними, так как они предписывают что-то в этом мире и описывают его, но тогда и реальность Брахмана оказывается под вопросом – за отсутствием адекватности всех источников ее познания и свидетельств о ней. Если же мир признать реальным, то обосновать одно из трех логически возможных его соотношений с Брахманом также не представится возможным – как «другое реальное» он не может быть тождественным Брахману, не может отличаться от него (все реальное должно иметь одну природу) и, соответственно, не может совмещать оба этих отношения. Но члены отношения находятся в равном положении, а потому нет возможности отстаивать существование и самого Брахмана. А если это так, то сам путь веданты как путь к освобождению через «реализацию» Брахмана оказывается «нефункциональным».

Вимуктатман. И Авидья=Майя и созданный ею этот мир не могут быть описаны ни как реальное, ни как нереальное. Но это значит, исходя из трилеммной схемы, что они и нереальны и реальны. Аспект их нереальности устраняет угрозу для «недвойственности» – Брахман сохраняется как единственная реальность. Аспект же реальности позволяет сохранить в неприкосновенности

достоверность источников знания (и опирающиеся на них сакральные тексты), а потому все остается для веданты на своих местах, в том числе ее возможность быть средством «освобождения», которая актуализируется по устранении бытийно амбивалентной Майи для того или иного сознания.

Оппонент. Но как все-таки Майя и ее мир могут быть «неописуемыми»?

Вимуктатман. Ты не можешь не признать, что помимо абсолютной нереальности, наподобие рогов человека, могут быть и нереальности «неабсолютные», каковы сновидения. Последние – наглядный пример обсуждаемой «неописуемости», так как сны лишены и реальности и нереальности.

Оставляя виртуальный диалог, философ приступает уже к чистому монологу, измышляя, что можно было бы ему еще возразить. Так, тот, кто принимает доктрину «неописуемости», мог бы, с точки зрения виртуального оппонента, уравнивать опыт бодрствования со сновидениями. Но это было бы также неправильно, поскольку этот опыт устраняется не так, как сны, хотя в принципе устраняется и то и другое. Таким образом, между бодрствованием и сном имеются, если можно так выразиться, лишь видовые различия. Вимуктатман это демонстрирует, наполняя «царство сновидений» соответствующими ему «мирскими и ведийскими видами активности, деятелями, источниками знания, их объектами и т.д.» и даже выход из сна может быть осуществлен самими объектами сновидений (как в случае страха перед увиденным во сне тигром).

Завершается обсуждение темы осмыслением проблемы, которая, как представляется, занимала философа весьма серьезно: должны ли восприятие мира и активность в нем прекратиться после обнаружении его иллюзорности? Ответ его амбивалентный: и да и нет. Можно, оказывается, продолжать воспринимать различные фантомы (вроде магии, фатаморганы, двух лун и т.п.) даже после обнаружения их ложности; их восприятие прекращается только с «истинным пробуждением». Точно так же и познание в ключе веданты еще не прекращает автоматически восприятие «ложного проявления» этого мира, но только «истинное пробуждение» кладет конец деятельности в этом мире. В промежутке между умозри-

тельным познанием «неописуемости» мира и истинным «пробуждением» индивид продолжает «функционировать» по-прежнему [Vimuktātman, 1933. P. 32–35].

Разработка Вимуктатманом положительной доктрины «неописуемости» (и реальность и нереальность) в сравнении с Мандановой отрицательной (не реальность и не не-реальность) была, конечно, востребована потребностями адвайтистов в одновременном сохранении в неприкосновенности самой «недвойственности» и обеспечении для себя всех нужных пространств в эмпирическом мире, прежде всего пространства для обоснования религиозной практики, опирающейся на «мирские» по своей апеллятивности сакральные тексты. А также, конечно, потребностями ответить на критику оппонентов – и «совсем внешних» и «относительно внешних», прежде всего в лице последователей Бхаскары.

Однако и собственно теоретические рубежи были взяты немалые. Онтологическое пространство адвайты существенно расширилось. Между двумя полюсами – 1) полной реальности Брахмана и 4) полной нереальности фантомов – расположился промежуточный мир, в котором, в свою очередь, были обустроены по крайней мере два: 3) мир сновидений у Вимуктатмана составил царство относительной нереальности в реальности-нереальности, 2) мир бодрствования – царство относительной реальности в той же двойственности. В мире сновидений функционируют все те же виды мирской и сакральной активности, субъекты, объекты и инструменты познания и даже внутренние источники прекращения этих функций – все как в мире бодрствования. Различие только в том, что способы пробуждения сознания, «фальсифицирующие» соответствующие сферы опыта, различны, и бодрствование имеет банально очевидное преимущество перед сновидением, имея силу устранить его мир, который вторичен, будучи лишь копией эмпирического. Если бы Вимуктатман ставил перед собой непосредственную, самоцельную задачу стратификации реальности (какую ставили, не забудем об этом, виджнянавадины), он бы «выписал» эти два уровня «неописуемого», надстроив над ними третий – уровень самой Авидьи-Майи, которая должна иметь перед ними онтологические приоритеты как причина перед своими «созданиями». Однако и того, что он сделал, было совсем немало, особенно если вспомнить, что он первым в истории философии четко развел

уровни реальности сновидений и фантомных объектов, изящным образом отметив, что с формальной точки зрения разница в том, что первые лишены и реальности и нереальности, а вторые – только реальности. Другое его открытие, хотя и меньшее по значению, состояло в том, что он, в отличие от всех своих предшественников, уже не удовлетворился объяснением статуса виртуальных объектов как лишь иллюзорного: в ответ на возражение абстрактного оппонента, что сновидение – вещь иллюзорная, он задается вопросом о том, как ее описать в терминах существования.

Хотя Вимуктатман, казалось бы, решил все проблемы со статусом Авидьи=Майи и эмпирического мира, обеспечив пространство для его познания и деятельности в нем, эти решения не могли удовлетворить оппозицию адвайты в лице «ведантийского реализма». Противник, с которым вынуждены были теперь иметь дело адвайтисты, оказался значительно сильнее Бхаскары, тем более, что он учел недостатки концепции последнего, главным из которых была возможность «растворения» Брахмана в мире. Речь идет о знаменитом Раманудже (XI–XII вв.), основателе школьной вишишта-адвайты³⁶⁷, не желавшем замечать концепцию «неописуемости» и потребовавшим от адвайтистов отчета относительно соотношения Авидьи и Брахмана в терминах нормальной двузначной логики.

В своем комментарии к сутрам веданты «Шрибхашья» Рамануджа подвергает критике основную адвайтистскую доктрину об ограниченной реальности мира как проекции Незнания, основываясь на «гносеологическом реализме», по которому нереальное вообще не может быть объектом познания. Он отвергает и шанкаровское различие двух уровней истины в речениях Упанишад: все они располагаются на одном ярусе истины, и то, что в одних акцентируется единство, а в других дифференциация, вполне объяснимо поскольку именно единство-различие характеризуют соотношение субстанции и ее атрибутов (а такова, по Раманудже, одна из «метафорических моделей» соотношения Брахмана и мира). Наконец, и это для нас главное, Рамануджа обнаруживает целый ряд некорректностей в адвайтистской локализации Незнания и определении его онтологического статуса. Оно не может быть локализовано ни в индивидуальных душах, как полагали Мандана и Вачаспати Мишра (сама их индивидуальность порождена Незнани-

ем, а причина не может зависеть от своего следствия), ни, как на том настаивали Сурешвара и Пракашатман (см. ниже) в Брахмане (которому тогда надо приписать незнание). Если Незнание скрывает Брахмана, то это противоречит его «самораскрывающейся» природе. Наконец, Незнание не может быть и сущим и не-сущим, то есть «неописуемым», ибо вещи бывают либо сущими, либо не-сущими³⁶⁸. Авидья-Мая не может быть и «конструктором» этого мира, ибо отрицательная по определению величина не способна быть «положительным» началом. Наконец, если признать ее таковой, она непреодолима в принципе, ибо ничто «положительное» не может разрушиться.

Возможно этот демарш также спровоцировал дальнейшие формалистические игры адвайтистов с «неописуемостью». Эстафету Вимуктамана принял его последователь Анандабодха (XII–XIII вв.), автор нескольких трактатов, в их числе «Ньяямакаранда» («Нектар дискурса»), в котором он поставил вопрос об онтологическом статусе самого прекращения действия Авидьи (*авидьянивритти*), ставшего, как мы только что выяснили, мишенью для Рамануджи. Поздний адвайтист Аппапая Дикшита приписывал именно ему доктрину *рапсаматрака́га* – пятой разновидности существования/несуществования. Согласно этой конструкции прекращение действия Авидьи не может быть сущим, не может быть не-сущим, не может быть и тем и другим и ни тем ни другим одновременно, то есть не может быть описано и как «неописуемое». Остается последний вариант, который нельзя не обозначить в качестве «неописуемости в квадрате»³⁶⁹.

В менее рафинированном виде прежняя доктрина «неописуемости» развивалась у многих адвайтистов. Пример дает Мадхав-Видьяранья (XIV в.), автор знаменитого компендия «Сарвадаршанасанграха» («Собрание доктрин всех школ»), иногда датируемого ок. 1380 г., по которому индология довольно долго в XIX в. изучала индийскую философию (здесь были изложены основные учения всех философских систем, начиная с низшей, материалистической чарваки-локаяты, за которой следуют буддисты, джайны, две ведантйские школы, открыто выступившие против адвайты – Рамануджи и Мадхвы, четыре шиваитских системы: вайшешика, ньяя, миманса, система грамматистов Панини-даршана, санкхья и йога³⁷⁰). В его трактате «Панчадаши» («Двадцать пять глав») от-

дельная глава посвящена соотношению Брахмана и Майи – вторая трактуется как потенция (*шакти*) первого, творческая сила. В этой главе 2 «Различение пяти первоэлементов» Майя-потенция характеризуется основными признаками «неописуемости». Она не может считаться существующей, так как не существует отдельно от Брахмана (как потенция огня не существует отдельно от него), а «место для сущего» уже занято самим Сущим. Но если считать ее и несуществующей, то придется таковым считать и все, что ею произведено – весь мир, – а это доставляет многие неудобства (подробнейшим образом расписанные Вимуктатманом – см. выше). Потому здесь и предпочтительно видеть такую сущность, которая относилась бы и к сущему и к не-сущему [Madhava, 1965. P. 31, 38–39]³⁷¹. Аргументация не оставляет сомнения в том, что для Мадхавы признание полноценной фиктивности, несуществования мира представляется уже настолько неправдоподобным, что он использует довод от невозможности этого в качестве одного из основных для обоснования «неописуемости» онтологического статуса и Майи и мира.

Трактовка Майи как креативной энергии Брахмана никак, однако, не была изобретением Мадхавы. Ее автором был другой адвайтист, последователи которого составили целую подшколу, именующуюся в индологии *виварана*. Название это связано с титулом основного произведения Пракашатмана (*Prakāśātman*), жившего в X–XI вв. – «Панчападика-виварана» («Разъяснение «Панчападики») – комментария к комментарию Падмапады на начало «Брахмасутра-бхашьи» Шанкары (см. выше § 2). Следуя Сурешваре, Пракашатман развивает тезис о том, что Авидья имеет Брахмана как своим «локусом», так и «объектом», решительно расходясь с соответствующей доктриной Манданы и Вачаспати Мишры. Аргумент в пользу данной концепции состоял в том, что только начало, способное к знанию (Атман, отождествляемый с Брахманом), может быть субстратом и незнания. Душа (*джива*) не может быть таковым потому, что познается («извне») посредством источников знания (*праманы*) – точно так же, как и все прочие объекты, и потому она не может быть определена как чистое сознание. По-иному, чем сторонники концепции Манданы и Вачаспати, Пракашатман осмысляет и соотношение между Атманом=Брахманом и душой. Оно мыслится не как «ограничение» первого во второй (*аваччхеда-вада*),

но как отношение образа и прообраза (*бимбапратибимба-вада*). Подобно тому, как лицо, отраженное в зеркале, может казаться искаженным и загрязненным, не будучи таковым на деле, но вследствие оптических aberrаций, обусловливаемых поверхностью зеркала, Атман=Брахман, отражаясь в органах познания и восприятия, обретает признаки ограниченного, загрязненного, страдающего и т.д., которые к нему самому отношения не имеют. Эти отражения первообразного осуществляются на всех уровнях индивидуального сознания – в бодрствовании, сне со сновидениями, глубоком сне и в «четвертом» состоянии, – которые соотносятся с модификациями Авидья=Майи.

М. Улен выделяет еще одну проблему, впервые поднятую Пракашатманом. Имея субстратом самого Брахмана, единственного и вечного, Авидья также должна быть и единой и вечной. Из этого следует затруднение с объяснением того, каким образом некоторые «отражения Атмана» преодолевают ее действие и, соответственно, достигают «освобождения», другие же остаются в ее власти и, соответственно, в сансаре. Остается одно из двух: стратифицировать саму Авидью (что и предпринял Вачаспати Мишра, различив Незнание «корневое» и незнания индивидуальные), или релятивизировать саму множественность душ – образов прообраза. Пракашатман предпочел второй способ решения проблемы, но отчасти двигался и в первом направлении³⁷². Об этом как раз и свидетельствует его формула стратифицирования уровней реальности, которая позволяет считать, что Пракашатману принадлежит та непреходящая заслуга, что он первым в истории философии после виджнянавадинов их **эксплицитно выписал**, избавляя, наконец, исследователя от необходимости их реконструкций.

Пассаж, в котором осуществилась эта экспликация давно подразумеваемого, следует за тем, в котором рассматривается традиционная проблема ошибочного восприятия (когда перламутр принимают за серебро). «Или, по-другому, [следует признать] три вида существования: высшее существование (*rāgamāthasattvam*) Брахмана; существование, способное к действительности (*arthakriyāsāmarthyasattvam*), обеспечиваемое Майей – [как], например, у пространства; существование, обеспечиваемое [индивидуальным] незнанием – [как], например, у серебра в перламутре. Потому в соотношении с высшим существованием

[оно] неопишное (anirvacanīya) [в терминах существования и не-существования]. Потому и нет противоречия с восприятием, так как существование вещей постигается в соответствии с ним»¹⁷³.

Перед нами предельно четко вербализованный основной принцип онтологии реальности: онтологический статус вещей зависит от уровня их «фальсифицируемости» в корректирующем опыте. Реальность призрачного серебра в эмпирически реальной ракушке минимальна вследствие мгновенной устранимости иллюзии восприятия; реальность эмпирических вещей промежуточна вследствие того, что она устранима только с устранением действия Майи на субъекта опыта; реальность Брахмана максимальна вследствие отсутствия того опыта, который мог бы устранить ее после того, как она оказалась «реализована». При этом промежуточный уровень реальности специфицируется в большей мере, чем остальные: уточняется, что это та реальность, которая «способна к действительности». Иными словами, к обеспечению обычного, «мирского» существования, которое, наконец, получает философски узаконенный «вид на жительство» в государстве адвайтистского монизма.

Последователем Манадна Мишры, Анандабодхи и Пракашамана был, наряду со знаменитым диалектиком Шрихаршей, еще один представитель направления виварана Читсукха (XIII–XIV вв.), которому принадлежало десять текстов, из коих самым известным была «Таттвапрадипика» («Светильник обнаружения истины»). Сочинение состояло из четырех частей. В первой обосновывалась «самоосвещаемость» (*сваям-пракашата*) самосознания, напоминающая декартовский принцип *cogito*: «то, что не является объектом познания, должно считаться полагаемым непосредственно». Во второй предпринимается попытка опровержения онтологических категорий вайшешики и ее атомистическая «физика», а также теории познания ньяи. В третьей и четвертой раскрываются, соответственно, «реализация» Брахмана и природа «освобождения». Трехуровневая стратификация реальности воспроизводится и в его сочинении¹⁷⁴.

Последнее серьезное выступление против стратификационной онтологии разразилось уже не в оппонировавших адвайте вишнуитских школах веданты, но в ней самой. Самое удивительное при этом было то обстоятельство, что данная адвайтистская школа в известном смысле реставрировала идеи буддийского идеализма виджнянавады, которая, как мы хорошо знаем, как раз специали-

зировалась в стратификациях реальности. Речь идет о школе дришти-сришти, оформившейся после написания Пракашанандой (XVI в.) трактата «Ведантасиддхантамуктавали» («Жемчужная нить доктрин веданты»). Причиной полемики стал снова «проклятый вопрос» для адвайты – об онтологическом статусе Незнания. Пракашананда направил свое диалектическое оружие против школы виварана, которая в лице Пракашатмана (см. выше), опиравшегося на мандановское определение Авидьи-Майи как «неописуемого», приблизил ее к первоматерии мира на манер Пракрити санкхьяиков, чем создал, по справедливому мнению Пракашананды, новую угрозу для монизма адвайты. Поэтому он доводит до последовательности тезис о том, что Брахман есть единственная реальность – жертвуя даже идеей его креативной деятельности. Компромисс для дуализма он усмотрел и в общепризнанной концепции виварты – учения о том, что мир есть следствие Брахмана, хотя и иллюзорное в сравнении со своей причиной. Но где же все-таки локализуется Незнание? Оказывается и в Брахмане и в индивидуальной душе, поскольку оба у него окончательно «сливаются». Субъект является единственным реальным началом в этом мире (эта доктрина получила название экадживавада – «учение об одной душе»), и все остальное в этом «солипсическом мироздании» составляет мир его представлений, грез, освобождение от которых является его единственной задачей (даже учитель-гуру есть обманчивый образ моего же сознания, помогающий мне избавиться от сновидений жизни). Более того, солипсическое сознание творит вещи или, точнее, «проектирует» из «материала» прежних «отпечатков» (васана), которые также были им в свое время «спроектированы», когда это сознание «наивно» видело в них внешние вещи.

Вполне логично, что Пракашананда отбрасывает и намеченную у Пракашатмана и Читсукхи идею трехуровневой стратификации реальности, в которой различаются Брахман, эмпирические объекты и фантомы – между существованием и не-существованием «посредующего термина» нет³⁷⁵. Его позиция вполне последовательна: если мы избавляемся от Майи как «первоматерии» опыта со всеми признаками онтологической «неописуемости», то кроме голого Сознания и его сновидений не остается ничего, а потому и стратифицировать уже просто нечего:

И тем не менее последнее слово в истории поздней адвайты осталось за «стратификационистами». Возможно и потому, что только что рассмотренный антистратификационистский демарш своими солипсическими последствиями делал жизнь в мире адвайты крайне нестабильной и по меньшей мере неудобной. А возможно и потому, что в дело вступили свежие силы – из лагеря реализма и рационализма. В самом деле, завершающий штрих на стратификационную вертикаль был нанесен Дхармараджадхвариндрой [Dharmarājadhvarīndra] (XVI–XVII вв.), который «по совместительству» (то было время расцвета синкретизма³⁷⁶) был философом навья-ньяя. В своей «адвайтистской ипостаси» он откомментировал «Панчапададику» Падмапады и написал популярный обобщающий трактат «Ведантапарибхаша» («Обсуждение проблем веданты»). Язык его ведантийского произведения не теряет, однако, специфических особенностей мышления ньяя-вайшешики. Убедимся в этом из интересующего нас пассажа.

Пусть будет, – предлагает Дхармараджа, – субстанциальность Брахмана. И все же это не противоречит объектности зрительного и прочих познаний. Ведь мы знаем три вида существование трех видов. Это высшее существование (*pāramārthikam sattvam*) Брахмана, практическое существование (*vyavahārikam sattvam*) пространства и прочего, призрачное существование (*prātibhāsikam sattvam*) кажущегося жемчуга и прочих иллюзорных форм. Потому познание «Это – горшок» следует считать достоверным, так как предметом восприятия здесь будет практическое существование. При этой позиции отрицание существования горшков будет рациональным только при соотнесении их с Брахманом, а не само по себе [Dharmarāja, 1928. P. 59–60].

Таким образом, Дхармараджа изящно уточняет терминологию для обозначения уровней реальности. Первый уровень остается, как и у Пракашатмана, «высшим», но второй значительно более четко и кратко записывается как «практический» (можно было бы интерпретировать еще точнее как «практически значимый»), третий же впервые получает обозначение «призрачного». Последний термин имеет прямые связи с «ложным проявлением» у Вимуктаатмана (см. выше). При этом совместительство в ньяя-вайшешике и адвайте позволило Дхармарадже дать понять своему читателю, что «субстанциальное» бытие и в адвайте едино – оно принадлежит только

Брахману, тогда как уровни опытной данности нуждаются в стратификации. Он вряд ли осознавал, что намекнул на различие двух типов онтологии, но тем не менее сделал это. И тем самым поставил не менее, чем логическую точку в истории онтологии реальности адвайта-веданты.

РЕЗУЛЬТАТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Поскольку все в этом мире может подлежать упорядочению и классификации, читатели научных книг также не могут быть исключением из этого правила. И как бы значительно они не отличались друг от друга во всех прочих отношениях, для авторов книг они распределяются прежде всего на две категории: те, кто читают эти книги подряд и те, кто ограничиваются введениями и заключениями. В любом случае от автора логично востребовать отчет в проделанной им работе. Для того читателя, кто начал эту книгу только с этих строк (пробежав вводные), будет небесполезным узнать, стоит ли ему потратить время на то, чтобы выяснить подробности тех построений, которые привели автора к его конечным выводам. А для того, у которого хватило терпения пройти с ним весь его путь (а неиндологу он заслуженно мог показаться, вследствие изобилия «экзотических» терминов и реалий, достаточно тернистым), предлагаемый «дайджест» будет полезен, чтобы выделить основные вехи этого пути и те аллеи, которые, по мнению автора, ведут от него дальше.

Как было уже отмечено во Введении, эта книга была задумана как начальная часть более общего проекта, первой задачей которого был ответ на вопрос: удовлетворительно ли представление современной философии об основных типах онтологии как таковой?

Исследование стратификаций уровней реальности в истории философии привело автора к необходимости различения двух, на его взгляд, основных типов онтологии, один из которых соответствует тому, что можно назвать онтологией реальности (она же – трансцендентальная онтология), другой – онтологией бытия (она же – нетрансцендентальная). Первый из них можно определить как такую онтологию, в которой сущее рассматривается, во-первых, не «само по себе», но в его отношении к самому субъекту познавательного опыта, во-вторых, в аспекте эксплицитной и однонаправленной релятивной квантитативности (реальность любой «вещи» занимает определенное место на онтологической шкале, где, в нормативном варианте, наименьшее ее «количество» уделяется фантомным объектам, промежуточное объектам общечеловеческого

опыта, наибольшее – по-разному понимаемому пределу этого опыта, имеющему признаки абсолюта) и, в-третьих, в необходимом единстве этих – субъектного и релятивно-квантитативного измерений. Второй тип онтологии может быть определен в характеристиках, контрарных по отношению к характеристикам первого. Здесь сущее рассматривается безотносительно к субъекту познавательного опыта, «объективный» референт которого может в некоторых случаях войти только в один из «регионов бытия» или «слоев бытия»; организация ярусов бытия осуществляется здесь по-разному – в виде классификаций логических, формалистических и метафизических, но в любом случае эти вертикали сущего как бытия отнюдь не обязательно должны быть «однаправленными» и квантифицированными, так как определяющий вектор соответствующих вертикалей определяется не отношением «меньше-больше», но «ниже- выше», и мы здесь имеем дело скорее с иерархизацией рангов сущего. Стратификации уровней реальности могут быть рассматриваемы только в формате онтологии первого типа, онтологии трансцендентальной, которая может быть названа так вследствие ее прямых соответствий некоторым стратификационным моделям «Критики чистого разума» (даже при том обстоятельстве, что самим ее автором они в качестве онтологических непосредственно не идентифицировались).

Актуальность специального рассмотрения стратификаций уровней реальности в индийской философии объясняется тем, что здесь мы имеем дело с самой ранней традицией разработки соответствующей онтологической модели, которая совершила весь свой почти полуторатысячелетний исторический цикл (III/IV – XVI/XVII вв.) к тому времени, когда западная трансцендентальная онтология успела сделать по существу лишь свои первые шаги – перед новым этапом, начавшимся с картезианской революцией в философии, которой предстояло совершить решительный «поворот онтологии к субъекту». Индийская же онтология реальности к этому времени неоднократно проблематизировала стратификации уровней реальности, которые на соответствующем хронологическом отрезке западной философии могут быть только реконструированы, так как не стали еще предметом специальной тематизации.

Опыт стратификации уровней реальности в индийской философии (которая, как было выяснено во Введении, может быть представлена в виде единого континуального целого, так как адвайтаведантисы опирались на работу буддийских философов) обнаруживает в своем генезисе и «провоцировавших» его факторах такие специфические особенности, которые представляют самостоятельный интерес для «интеркультурной философии». Если первые западные стратификации уровней реальности (датируемые с XII в.) никак не были связаны со стратифицированием уровней истины, то в индийской философии связь «стратификационной онтологии» со «стратификационной гносеологией» очевидна: различение уровней истины в философствовании буддийской махаяны вело к различению онтологических статусов референтов истин первого (условного) и второго (безусловного) порядков, которые соотносились с иерархизацией смыслов сакральных для буддиста текстов (буддистская герменевтика), хотя этот «философский переход» был осуществлен только в одной махаянской школе – виджнянаваде, а не в мадхьямике. Если, далее, первые западные стратификации уровней реальности были стимулированы осмыслением статуса «мыслительных объектов» (референции которых не имеют эмпирических соответствий), то первые индийские – в школе виджнянавады – осмыслением функций сознания, которое, с позиций буддийского идеализма, ведет к ложному (так как он не допускает существования экстраментальных объектов) «опредмечиванию» его собственных идей, и которое, в свою очередь, и обуславливает пребывание и страдание психофизической организации (таковым буддийские антиперсоналисты видели индивида) в сансаре. Отсюда уже становится очевидным, что в истоках рассматриваемой онтологической модели в Индии наряду с чисто теоретическими интересами обнаруживаются, в отличие от аналогичных западных онтологических изысканий, и религиозно-практические связи с разработкой новой трактовки «закабаления» и «освобождения».

Исследование истории стратификационной онтологии йогачары-виджнянавады позволяет различить три основные стадии в осуществлявшемся здесь сопоставлении реальности воображаемой (парикальпита-свабхава) – опредмечивание сознанием собственных идей (когда, к примеру, идея кувшина или синего материализуется в представление об объективном, экстраментальном кувшине или

сином), зависимой (паратантра-свабхава) – функционирование сознания через собственные механизмы причинно-следственных связей, совершенной (паринишпанна-свабхава) – освобождение этого функционирования от полагаемого ложным «опредмечивания», вследствие чего в сознании манифестируется абсолютная и «чистая» сущность «таковости» (татхата). На стадии дошкольной (до нормативно организованной школьной традиции во главе со «схолархом»), обеспечивающей стабильное воспроизведение иерархии школьных текстов) – в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре» (III–IV вв.) счет реальностей начинался с низшего уровня – «реальности воображаемой», у первого «схоларха» школы Асанги (IV–V вв.) со второго – «реальности зависимой», у его ближайшего сподвижника Васубандху и у Стхирамати (VII в.) фактически с третьего – с «реальности совершенной».

Третий способ «исчисления реальностей» в наибольшей мере соответствовал философской доктрине абсолютного идеализма виджнянавадинов, согласно которой существует единое Сознание, «профанические» модусы функционирования которого, обуславливаемые ложным с точки зрения махаянистов раздвоением функций сознания на субъектные и объектные факторы, обеспечивают его деградации в виде подчинения действиям причинно-следственных отношений и «опредмечивания». Однако отрицание экстраментальных объектов (которое стало закономерным развитием отрицания субъекта в буддизме классическом) привело виджнянавадинов к отрицанию опыта как такового, поскольку он требует как раз отрицаемого ими субъектно-объектного «раздвоения». Это и позволяет понять, почему в кульминационном для виджнянавадинской онтологии реальности трактате Васубандху «Трисвабхаванирдеша» демонстрируются возможности релятивизации различий между тремя уровнями сознания-реальности через указание частичных тождеств первой реальности со второй, второй – с первой и т.д. (в чем нельзя не видеть и потребности в самоцельной диалектической игре). Более «материально» соотношение трех уровней реальности демонстрируется на наглядном примере (индийцы никогда не соглашались с той мудростью, согласно которой сравнение – еще не доказательство), по которому они иллюстрируются опытом фокусника-мага, заставляющего зрителей действием мантры увидеть вместо куска дерева слона. Реальность вообра-

жаемая – предстоящий зрителям слон, зависимая – его форма, совершенная – отсутствие слона или, по-другому, «таковость» подобна куску дерева, «воображение» – форме слона, «раздвоенность» – самому слону. Хотя здесь низший и средний уровни реальности отчасти путаются, смысл аналогии почти во всем понятен – за исключением, пожалуй, главного – какое место в пространстве виджнянавадинской онтологии реальности может быть уделено самому магу и его зрителям. Очевидно, что для них места в «философии анонимного сознания» не остается, и они в этом прообразе феноменологической редукции (отдельная компаративистская тема), где остаются одни «чистые сущности сознания», заключаются в скобки.

Потребность выхода из мира «герметического» анонимного сознания к реальному опыту, где то, что на современном языке называется intersубъективными отношениями, признается хотя бы на уровне относительной истины, обнаруживается (как естественная потребность человеческого) и у виджнянавадинов. Именно поэтому Стхирамати в «Мадхьянтавибхага-бхашьятике», подтверждая, что конституэнты «воображаемой реальности» – «познающее» и «познаваемое» – не существуют сами по себе, считает, что их все же можно назвать реальностью, поскольку они функционируют по крайней мере на уровне практики.

Но эта потребность найти место для практической жизни в системе абсолютистского монизма, где мир предстает в виде рационально необъяснимой мистификации, в которой маг и его зрители суть одно и то же, и мистификатор разыгрывает спектакль, называемый миром, перед самим собой по мотивам, совершенно непостижимым, в еще большей мере определяет вектор стратифицирования уровней реальности в адвайта-веданте. Будучи в своих истоках адаптацией буддийского идеализма к монистическому идеализму брахманизма (Атман=Брахман), адвайта-веданта обнаруживает постоянные колебания между антистратификационным «догматом» по формуле «одно без чего-либо другого» и попытками стратификации уровней реальности исходя из «философского оправдания» общечеловеческого опыта. Основная историческая тенденция истории адвайты может быть охарактеризована как нелинейное, но все же постоянное усиление стратификационных тенденций по мере хронологического удаления от точки начальной «буддийской веданты» Гаудапады (VI–VII вв.).

Но и у стратификации уровней реальности у Гаудапады уже можно обнаружить относительное признание существования экстраментальных объектов, а потому и элементов отрицаемого виджнянавадинами опыта. Уровень (1) соответствует относительной реальности объектов сновидений (1.1) и бодрствования (1.2), уровень (2) – принципиально превосходящей и те и другие (подчеркивается ограниченность различий между ними) реальность Атмана как субъекта их восприятия.

Если Гаудапада еще смешивает уровни реальности и истины (вторые обозначаются им как виджнянавадинские «воображаемое», «зависимое» и «совершенное»), то Шанкара (VII–VIII вв.) их вполне различает и делает это весьма нетривиально. В одном из пассажей «Брахмасутра-бхашьи» он дифференцирует три (а не два, как мадхьямики) уровня истины: учение о том, что следствие отлично от причины соответствует низшему уровню философской истины, учение об их единстве – промежуточному, учение о том, что в конечном счете существует только причина – высшему. Но Шанкара стратифицирует и уровни референтов основоположных философских понятий – различая по два уровня знания, души и вечности (вечность изменяемая, как у Праkritи санкхьяиков, и вечность неизменяемая, как у Брахмана ведантистов). Наконец, он тематизирует вопрос о соотносительной реальности бодрствования и сновидений, и в его основном сочинении «Брахмасутра-бхашья» можно восстановить трехуровневую шкалу опыта: (1) реальность деятельности сознания и ее объектов во сне; (2) реальность деятельности сознания и ее объектов наяву (при этом он скрыто полемизирует с Гаудападой, демонстрируя те признаки онтологического превосходства второго опыта над первым, которые у его предшественника излагались от лица оппонента); (3) реальность опыта «реализации» единства Атмана и Брахмана. Здесь впервые в истории философии критерием онтологического статуса того или иного уровня опыта и его объектов определяется устранимость каждого предыдущего из названных уровней каждым последующим, и третий уровень опыта объявляется высшим по причине его окончательной неустраимости. Более сложную и теоретически нагруженную стратификацию можно вычитать из «Чхандогьопанишад-бхашьи», где ясно различимы (1) нереальность, с одной стороны, безусловная, с другой – имеющая «отобую форму» (вишешакара).

которая коренится в некорректном словоупотреблении, имеющем, однако, практические последствия в виде ложных представлений; (2) уровень реальности трех сакральных цветов (черного, белого и красного), которые нереальны сами по себе, но реальны в Сущем; (3) уровень реальности объектов бодрствования и сновидений, которые на сей раз реальны сами по себе, но взаимоустраняемы (объекты бодрствования становятся нереальными во сне, объекты сновидений наяву); (4) абсолютная реальность Сущего-Брахмана.

Целая эпоха в трансцендентальной онтологии адвайты была связана с деятельностью Мандана Мишры, которому принадлежит решающий вклад в расширение пространства относительной реальности того, что не есть Брахман, для всей последующей истории школы. Намёк Шанкары на то, что само по себе нереальное может иметь реальные последствия (а потому уже не является абсолютно нереальным) Мандана претворяет в наглядные примеры: средства познания, будучи нереальны сами по себе, сообщают истинное знание, которое реально; виртуальные магические средства имеют вполне ощутимые, «эмпирические» результаты; «нереальные» буквы передают реальные звуки, рисунки сообщают знание о реальных живых существах, а весь процесс обучения, имеющий вполне достоверные результаты, является «знаковым». Реальность мира, как можно прочесть Мандану, располагается между высшей реальностью Брахмана и умопостигаемой нереальностью «пустоты». Специально Мандана Мишра исследовал вопрос об онтологическом статусе мирового незнания (Авидья) – вопрос, имевший для всей доктрины недуалистической веданты первостепенно важное значение (при допущении ее реальности ставится под вопрос сам монизм, так как наряду с Брахманом появляется второе «положительное» первоначало и угроза дуализма оказывается неотвратимой, при допущении же ее нереальности становится необъяснимым деятельность всех существ во всех мирах). Мандана, которому следовало бы, как и Дунсу Скоту, присвоить титул «тонкого доктора», решает в «Брахмасиддхи» проблему диалектически: Авидья определяется как неопишуемая (анирвачания) в терминах существования и несуществования. В результате организуется пространство для новой трехуровневой шкалы: (1) фантомные объекты (типа небесного цветка), которым можно приписать только несуществование; (2) Авидья, располагающаяся за границами и

цами и существования и несуществования; (3) Брахман, который есть «чистое существование». Последняя характеристика вызывает ассоциации с учением Фомы Аквинского о том, что Бог есть «чистый акт», но у адвайтиста мы имеем дело с онтологией реальности, а не бытия: сам критерий онтологической «неописуемости» Авидьи является трансцендентальным, так как утверждается, что только при атрибуции ей «нетвердого» онтологического статуса она может быть «снята» в опыте «реализации» Брахмана (если бы она была только сущим, ее нельзя было бы «сдвинуть», а если бы только не-сущим – она не представляла бы собой никакого «препятствия» для осуществления высшей цели). При этом Мандана позволяет понять себя и таким образом, что помимо «количественных» степеней в реальности (а это, как было выяснено, составляет родовой признак трансцендентальной онтологии), он допускает и «качественные»: выясняется, что реальность Авидьи не только промежуточная, но и «отрицательная» – в отличие от чисто «положительной» реальности Брахмана (именно потому она и не «конкурент» ему в качестве первоначала мира).

Все дальнейшие стратификационные опыты с реальностью в адвайта-веданте так или иначе были вдохновлены Мандана Мишрой и обнаруживают развитие его идей. Даже его прямой оппонент, любимый ученик Шанкары – Сурешвара, постоянно настаивающий на реальности Брахмана как единственной, в одном из пассажей своего основного произведения размещает «мирские объекты», в том числе и источники достоверного знания, между не-сущим и Сущим, а другой «фаворит» Шанкары – Падмапада – применяет характеристику «неописуемое» в терминах существования и несуществования и к «продукту» Авидьи – миру.

Составители учебных текстов школьной адвайта-веданты (среди них наиболее значительные «Апарокша-анубхути», «Вивекачудамани», «Вакья-вритти»), а также гимнов Вишну и Шиве настаивают на нестратификационной онтологии, подчеркивая иногда и ее педагогическую целесообразность, так как допущение «незрелыми» самой только мысли о какой-нибудь степени реальности мира и его вещей может содействовать их привязанности к ним и потому быть препятствием для «освобождения». Однако автор школьного стихотворного трактата «Шаташлоки» ставит вполне «мандановский» вопрос: так ли уже абсолютно нереально само

нереальное? Причины могут быть, - рассуждает он в духе Манданы, – фантомны, но их следствия вполне действительны (в чем можно убедиться, обнаружив утром следы встречи с женщиной во сне или результаты действия мантры), а потому «обретение реального бывает от нереального». Помимо этого мир, «хотя и нереальный, будучи воспринимаемым, также называется реальным», иными словами реальность объекту может быть придана и самим фактом мышления о нем – вполне в духе «мыслительной реальности» Генриха Гентского или Матфея из Акваспарты. Незвестный адвайтист предлагает и трансцендентальный критерий определения степени реальности объектов: она зависит от длительности и устранимости соответствующего опыта. В результате его дискурс позволяет выстроить весьма продуманную стратификацию уровней реальности: (1) объекты сновидений; (2) объекты бодрствования; (3) вещи, не подверженные действию трех времен – жизнь и пространство; (4) Брахман как «реальное реального» (сатьясья сатьям).

Текст, дошедший до нас под названием «Манасолласа», к учебным никак принадлежать не мог и, возможно, отражал адвайту северного шиваизма, что и позволяет наметить его датировку ок. X вв. Применяя характеристику Мандана Мишры – «неописуемая» – уже к Майе, которая к тому времени становится полным синонимом Авидьи, автор текста, однако, не пытается встроить данное определение в стратификацию уровней реальности, которые остаются у него на стадии «первоначальной простоты»: (1) опыт во сне; (2) опыт наяву; (3) опыт «реализации» Брахмана.

Изощенный диалектик адвайты Вимукататман (X в.) совершил новую операцию с Мандановым «неописуемым»: если Авидья-Майя может быть охарактеризована отрицательно – как непричастная ни существованию, ни несуществованию, то это определение можно конвертировать и таким образом, что она будет наделена и существованием (в одном аспекте) и несуществованием (в другом). Данная проблема обсуждается им в его трактате «Иштасиддхи» не только как умозрительная, но и как практически значимая: если мир как порождение Неведения есть фикция, то фиктивны и установления брахманического закона, без которого невозможно исполнение дхармы и ритуального порядка, и к тому же лишаются авторитетности источники знания, без которых неосуществима сама цель веданты – «реализация» Брахмана. Хотя данные сомнения

были спровоцированы оппонентами адвайты, несомненно, что они имели и «внутреннее происхождение». В результате длительной дискуссии с виртуальным оппонентом-совопросником (типичная черта схоластических текстов) разрабатывается следующая «высокотехническая» вертикаль. Низший онтологический уровень (1) приписывается фантомам, которые лишены только реальности; следующий (2) – царству сновидений (в них также воспроизводится жизнь бодрствования и даже совершение обрядов, но только «в своей сфере»), которые уже относятся к миру реальности/нереальности (в отличие от фантомов они лишены и полной нереальности), но только с преобладанием нереальности; уровень (3) – царству бодрствования, которое относится к тому же миру реальности/нереальности, но с преобладанием реальности; наконец, уровень (4) – Брахману как наделенному «полной реальностью» без каких-либо признаков нереальности.

Младший современник Вимуктатмана – Пракашатман (X–XI вв.), ставший основателем одной из подшкол адвайты, первым после виджнянавадинов терминологически зафиксировал трехступенчатую шкалу уровней реальности. Пракашатман различает (1) существование, обеспечиваемое индивидуальным незнанием – типа «серебра в перламутре» (когда при сильном солнечном свете ракушку принимают за кусок серебра); (2) существование, обеспечиваемое Майей и способное к действительности, например, пространство (вероятно потому, что действия осуществляются в пространстве); (3) высшее существование Брахмана. Здесь совершенно очевидно уточнение трансцендентальности в онтологии реальности: как и у Канта различаются опыт иллюзорный и общезначимый, с той только разницей, что у Кёнигсбергского философа общий опыт обуславливается конституцией наших познавательных способностей без участия силы мировой Мистификации. Это же разграничение уровней реальности исходя из различения «индивидуальной авидьи» и «общемировой Авидьи» воспроизводится у последователя Пракашатмана – философа Читсукхи (XIII в.).

Если Мандана Мишра освобождал еще только онтологическое пространство для относительной реальности мира своей докториной онтологической «неописуемости» Авидьи, то к XIV в. данное пространство за миром уже было «закреплено». Это видно из

рассуждений Мадхавы-Видьяраньи (XIV в.) в «Панчадаши», где он уже апеллирует к ошибочности представления об иллюзорности мира для обоснования онтологической «неописуемости» Майи.

Последнюю точку в стратифицировании уровней реальности в адвайта-веданте и, соответственно, во всей традиционной индийской философии (если, разумеется, учитывать ее творческий период, игнорируя эпигонский) поставил мыслитель, который принадлежал не только адвайте, но и ее самой влиятельной сопернице – новой ньяе. Речь идет о Дхармараджадвариндре (XVI–XVII вв.), который выявил в существовании три уровня. Уровень (1) соответствует призрачному существованию (пратибхасика-саттва), к которому относится существование жемчуга там, где его нет; уровень (2) – практическому существованию (вьявахарика-саттва), которое следует приписать пространству (по причинам, изложенным выше); уровень (3) – высшему существованию (парамартхика-саттва) Брахмана. Эти термины «Веданта-парибхаша» и стали считаться в индологии исходными адвайтистскими обозначениями трех уровней реальности (при забвении того, что они стали лишь завершительными). Здесь окончательно был решен вопрос со статусом эмпирических объектов: горшок следует считать вполне существующим, но только на его именно уровне (буквально, в его «виде») существования, а не на чужом – подобно тому, как у Канта, любой объект, скажем, дерево, вполне реален на своём, феноменальном уровне существования, но не на высшем, уровне вещи-в-себе.

Параллелизм с Кантом, который в финальной редакции индийской онтологии реальности впечатляет своей точностью, распространяется в различной степени и на ее предыдущие стадии. Парадигмальная трехуровневая стратификация, реконструированная нами всего из одного «штриха» одного из примечаний к «Критике чистого разума», где различаются уровни фантомов, объектов общечеловеческого опыта и трансцендентного ему мира вещей-в-себе, имеющего признаки абсолюта (см. выше) значительно четче просматривается в адвайтистской онтологии реальности, чем в ранней западной. В последней наибольшие черты близости адвайтистским стратификациям обнаруживает модель Николая из Отрекура (ок. 1300 – до 1360), где первому из этих уровней соответствуют очень точно обозначенные имагинативные объекты, второму – объекты разумного и чувственного познания, третьему – Бог. Мень-

шие сходства адвайтистские стратификации обнаруживают со схемой основоположника западной трансцендентальной онтологии Генриха Гентского, в которой, однако, среди ментальных объектов четко различаются «истинные» и «ложные». Еще меньшие – в стратификациях Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама и Франсиско Суареса, у которых наибольшим «количеством реальности» наделяются единичные вещи. Однако все эти параллели выявляются в пространстве лишь родовых признаков онтологии реальности, тогда как с Кантом адвайтистов сближают сходства уже видовые. Причина в том, что и адвайтистам и Канту был присущ, правда, с разной степенью эксплицированности, иллюзионизм³⁷⁷, равноудаленный и от идеализма буддистов-виджнянавадинов и от реализма названных западных схоластов, который позволял признавать за объектами общечеловеческого опыта лишь «дозированную», «конвенциональную» реальность, за которой располагается Реальность, по отношению к этому опыту «потусторонняя».

Нет сомнений, что ряд достижений стратификационной онтологии адвайта-веданты имеют не только историко-философский и компаративистский интерес, но могут быть востребованы и современной философской рефлексией. Прежде всего это относится к настойчивости на многомерности самой реальности, отстаивание которой постепенно преодолеvalo сопротивление адвайтистского «монистического догмата», удобно упрощавшего реальность для того, кто хочет считать «Я есмь Брахман», до одномерности, но фактически обесмысливавшего пребывание и деятельность человека в этом мире как в царстве иллюзий, необъяснимым образом «наложившихся» на Абсолют как триединство Сущего-Знания-Блаженства (сат-чит-ананда), «эгоистически» не оставляющего никакого пространства для чего-либо кроме себя (с наибольшей последовательностью эту идею выразил солипсизм Пракашананда). Другим важным приобретением адвайтистской философии следует считать доведение до «картезианской» ясности и отчетливости идеи о том, что мера реальности каждого объекта (в отличие от его бытия) соответствует мере его актуальности для человеческого опыта и что именно эта мера актуальности маркируется уровнем возможности его «снятия», который определяет, в свою очередь, и его «квантификацию» на шкале реальности. В «золотой фонд» достижений мировой философской рефлексии, из которого может чер-

пать каждый философ, безусловно следует включить одну из стратификаций Шанкары, по которой одна реальность у того, что нереально само по себе, но реально в Сущем, а другая у того, что реально само по себе, но нереально в другом, или филигранную диалектику Мандана Мишры и Вимуктатмана, первый из которых определил онтологическую реальность Авидьи в рамках отрицания и существования и несуществования, а второй выработал формальные критерии различения нереальности фантомов, которая несовместима только с реальностью, а также двух сфер нереальности/реальности, в коих относительная нереальность сновидений несовместима уже не только с реальностью, но и с нереальностью, а относительная реальность бодрствования уже только с «полной реальностью» Брахмана. Однако и тот философ, который, в отличие от автора этих строк, менее восприимчив к «технологическим» достоинствам онтологических вертикалей, вполне может оценить вечную значимость таких проблем, как соотношение реальности символической и эмпирической или природа индивидуальных и общечеловеческих иллюзий и последствия их претворений в действительность (что особенно актуально для настоящего времени — эпохи массовых коллективных иллюзий и погружений человеческих умов в самые разнообразные виртуальные пространства), которые были затронуты адвайта-ведантистами.

Значение адвайтистской стратификационной онтологии реальности следует видеть и в том, что она дает стимулы для тех онтологических изысканий, которые, с одной стороны, были ею спровоцированы, но остались «недоработаны», с другой — не были и затронуты, но могут рассматриваться как, в определенном смысле, ее «задание».

Здесь прежде всего следует иметь в виду, что несмотря на филигранность приведенных стратификационных дистинкций адвайтисты работали только с теми из них, которые представляли для них духовно-практический (в рамках, разумеется, их религиозного мышления) интерес. Так, различение уровня эмпирических объектов и фантомных было важно для обеспечения относительного онтологического пространства (не забудем, что речь идет о монизме, где безотносительная реальность принадлежит только Брахману) для повседневной и религиозной жизни, которая философски обесмысливалась «антистратификационной догмой», и именно

поэтому «наделение малой реальностью» того, что не есть Брахман, в конечном счете и одержало вверх. Однако в дальнейшие подробности, представляющие для «онтолога» большой интерес, они вникали не часто. Так, было отмечено, что Падмападе не пришлось в голову различать онтологические статусы самого мира и его «причины» – Авидьи, хотя очевидно, что они могли бы различаться а priori. Вимуктатман совершенно правильно различил в «нижнем уровне» стратификации степени реальности фантомных объектов и сновидений. В самом деле, сновидение (как отмечал еще безвестный автор «Шаташлоки») более реально, чем, скажем, небесный цветок, потому, что его воздействие на сознание реципиента значительно эффективнее. Но и сами фантомные объекты допускают значительно более тщательную стратификацию, чем та, в которой были заинтересованы адвайтисты. «Количества реальности» в небесном цветке и рогах зайца или человека отличны от тех, которые содержатся в сыне стерилизованной женщины, поскольку в первых случаях мы имеем дело по крайней мере с визуализируемыми образами (которые состоят из неправильно синтезируемых «правильных» компонентов), а в последнем – с противоречием в понятиях, которое менее реально. Точно такое же онтологическое соотношение, если пользоваться европейскими примерами, можно констатировать в кентавре и золотой горе, с одной стороны, и в круглом квадрате – с другой. Однако никак не менее важно то, что адвайтисты здесь хорошо прочувствовали, хотя и не эксплицировали: что даже сын бесплодной (ср. круглый квадрат) не может быть полностью выведен за границы реальности – уже потому хотя бы, что является объектом нашей мысли, а потому имеет, как мы узнали от западных схоластов, «мыслительное бытие».

Другое упущение адвайтистов, опять-таки связанное с их религиозно-экзистенциальными интересами, следует видеть в том, что они в значительной мере проигнорировали качественное различие уровней реальности в своих онтологических вертикалях. Мандана Мишра, который противопоставлял отрицательную реальность Авидьи положительной реальности Брахмана (с тем, чтобы она не могла стать ему «соперницей») в качестве мирового первопринципа) является исключением из общего правила, да и здесь «качественность» различена весьма ограниченно. Между тем индийская духовная культура, которая в значительной степени явля-

ется театральной (а ее театральность в значительной степени восходит к ее ритуальности), не обнаруживает никакого интереса к различению реальности того, что происходит на сцене и в «состоянии бодрствования». Очевидно, что в спектакле осуществляется качественно иной мир в сравнении с тем, в котором живут его зрители, хотя по своим «материальным ингредиентам» они и близки. При этом эти миры могут стать объектами «вертикализации» в онтологии реальности: сюжет пьесы может оказывать на реципиента неизмеримо большее воздействие, нежели окружающая его обстановка, и в этом случае ее «количество реальности», по крайней мере во время сопереживания, будет большим. Однако дело не ограничивается лишь временем сопереживания. Действиям героев политической пьесы Вишакхадатты «Перстень Ракшасы» (около VII в.) – царей Чандрагупты и Нанды, министров Чанакьи и Ракашасы – может быть приписано иное качество реальности, чем их историческим прототипам, а от этого «качества» зависит и «количество», так как дела прототипов ушли в лету, а действия соответствующих персонажей воодушевляли и воодушевляли десятки поколений. Правда, индийские литературные критики, в отличие от своих европейских коллег, не предъявляли драматургам таких откровенно абсурдных претензий, что их произведения содержат исторические неточности, а то и ошибки (за что немало доставалось Бомарше, А.К.Толстому, Блоку и бесчисленному множеству других), но удивительно, что их распределения драматических жанров на мифологические, героические, повседневные и прочие в зависимости от степени «эмпиричности» сюжетов не попали в поле внимания философов – видимо по причине «невечности» этих предметов.

Перечисленные «лакуны» в индийской онтологии реальности чрезвычайно важны для современной философии – как то, что нуждается в постоянных «заполнениях». Однако одна из особенностей этой онтологии, опять-таки связанная с ее общекультурно-религиозным фоном, важна уже с другой точки зрения – как площадка для «дистанцирования». Дело в том, что различные редакции единой, в существе своем трехуровневой стратификационной схемы (которая нашла каноническое завершение у Дхармараджи) «по умолчанию» предполагают, что для всех людей существует одна-единственная онтологическая вертикаль. Одно же из решающих

достижений европейской философии, по мнению автора этих строк, связано с рассмотрением каждого индивида в качестве уникальной монады (Лейбниц), реала (Гербарт), духовного микрокосма (Лютце), которые образуют взаимодействующие, но не сливающиеся миры. Основным выводом из персонализма, прямо противоречащим адвайтистской философии (для которой индивиды с точки зрения конечной истины не более различны, чем «части» пространства комнаты, занимаемые горшками) для трансцендентальной онтологии может быть тот, что вертикаль реальности для каждого индивида должна варьировать в соответствии с его личной иерархией значимостей и включать столько уровней, сколько эта иерархия «обеспечивает».

Тем не менее адвайтистская трехчастная схема стратификации реальности имеет неоспоримо важную духовную значимость. Она состоит в напоминании о том, что наделенное разумом существо должно стремиться к тому, чтобы различать, что в его «субъективном бытии» соответствует значимости фантомной, что эмпирической и что абсолютной, и жить, отдавая предпочтение второй перед первой и третьей перед второй. Для этого, конечно, надо обзавестись правильным, по выражению Э.Шефтсбери, «измерительным прибором», но образ Божий в человеке предполагает возможность наличия такого в его разуме.

Примечания

ВВЕДЕНИЕ

- ¹ Цитируем наше определение предмета философской компаративистике в [Шохин. 2001. С. 245].
- ² Об этих сходствах, столь впечатливших Джонса, но представляющихся весьма наивными в настоящее время см.: [Garbe. 1894. S. 88]. В собственном смысле философская компаративистика может быть усмотрена в сравнительном анализе различных философских направлений и во внутрирегиональных рамках (начальными образцами могут служить доксографические тексты античной, а позднее индийской или дальневосточной традиций), но реально она соотносится с исследованиями межрегиональными.
- ³ Из этого видно, что те востоковеды, которые настаивают на специфичности «своих» философий, считая своим долгом подчеркивать глубинную несоизмеримость менталитетов «своих» традиций с западной, достигают результатов прямо противоположных ожидаемым, так как о специфике (само слово происходит от «вида») по определению можно говорить только в контексте родового единства, а несоизмеримость специфике прямо противоречит, так как говорить о специфике, скажем, поэзии Гумилева в сравнении с Баренцевым морем весьма затруднительно.
- ⁴ В настоящее время даже лучшие издания такого рода, например, эпохальный *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter u. K. Gründer. Basel etc., 1971 ff., которым сотрудничают более 700 историков философии, содержат лишь самые «гомеопатические» дозы восточного материала. Индийские части представлены разве только что в таких статьях, как «Философия» или «Медитация», но никоим образом не в статьях «Абсолют», «Дух», «Феноменальное и ноуменальное», «Пространство», «Время» и во множестве других, где они были бы более, чем уместны, особенно при учете того, что в конце XX века не ощущается никакого недостатка в специалистах, способных ввести соответствующий материал в обиход философский контекст. Об устойчивых традициях европоцентризма в историко-философской науке (речь идет о европоцентризме в реальном смысле слова, отождествляющем понятия «философия» и «европейская философия», а не в оценочном, при котором он приписывался Щербатскому, который как раз отстаивал противоположную тенденцию) наиболее обстоятельно написано в: [Halbfass. 1981. S. 165–183]. Следует отметить, что отдельные «внедрения» восточного материала в общие статьи имеет место в отечественной «Новой философской энциклопедии», но преимущественно за счет материала арабо-мусульманской философии.
- ⁵ В настоящее время нам представляется все более очевидной необходимость сопоставления эволюций и самих институциональных структур, конституировавших организацию философского дискурса (прежде всего сложение фи-

лософских школ как локусов философского образования и одновременно функционирования философских сообществ) и иерархии жанров порождаемых ими текстов.

⁶ См. [Шохин. 1998. С. 214–215].

⁷ См.: [Masson-Oursel. 1923].

⁸ Среди своих наиболее подробных бесед с читателем на данную тему он выделил бы пассаж из той же монографии о Щербатском [Шохин. 1998. С. 189–195].

⁹ Сказанное никак не означает, что автор придерживается, как историк индийской философии, «адвайтацентризма» (достижения ньяя-вайшешики в целом ему представляются никак не менее, если не более значительными, чем адвайтистские), но лишь то, что он считает себя в праве рассматривать адвайтистов в качестве тех, кто перенял эстафету в интересующем его блоке проблем у своих предшественников (которые, правда, никак не дематериализовались и после начала деятельности адвайтистов, но их последующая философская креативность, на адвайтистов уже фактически не повлиявшая, остается за кадром настоящего исследования).

ГЛАВА I. ОНТОЛОГИЯ БЫТИЯ И ОНТОЛОГИЯ РЕАЛЬНОСТИ

¹⁰ Гуссерль. 1999. С. 24.

¹¹ Там же. С. 84, 120.

¹² Там же. С. 73.

¹³ Там же. С. 91–92.

¹⁴ См., к примеру: [Гартман. 1988. С. 322].

¹⁵ Так, во время одного из лекционных курсов в Серизи в 1955 г. он прямо заявлял, что «философия в своей основе – греческая, и это значит, что корень её вырастает в греческий мир, который она старалась постичь, становясь, таким образом, тем, чем она стала» [Бюфрэ. 2004. С. 675].

¹⁶ Eisler. 1929. S. 625.

¹⁷ Шмидт. 1961. С. 499.

¹⁸ Honderich. 1995. P. 634.

¹⁹ MacIntyre. 1967. P. 274. Следует отметить, однако, что некоторые современные философы-аналитики признают релятивность понятия реальности (например, его подразумеваемую противоположность «видимости»), но стремятся его дезавуировать. См., к примеру [Invagen. 1993. P. 3].

²⁰ Потому вполне закономерно, что в той «Философской энциклопедии», в которой появилась статья Макинтайра о бытии, отсутствует статья о реальности (как о «псевдопонятии», лишь затемняющем понятие бытия) и есть только о «видимости и реальности» (вероятно потому, что потребность читателей энциклопедии отличать настоящие купюры и картины от поддельных все же учтена была). Нельзя не отметить и отсутствие статьи «Реальность» в отечественной «Новой философской энциклопедии» (2000–2001), которую, вероятно, вполне должна была «компенсировать» статья «Бытие».

²¹ Аверинцев. 1997. С. 41.

²² Не забудем, что само слово *realitas* происходит от *res* – «вещь».

²³ Более того, онтология как таковая истолковывалась Кантом как область теории познания. Еще в ранней работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) в разделе II § 9 Кант писал об «общих принципах чистого рассудка как их излагает онтология или рациональная психология». А в «Критике чистого разума» (В 303) он прямо указывал: «Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принципа причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка». Закономерно, что радикальное переосмысление «онтологии» ведет к пропорциональному переосмыслению «метафизики» в целом. Новая, кантовская, метафизика должна была состоять «в узком смысле» из двух дисциплин: одна из них трактовалась как трансцендентальная философия или онтология, которая рассматривает «только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще» без рассмотрения самих объектов, «которые были бы даны» (В 873) [Кант. 1994. Т. 2. С. 289; Т. 3. С. 239, 614–615].

²⁴ Так у того же Гуссерля, который, как мы знаем, решительно дезавуировал «реальность» в качестве философского понятия во введении к «Идеям», мы обнаруживаем в разных пассажах даже одного раздела цитированного произведения признаки обоих типов онтологии. Когда он пишет, например, что (§ 59) «любой регионально изолируемой сфере индивидуального бытия соответствует, в предельно широком логическом смысле, определенная онтология, – например, физической природе соответствует онтология природы, животной природе – онтология всего животного, и все эти дисциплины, все равно, разработанные или только теперь постулируемые, подлежат редукции», то он строит вертикаль онтологии бытия. Когда же он отличает «региональную сущность», называемую «переживание» (в особенности ее спецификацию *cogitatio*), как воспринимаемое в имманентном восприятии, от пространственно-вещного, которое воспринимается другим способом (§ 42), или противопоставляет абсолютное бытие сознания (которое от внешних вещей не зависит в своем экзистировании) интенциональному бытию внешнего мира (мира трансцендентных вещей, который «совершенно немислим без сознания» – § 49), он конструирует как раз то, что мы обозначили как онтологию реальности. См.: [Гуссерль. 1999. С. 129, 91, 107–108]. Если уже речь зашла снова об основателе феноменологии, то следует отметить и то, что само словосочетание *онтология реальности* встречается, как мы совсем недавно выяснили из новейшего монументального исследования «Идей», в рукописном наследии Гуссерля, см.: [Мотрошилова. 2003. С. 45], но значение этого сло-

восочетания, судя по контексту (он отличает эту онтологию от «логическо-формальной»), у него отнюдь не совпадает с нашим, так как он здесь противопоставляет один способ построения онтологической вертикали другому лишь в рамках того, что мы называем онтологией бытия – не-трансцендентальной.

25 Доклад автора, посвященный представленной здесь дифференциации двух типов онтологии, был опубликован в [Шохин. 2003].

26 Такой вывод следует по крайней мере из обстоятельнейшей историко-фило-софской статьи [Courtine. 1992. S. 178–179].

27 Реальное различие – различие между «материальными» референтами поня-тий, например, между Сократом и Платоном, душой и телом и т.д. Интенци-ональное – различие между объектами, которые не могут быть разделены «реально», но различны содержательно – например, между растительной и разумной «частями» души, которая «реально» неделима. Генрих считал, что в таком же отношении находятся «сущее» и «его бытие», а также «бытие» и «сущность». «Сущность» же и «существование» различаются как интенцио-нально, так и логически – чисто понятийно (Кводлибет I.9). См.: [Генрих Ген-тский. 2001. С. 96–97].

28 Аристотель. 1939. С. 53.

29 Правда, некоторые историки философии считают, что Порфирий все же дал ответы на поставленные во «Введении» вопросы, хотя и в других про-изведениях, притом в духе платоновского реализма, в соответствии со своей принадлежностью к неоплатоновской школе. См., к примеру: [De Wulf. 1935. P. 140–141; Dravid. 1972. P. 369]. Над тем же вопросом об онтологич-еском статусе родов и видов задумывались и поздние александрийские неоплатоники, также комментировавшие «Категории» Аристотеля, в ча-стности Олимпиодор (VI в.). Весьма распространено заблуждение, что проблему универсалий начали разрабатывать уже сами Платон и Аристо-тель – первый в духе крайнего реализма, второй – в духе концептуализма. Здесь не учитывается стадильное различие между предпосылками реше-ния тех или иных философских проблем и самой их отрефлектированной проблематизацией – одно из основных и труднопреодолимых смещений в сознании историков философии, ответственное за большинство модерни-заций любого историко-философского материала. В конечном счете это бессознательное модернизирование предшествовавшей мысли восходит уже к «Метафизике» Аристотеля, который приписывал ионийцам учение о материальной причине вещей, Гесиоду – о движущей, а пифагорейцам – отчасти о формальной (Книга I, главы 3–5), оставив себе изобретение толь-ко последней – целевой причины (в то время как его предшественники даже не подозревали, что существует система причин вещей и не думали идентифицировать их классы).

30 Цит. по: [Петров. 2000. С. 461].

31 Бозций. 1996. С. 21–22.

- ³² Гуанило, настоятель монастыря в Мормутье, первым представил возражения против онтологического («доказательства») в письме Ансельму, на которое тот ответил, присовокупив к ответу извлечение из указанных глав «Прослогиона».
- ³³ Ансельм Кентерберийский. 1995. С. 128–130.
- ³⁴ Абельяр. 1995. С. 90.
- ³⁵ Альберт Великий. 2002. С. 78.
- ³⁶ Бозций. 2001. С. 139.
- ³⁷ Там же. Ср. у Аристотеля (Категории 2 в 3–13): «Таким образом, все другое помимо первых сущностей или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого. Из вторых сущностей вид в большей степени сущность, чем род, ибо он ближе к первой сущности. В самом деле, если станут объяснять, что такое первая сущность, то ее объяснят доступнее и более подходяще, указывая вид, чем указывая род; так, указывая отдельного человека, укажут понятнее, указывая, что он человек, нежели указывая, что он живое существо...» [Аристотель. 1978. С. 56–57]. Наблюдательный читатель заметит, что в данном случае имеет место квантификация самой субстанциальности, но она имеет не *онтологический* (как у Бозция), но еще только *логический* характер. В том направлении, что Сократ содержит «больше реальности» чем Человек, начали мыслить только начиная с Иоанна Дунса Скота и Оккама (см. ниже § 3).
- ³⁸ Там же. С. 140.
- ³⁹ Там же. С. 141–142.
- ⁴⁰ Бозций. 1996. С. 25–26.
- ⁴¹ См.: [Петров. 2000. С. 461].
- ⁴² Иоанн Скотт. 2000. С. 500.
- ⁴³ Можно было бы уточнить, что формалистическими эти вертикали являются по способу их организации, но не по содержанию того, что «вертикализируются».
- ⁴⁴ PL 41, 151 (первая цифра указывает на том издания, вторая – на страницу).
- ⁴⁵ См.: [Петров. 2000. С. 517].
- ⁴⁶ Именно с этим связан в этом философском диалоге вопрос Воспитанника: «Но меня беспокоит добавленный тобою четвертый вид» [Иоанн Скотт. 2000. С. 481].
- ⁴⁷ В.В.Петров предполагает происхождение классической тетралеммы Эриугены и от промежуточных, «связующих» начал в платоновско-аристотелевской физике и правдоподобно предполагает здесь связь также с метафизикой Ямвлиха и Прокла. Так, цитируя христианского автора Немесия (IV–V вв.), он приводит и то его рассуждение, по которому «так как противоположности не могут сочетаться друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредующего звена, связывающего их, то Творец установил (в середине) между землей и воздухом, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с (двумя)

крайними (стихиями), может соединить их... Затем между водой и огнем, которые также противоположны, Творец установил воздух, который влажностью своей сходствует с водой, а теплотой – с огнем...» (пер. Ф.Владимирского) [Петров. 2000. С. 460]. Об аналогиях Абсолюту (но не о нем самом), мы предпочитаем говорить здесь для того, чтобы категория Нового времени не считалась само собой разумеющейся для философской традиции поздней античности.

- ⁴⁸ Так, в трактате «О высшей истине» (Глава 10) Ученик отвечает Учителю (одобряющему его ответ): «Понимаю и то замечаю, что среди других некоторые (истины. – *В.Ш.*) суть только действия, некоторые же – причины и действия; так, истина, которая находится в существовании вещей, есть действие высшей истины и сама в свою очередь является причиной истины представления и той, которая есть в предложении, а эти две истины не суть причины никакой истины» [Ансельм Кентерберийский. 1995. С. 184–185].
- ⁴⁹ См.: [Бозций. 1996. С. 20].
- ⁵⁰ Бозций так и пишет: «Однако роды и виды существовать не могут» и объясняет это тем, что если род должен целиком находиться во всех своих видах, он единым (нумерологически) быть не может, и тогда он уже не род, а если допустить, что роды и виды множественны, то не будет «последнего рода» и будет регресс в бесконечность [Там же. С. 20–21].
- ⁵¹ Концептуализм – средняя позиция в споре об универсалиях, располагающаяся между двумя крайними, из которых позиция реалистическая означает признание «субсистентности» универсалий до соответствующих ей отдельных вещей, в них и после них, а номиналистическая – их чисто знаковый характер. «Предконцептуалистом» Бозция целесообразно считать потому, что все три позиции были отрешены в своей противоположности друг другу только в эпоху уже высокого средневековья.
- ⁵² Там же. С. 24.
- ⁵³ Гуго Сен-Викторский. 2001. С. 303–304.
- ⁵⁴ Там же. С. 306.
- ⁵⁵ Фома Аквинский. 1988. С. 231–232, 243–244.
- ⁵⁶ Там же. С. 245–251.
- ⁵⁷ Гуссерль. 1999. С. 43.
- ⁵⁸ Гартман. 1988. С. 322. О различаемых шести слоях бытия подробнее: Hartmann. 1949. S. 120–127.
- ⁵⁹ Гартман. 1988. С. 322–323.
- ⁶⁰ При этом трансценденции душевных актов третьего «слоя» соотносятся с результатами трансценденций их в виде языка, права и т.д. таким же образом, как гегелевский субъективный дух, материализующийся в морали, с объективным духом, материализующимся в нравственности.
- ⁶¹ По оценке одного из наших ведущих историков философии-медиевистов А.В.Апполонова, Генрих «как метафизик ... мало уступает Ионну Дунсу Скоту (который, заметим, великолепно знал и часто цитировал его сочине-

ния), а как теолог и систематизатор мог бы поспорить со св. Фомой Аквинским». Забвение «общепризнанного доктора» он объясняет и такими обстоятельствами биографии философа, что он не принадлежал (в отличие от других прозднесредневековых знаменитостей) ни к одному из нищенствующих орденов, с представителями которых он к тому же и полемизировал, и был «научным консультантом» у архиепископа Парижского, объявившего 219 положений теологического и философского характера ересями. Первое обстоятельство ограничило интерес к Генриху со стороны католических ученых (как правило, членов орденов), второе – светских, зачислявших членов ересиологической комиссии в «когорту отсталых интеллектуалов» [Апполонов. 2001. С. 88].

⁶² Апполонов. 2001. С. 88–89.

⁶³ «Четыре книги сентенций» Петра Ломбардского (ученика Абеляра), написанные в 1155–1158 гг., представляли собой наиболее авторитетный в эпоху схоластики (лишь позднее они начали, и то весьма постепенно, «оттесняться» «Суммами» Фомы Аквинского) компендиум мнений отцов западной церкви по богословским вопросам в четырех частях, посвященных, соответственно, теологии в узком смысле слова как учению о существовании Бога и Его свойств, космологии (творению мира видимого и невидимого и учению о человеке), христологии и сакраментологии (учению о таинствах). Авторитет «Сентенций» был настолько значителен, что начиная уже с XIII века они заняли положение нормативного учебника по богословию вначале в Парижском, а затем и в прочих университетах. После четырехлетнего изучения Библии студент теологического факультета должен был изучать два года «Сентенции», чтобы стать «сентенционным бакалавром», а затем и «сентенционным магистром», а для получения звания доктора теологии требовалось написать комментарий к «Сентенциям». Это и объясняет тот факт, что к настоящему времени до нас дошло порядка 1400 комментариев к ним [Шишков. 2003. С. 266], равно как и участие почти всех известных нам теологов-философов в истолковании данного текста. Жанр комментирования давал возможность толкователям снабжать исходный материал «Сентенций» любыми тематическими новациями, с которыми связаны и многие достижения средневековой онтологии и гносеологии.

⁶⁴ Более академично этот жанр можно было бы интерпретировать как «Вопросы на свободные темы», которые, вероятнее всего, создавались в ходе подготовки к «семинарским занятиям» в университетах. О структуре текстов этого жанра читатель может составить вполне ясное впечатление по публикации: [Генрих Гентский. 2001].

⁶⁵ См.: [Courtime. 1992. S. 178–179].

⁶⁶ Примером может служить различие «трех бытий» материи: то, благодаря которому материя именуется «простым сущим» и которое она имеет от Бога; то, благодаря которому она есть некая «восприимчивость»; то, которое она получает благодаря восприятию того, к чему она восприимчива, т.е. формы. См. [Генрих Гентский. 2001. С. 103].

- ⁶⁷ О биографии, основных сочинениях и некоторых концепциях Генриха Гентского см.: [Апполонов. 2002].
- ⁶⁸ Еще один классический учебный жанр, построенный по плану *pro* и *contra* (восходит к «Да и нет» Абеляра); целью составителей этих текстов было обучение студентов умению доказательства и опровержения тезисов и контр-тезисов.
- ⁶⁹ Мафей из Акваспарты. 2002. С. 148.
- ⁷⁰ Там же. С. 160.
- ⁷¹ Там же. С. 155, 156.
- ⁷² О его более общих философских идеях и библиографии по нему см.: [Шижков. 2003. С. 430–433].
- ⁷³ См.: [Иоанн Дунс Скот. 2001. С. 12–13].
- ⁷⁴ О составе и состоянии литературного наследия философа см.: [Коллстон. 1997. С. 255–256], а также раздел его биографии, написанный В.Л.Задворным для издания [Иоанн Дунс Скот. 2001. С. 21–24].
- ⁷⁵ Так, Г.Г.Майоров считает, что Генриха Дунс критикует с позиций аристотелевского рационализма, а его ученика Готфрида из Фонтэна (+1305), откомментировавшего ряд текстов учителя, который был по преимуществу перипатетиком и, возможно, оппонировал Дунсу в Париже, – с позиций волюнтаризма [Иоанн Дунс Скот. 2001. С. 31].
- ⁷⁶ Там же. С. 438–439, 440–441.
- ⁷⁷ Смысл этого, скажем прямо, своеобразного рассуждения в том, что сущность тварных вещей, которая мыслится Богом, вечна, так как никакой акт мышления Бога не может быть отличен от Его сущности («тонкий доктор» полагал, вероятно, что ничего непознаваемого для нас нет, даже в соотношениях нетварных мыслей с нетварным бытием). См.: [Иоанн Дунс Скот. 2001. С. 424–425, 453].
- ⁷⁸ См.: [Courtine. 1992. S. 180].
- ⁷⁹ См. об этом: [Honnefelder. 1990. S. 34].
- ⁸⁰ Здесь мы имеем дело по существу с онтологической трактовкой Аристотелева различения степеней substantialности, которая у Стагирита имела еще логический характер (см. выше, § 2).
- ⁸¹ Шижков. 2003. С. 505.
- ⁸² Список этих трудов (с датами написания) приводится в новейшем издании [Оккам. 2002. С. X–XII], основанном на классической двуязычной (латинско-английской) антологии текстов философа [Ockham. 1957].
- ⁸³ Позицию Оккама можно толковать в том смысле, что концепция Скота находится в противоречии с законом исключенного третьего, поскольку, с одной стороны, утверждается тождество между «человечностью» и данным человеком, с другой – различие. Для решения проблемы он предлагает следующий силлогизм: «Эта общая природа не отлична формально от самой себя; эта индивидуалия (*differentia individualis*) формально отлична от этой природы; следовательно эта индивидуалия не есть общая природа».

- ⁸⁴ Знаменитая «бритва Оккама», которую неправильно цитируют как «Не следует умножать сущности без необходимости».
- ⁸⁵ Оккам. 2002. С. 128–129.
- ⁸⁶ Оккам различает термины первичной и вторичной импозиции и интенции. Терминами первичной импозиции являются слова «человек», «камень», «белое», «интенция», «универсалия» и т.д., вторичной – «субстантив», «прилагательное», «склонение» и прочие категории грамматики. Термины первичной интенции – «человек», «камень», «белое» и т.д., вторичной – «универсалия», «вид» и другие категории философии.
- ⁸⁷ Оккам. 2002. С. 118–119.
- ⁸⁸ Степень реальности зависит у Декарта от степени совершенства (*perfectum*), и потому более совершенное не может происходить от менее совершенного. Сказанное при этом сохраняет силу в применении не только к тем следствиям, которые содержат в себе реальность «актуальную или формальную» (*quorum realitas est actualis sive formalis*), но и к тем, которые наделены реальностью только «объектной» (*realitas objectiva*). Я не могу обладать идеей тепла, пишет Декарт, или камня, если они не будут заложены в меня некоторой причиной, которая содержала бы в себе реальности не меньше, чем в тепле или камне. Причина моей идеи, имеющей реальность «объектную», должна содержать не меньше реальности формальной (здесь уже заимствование у Дунса Скота), хотя эта причина и не может привести в мою «объектную идею» своей формальности или актуальности – иными словами, они являются онтологически разнопорядковыми. Реальность моих представлений, рассуждает далее великий философ, всецело объектна (*tantum objectiva*), и из этого можно было бы предположить, что и их причины также могут быть таковыми. Но это было бы неверно, поскольку идеи как таковые соотносятся с «объектным образом бытия» (*modus essendi objectivus*), а их причины – с «формальным» (*modus essendi formalis*), а кроме того, мы, рассуждая подобным образом, приходим к регрессу в бесконечность. «Пусть даже одна идея может рождаться из другой – это никогда не продолжается бесконечно, ибо в конце концов необходимо достигается представление, причина которого подобна архетипу, первоисточнику, где вся реальность содержится формально...» Концепции и терминология III «Медитации» излагаются по двуязычному латинско-русскому изданию: [Descartes. 1995. С. 70–71, 72–73], которое опирается на [Descartes. 1986]. Русский перевод текста содержит значительные некорректности, учтенные нами при интерпретации картезианской терминологии, начиная с перевода самого названия и продолжая трактовкой *realitas objective* как «объективной реальности».
- ⁸⁹ Оккам. 2002. С. 128–131.
- ⁹⁰ Этот момент Оккам затрагивает в «Вопросах на свободные темы» (VI.6), один из которых озаглавлен: «Может ли быть интуитивное познание несуществующего объекта?» [Оккам. 2002. С. 106–107]. Постановка вопроса заставляет вспомнить о предшествовавших ему францисканских теологах-философах Матфее из Акваспарты и Витале из Фура (см. выше).

- ⁹¹ См.: [Гайденко, Смирнов. 1996. С. 351].
- ⁹² Здесь французский философ «нового пути» является прямым предшественником Юма.
- ⁹³ Kaluza. 1992. P. 730.
- ⁹⁴ О теории объектов А. фон Майнонга см.: [Черепанова. 2003].
- ⁹⁵ См.: [Гайденко. 2000].
- ⁹⁶ Марсилио Фичино. 1981. С. 167.
- ⁹⁷ Историк искусства Г.Зедльмайр прямо указывал, что «при переходе к искусству, изображающему опыт чувств, изобразительная архитектура вытесняется и ее роль передается живописи нового типа. Вот признаки такой живописи чувственного: изображение не «объективного», теней, освещения, перспективы». Цит. по: [Гайденко. 2000. С. 95].
- ⁹⁸ Леонардо. 2001. С. 356–357.
- ⁹⁹ Гайденко. 2000. С. 90.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 89.
- ¹⁰¹ О философе и структуре его произведения, см.: [Бургете. 1987. С. 216–218].
- ¹⁰² Суарес. 1987. С. 224. Перевод *ens rationis* как «сущее разума» является буквальным, но не совсем точным по смыслу.
- ¹⁰³ Там же. С. 226.
- ¹⁰⁴ Honnefelder. 1990. S. 249.
- ¹⁰⁵ *Ibid.* S. 294.

ГЛАВА 2. КОНТЕКСТЫ ОНТОЛОГИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИИ И В ИНДОЛОГИИ

- ¹⁰⁶ Согласно позднейшей традиции вайшешики, субстанции делятся на два подкласса – те, которые распространяются на много субстанций (*anekadravyam dravyam*), и те, которые не распространяются ни на одну (*adravyam dravyam*) [E I Ph. Vol. 2. P. 693]. Как понимать это чисто схоластическое разграничение точнее, не совсем ясно, если не считать того, что, например, простая субстанция земли пребывает во множестве сложных «земляных» субстанций. Важно, однако, то, что субстанций, которые обладали бы одной субстанцией, быть не может, а потому Сущее – не субстанция.
- ¹⁰⁷ Текст «Вайшешика-сутр» цитируется по наиболее раннему из дошедших до настоящего времени комментариев к нему Чандармати «Вайшешикасутравритти», который может датироваться XII в., ср.: [E I Ph. Vol. 1. P. 432].
- ¹⁰⁸ Подразумевается *чатушкотика* (санскр. *catuṣkoṭikā* – «четырёхвершинная») – тетраграмма в индийской философии. Модель чатушкотики восходит к шраманскому периоду, эпохе Будды, но буддисты не были ее изобретателями (как полагали многие индологи), а лишь использовали ее. Так, среди брахманов и шраманов, обсуждавших границы вселенной, некоторые отвергали три трактовки, по которым она безгранична, ограничена, безгранична и ограничена одновременно и предложили четвертую – что она ни та, ни другая [Dīgha Nikāya. 1960–1967. Vol. I. P. 23–24]. Философы-паривраджаки, которые

сформулировали набор основных мировоззренческих топиков, предлагали своим собеседникам выбор из тетралеммного решения проблем вечности мира, его бесконечности, идентичности или различия души и тела, существования рожденных сверхъестественным образом существ и существования или несуществования «совершенного» после смерти [Majjhima Nikāya. 1948–1951. Vol. 1. P. 230–233 и т.д.]. Их же современники, которых буддисты выразительно называли «скользящими угрями» (*амравиккхетики*), одним из коих был Санджая Белаттхипутта, предложили модель «ангитетралеммы» – отрицания всех четырех возможностей решения этих проблем. Очевидное продолжение этой диалектической модели обнаруживается в знаменитом «молчании Будды» в ответ на те же вопросы. Виднейшим преемником шраманских философов и Будды был Нагарджуна, основное сочинение которого «Мулямадхьямика-карика» открывается отвержением четырех возможностей происхождения вещей – от себя, от чего-то другого, от того и другого вместе и ни от себя, ни от другого (I.1), тогда как в одной из последних ее глав отрицается предикация существования, несуществования, того и другого вместе и ни того, ни другого нирване (XXV.4–16). После Нагарджуны в ее «отрицательном» варианте чадушкотика стала широко применяться в полемике классических систем-даршан брахманизма.

¹⁰⁹ Танматры (*tanmātra* – букв. «только то») – «ноуменальные», «атомарные» звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые, в качестве «непроявленных» объектов, обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов. Концепция танматр складывается уже в предклассический период истории санкхьи, а в «Санкхья-карике» (ст. 38) они характеризуются как «недифференцированные» объекты восприятия, из коих эманерируют «дифференцированные», взаимосвязанные – оказывающие на реципиента успокаивающее, возбуждающее и притупляющее воздействие (в соответствии с проявлениями трех гун) и идентифицируемые как материальные элементы (*махабхуты*).

¹¹⁰ Пространство, ветер, огонь, вода, земля.

¹¹¹ Deussen. 1908. S. 416.

¹¹² История санкхьи восходит уже к начальному, шраманскому периоду индийской философии (середина I тыс. до н.э.), что отражается и в том факте, что буддийская традиция единодушно признает первым учителем Будды Алара (Арада) Каламу, которого можно считать первым учителем санкхьи и йоги, ученики которого помогали ему вести соответствующие «классы». Санкхья – одно из очень немногих направлений индийской философии, которые сохранились после шраманского «интеллектуального взрыва». Первый период истории санкхьи – с V в. до н.э. по I в. н.э. – эпоха параллельных «атомарных» учительских традиций, разрабатывавших эзотерическую медитацию на «исчисляемые» начала микро- и макрокосма (само слово *sāṃkhya* означает «то, что от числа») и, вместе с тем, подвергавших их классификационному анализу и систематизации – в двуединстве гнозиса и философии. Каждый учитель предлагал свои калькуляции «начал», коих они насчитывали и 17, и 20, и 27, и

30, при наибольшей популярности числа 25, но в любом случае отстаивалась строго дуалистическая модель мировоззрения, при которой субъект-пуруша (kṣetrajña – «познающий поле») коррелировался вначале с компонентами соответствующего ему психофизического агрегата, а несколько позднее и с их источником – «непроявленным» первоначалом мира Пракрити-Прадханой.

¹¹³ Текст цитируется по новейшему критическому изданию: [Prāśastapāda. 1994. P. 2].

¹¹⁴ Предполагается, вероятно, что люди, способные совершать благочестиво-добродетельные и неблагочестиво-порочные поступки, конституируются преимущественно первыми тремя категориями.

¹¹⁵ Там же. P. 3.

¹¹⁶ Исходя из других установок и «интересов», но весьма обстоятельно и конструктивно (несмотря на некоторые проблематичные общеметодологические установки, типа того, что мы можем не начинать с каких-то исходных определений категорий как таковых, рассматривая категории вайшешики) системные характеристики шести онтологических категорий Прашастапады (с учетом комментария Шридхары – X в.), например, с учетом того, что в своих определениях категорий вайшешики в значительной мере руководствовались необходимостью избежания ошибки регресса в бесконечность, анализируются у В.Г.Лысенко, ведущего отечественного исследователя вайшешики. См.: [Лысенко. 2000. С. 270–277]. Удачна и ее характеристика вайшешиковских категорий в качестве своеобразных «отсеков», по которым распределено все существующее [Лысенко. 2003. С. 10–11].

¹¹⁷ Примером может служить онтологическое «древо» (ср. платоновская диаграмма) основателя двайта-веданты Мадхвы (XIII–XIV вв.), который вначале делит все сущее на независимое (*сватантра*) – Божество – и зависимое (*партантра*) – все созданное, зависимое – на бытие (*бхава*) и небытие (*абхава*), бытие же – на сознательное (*ачетана*) и лишенное сознания (*ачетана*), а на обоих последних ярусах различает соответствующие разновидности.

¹¹⁸ Maṇḍana Miśra. 1937. P. 89–90.

¹¹⁹ Подразумеваются такие объекты, как небесный цветок, рога зайца, сын бесплодной женщины и т.п. Понятие интенциональной внутренней реальности (*intentionale Inexistenz*) «внутренних объектов» (как локализованных в сознании, а не во внешнем по отношению к нему мире) развивалось еще до А.Майнонга у Ф.Брентано в работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874). См., к примеру: [Брентано. 1996. С. 33]. Мы, однако, уже знаем, что постановка вопроса о тех объектах, которые названные философы называли интенциональными, восходит к стратификациям средневековых номиналистов, например у Петра Аурели (см. Глава 1, § 3).

¹²⁰ Здесь и далее мы указываем в скобках дату первого издания цитируемого произведения того или иного исследователя, которая далеко не всегда соответствует датам тех их переизданий, которые оказались для нас доступными и которые указываются в кодовой системе библиографии, используемой в настоящей работе.

- ¹²¹ Классический пример иллюзии в индийской философии: когда человек принимает в темноте свернутый рулон веревки за змею. Школы классической индийской философии давали разные ответы на вопрос о причине кратковременного восприятия подобного фантома. адвайта интересовалась другим -- какова мера его реальности при его временности и «фальсифицируемости» последующими восприятием.
- ¹²² См. работы рассмотренных авторов: [Dasgupta. 1922. P. 486–487; Bhattacharyya. 1933. P. 6–8; Bhattacharya. 1953. P. 242–243; Mahadevan. 1969. P. 64–65; Mahadevan. 1974. P. 382; Brooks 1973. P. 98; Karmakaran. 1980. P. 70; Костюченко. 1983. С. 111–112].
- ¹²³ См. работы рассмотренных авторов: [Deussen. 1906. S. 114, ср. 288, 292–293; Strauss. 1925. S. 222–223; Топоров. 1972. С. 57–58; Gaudapāda. 1989. P. 177–178; Singh. 1988. P. 272–273; Лунный свет санхьи. 1997. С. 85–86].
- ¹²⁴ См. работы рассмотренных авторов: [Olttramare. 1906. P. 179–180; Ghate. 1920. P. 187; Radhakrishnan. 1977. P. 520; Чаттерджи, Датта. 1955. С. 317, 319, 324; Sharma. 1962. P. 259, 267; Chaudhuri. 1973. P. 34–36; Deutsch, Buitinen. 1971. P. 74, 309; Sharma. 1972. P. 308–309; Deutsch. 1973; Banerji. 1975. P. 226–227; Sharma. 1985. P. 70–71, 79; Raju. 1985. P. 389–390; Kumar. 1991. P. 451–452; Исаева. 2000. С. 47–48].
- ¹²⁵ Букв. «видение-как-созидание».
- ¹²⁶ Второй по популярности образ иллюзорного восприятия после веревки, которую принимают за змею: ракушка, которая на солнце блестит как серебро.
- ¹²⁷ См. работы рассмотренных авторов: [Hacker. 1952; Sinha. 1952. P. 534; Tucci 1957. P. 144–145; Thrasher. 1972. P. 176; Murti. 1973. P. 22; Sastri. 1975. P. 182–183, 188–189; E I Ph, 1998. Vol. III. P. 67].
- ¹²⁸ П. Хакер показал на текстах, что «неописуемость» у Шанкары приписывается, в отличие от других адвайтистов, не Авидье и не миру, но его модусу, который назвался *нама-рупа* («имя-форма»), притом отнюдь не в собственно онтологических коннотациях [Hacker. 1996. P. 65, 71–73].
- ¹²⁹ Представленный критический обзор историографии был по большей части опубликован в [Шохин. 2002].

ГЛАВА 3.

СТРАТИФИКАЦИИ ИСТИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ¹³⁰ Такова трактовка Секста Эмпирика (Против ученых VII. 49–50, 110). См.: [Секст Эмпирик. 1975–1976. Т. 1. С. 70, 81].
- ¹³¹ Цитируется русский перевод поэмы в: Фрагменты греческих философов. 1989. С. 297.
- ¹³² Как пишет А.В. Лебедев. «мир доксы всецело обусловлен человеческим языком. произвольно установившим множество «имен» для одного сущего» [Лебедев. 2001. С. 203].
- ¹³³ Фрагменты греческих философов. 1989. С. 296.

- ¹³⁴ Метафизика 986 b 27. Цитируем перевод А.В.Лебедева по: [Фрагменты греческих философов. 1989. С. 27].
- ¹³⁵ Как о том со всей ясностью писал Секст Эмпирик, «Демокрит же, отвергая [возможность] явного для внешних чувств, утверждает, что даже ничего из этого не явствует в истинном смысле, но только в смысле мнения, а истинным оказывается бытие атомов и пустого». К этому же относится и его различение «подлинной» и «темной» форм познания – вполне в духе Парменидовой поэмы (Против ученых VII.135, 139) [Секст Эмпирик. 1975–1976. Т. 1. С. 87–88].
- ¹³⁶ Источник по различению этих двух «теологий» у названных авторов, наряду еще с третьей – «гражданской», – основное сочинение бл. Августина «О граде Божием» (IV.27, 31; VI.5–7).
- ¹³⁷ Шишков. 2003. С. 253.
- ¹³⁸ Николай Кузанский. 1979–1980. Т. 1. С. 223–224.
- ¹³⁹ Гегель. 1975–1977. Т. 1. С. 203.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 206. Для наглядности Гегель приводит тот пример, по которому рассудочная (обычная) логика в положении «человек смертен» усматривает два *отдельных свойства* человека – быть живым и быть мертвым, тогда как «истинное понимание» состоит в том, что жизнь *как таковая* содержит в себе зародыш смерти, и это демонстрирует, что конечное в себе противоречиво и потому «снимает» самое себя. Другой пример преодоления «обычной логики» в «спекулятивнойной» – выявление того, что применяемые к душе определения вроде того, что она «вещь», неделима, проста, едина, суть истины, которые претворяются на уровне второй логики в свои противоположности. См.: [Там же. Т. 1. С. 206; Т. 3. С. 47].
- ¹⁴¹ Там же. Т. 3. С. 48.
- ¹⁴² См.: [Bradley. 1920. P. 55, 60–61. 112–114].
- ¹⁴³ См.: [Топоров. 1972].
- ¹⁴⁴ См., к примеру: [Лебедев. 2001. С. 203].
- ¹⁴⁵ Этому посвящена большая часть специального параграфа знаменитой книги Ф.И.Щербатского «Буддийская логика». См.: [Stcherbatsky. 1930–1932. Vol. II. P. 483–487].
- ¹⁴⁶ Так, хотя А.В.Лебедев переводит соответствующее место Плутарха (Против Колота 13. 1114 D) как: «[Парменид] не упраздняет ни ту, ни другую реальность [ни ноэтические, ни докисические вещи], но воздаст должное каждой: к разряду единого-и-сущего он относит умопостигаемую реальность, называя ее «сущим» как нечто вечное и неуничтожимое, а «одним» – как нечто подобное себе и не поддающееся дифференциации, а к разряду неупорядоченного и движущегося он относит чувственную реальность» [Фрагменты греческих философов. 1989. С. 281], по сверкам антиковедов то, что здесь трактуется как «реальность» есть лишь привычное для эллинов *physis* – «природа». В переводе же фрагмента Симпликия (Комментарий к «О небе» 557, 20) «те философы признавали двоякую реальность: с одной стороны, реальность ис-

тинно сущего, умопостигаемого, с другой – становящегося, чувственного, которую они не считали возможным называть «сущим» в абсолютном смысле, но «тем, что кажется сущим»» [Там же. С. 286] за «реальностью» стоит нормальная аристотелевская *hypostasis* – скорее всего в данном контексте «субстанция».

¹⁴⁷ Отсутствует эта стратификация и в «средних» Упанишадах, которые были составлены позже. Когда в «Мундака-упанишаде» (I.1.4–5) говорится о том, что «два знания должны быть познаны, – говорят знатоки Брахмана, – высшее и низшее. Низшее здесь – это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, знание произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же – то, которым постигается непреходящее» [Упанишады. 1967. С. 177], здесь различаются лишь знание о высшем (*para*) и невысшем (*apara*), но никак не степени истинности этих знаний.

¹⁴⁸ См.: [Dīgha-Nikāya. 1960–1967. Vol. I. P. 14–16].

¹⁴⁹ Это духовное начало (*джива*), радость (*сукха*), страдание (*дуккха*) и четыре стихии – земля, вода, огонь и ветер. См.: [Там же. P. 56]. Фрагмент анализируется в [Шохин. 1997. С. 72–78].

¹⁵⁰ Dīgha-Nikāya. 1960–1967. Vol. I. P. 56.

¹⁵¹ В XIX в. преимущественной датировкой жизни основателя буддизма считался отрезок 607–543 г. до н.э.: датировка эта опиралась на позднюю (не ранее XI в.) ланкийскую (цейлонскую) традицию, а также на некоторые эпиграфические сведения. Значительно более устойчивой оказалась впоследствии другая датировка, основывавшаяся на хронологической интерпретации сведений основных ланкийских хроник (Дипаванса VI.1; Махаванса V.21) и помещавшая жизнь Будды в интервал 566 (563)–486 (483) гг. до н.э. Согласно исчислениям названных хроник между «нирваной» Будды и коронацией великого индийского императора и покровителя буддизма Ашоки прошло 218 лет, и, таким образом, отсчитывая эти годы от начала правления Ашоки в 286 г. до н.э. и его посвящения на царство в 283 г., получали соответствующие даты жизни Будды (продолжительность ее в восемьдесят лет ни у кого сомнения не вызывала и не вызывает). Датировку ок. 480-х годов для «нирваны» Будды отстаивали уже Ф.Макс Мюллер (477 г. до н.э.) и Г.Бюлер, а за ними Г.Ольденберг, А.Барт, Дж.Флит, В.Смит и другие авторитетные индологи XIX–XX вв. Позднее ее стали придерживаться и такие первостепенные буддологи, как А.Баро, Л.Эггермонт, Э.Ламонт, Л.Рену. Она же воспроизводится в большинстве историй индийской философии и литературы. Однако почти одновременно некоторые крупные индологи и буддологи сочли целесообразным ее упозднить, сдвигая «нирвану» Будды до 412 г. (Т.Рис Дэвидс), 388 г. (Г.Керн), 400 г. до н.э. (М.Винтерниц), см.: [Winternitz. 1983. P. 4, 572–576]. В настоящее время эта «короткая хронология» жизни Будды получила авторитетную поддержку благодаря исследованиям ланкийских хроник и других источников у Г.Бехерта и других представителей геттингенской школы буддологии. Доводы сторонников «длинной» и «короткой хронологии»

стали предметом специальных конференций. Аргументы против принятой трактовки летоисчисления ланкийских хроник и в пользу упозднения датировки кончины Будды (которую отделяло от коронации Ашоки по геттингенским исчислениям на самом деле от 130 до 90 лет) суммируются, в частности, в статье: [Бехерт. 1993]. Помимо анализа текстов «короткая хронология» получает поддержку и со стороны археологии, которая не позволяет датировать ранее V в. до н.э. те «городища», с которыми были связаны узловыe моменты биографии Будды (значительное опережение материальной цивилизации духовной культурой является одной из характернейших особенностей Индии). Диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют сомнения и в том, что он был младшим современником мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги исторически интерпретировать нельзя, если не принять в качестве фактов, что к началу проповеди Будды давно уже начали смущать умы своих современников первые материалисты, весьма значительно был распространен адживикизм, пользовались авторитетом странствующие просветители паривраджакки, появились первые ученики Джинны Махавиры, а также множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта (ср. знаменитую «Саманнапхала-сутту» палийской Сутта-питаки, где все шесть знаменитых учителей шраманской эпохи предстают старшими современниками Будды). В результате совокупность аргументов позволяет считать, что датировка жизни Будды в пределах приблизительно 480–400 гг. до н.э. представляется более убедительной. Однако и в настоящее время некоторые известные буддологи продолжают отстаивать «длинную хронологию». См., к примеру: [Schumann. 1997. S. 13–14; Golzio. 1995. S. 10].

¹⁵² Немецкий перевод текста содержится в антологии буддийской философии Э.Фрауваллнера: [Frauwallner. 1956. S. 25–26].

¹⁵³ *Dīgha-Nikāya*. 1960–1967. Vol. I. P. 202.

¹⁵⁴ *Āṅguttara-Nikāya*. 1885–1900. Vol. I. P. 60.

¹⁵⁵ Уже в палийской «Самъютта-никае» Будда сравнивает себя с земледельцем, который вынужден обрабатывать не только хорошую землю, но также среднюю и даже солончаковую (которую он также не игнорирует, ибо и из нее может вырасти корм для скота) – под первой понимаются монахи и монахини, под второй – верные буддийские миряне, под третьей – приверженцы других религий, которых также не следует лишать шанса уловить хотя бы частичку истины. Сто лет назад эта притча вызывала интерес внешними аналогиями с евангельской притчей о сеятеле (анalogии внешние и потому, что образ Сеятеля теoцентричен, а земледельца – антропоцентричен, и потому, что в христианстве, в отличие от буддизма, люди вообще не делятся по сортам, а почвы означают не тот или иной их статус, которого нет в той религии, где «многие из первых станут последними, а последние первыми», но постоянно меняющиеся их внутренние расположения). В нашем же случае она представляет интерес как оправдание той проповеднической искренности (*у́пая-каушалья*), которая объясняет возможность «объемной» трактовки истины.

¹⁵⁶ *Dīgha-Nikāya*. 1960–1967. Vol. III. P. 226.

¹⁵⁷ *Samyutta-Nikāya*. 1884–1904. Vol. I. P. 135.

¹⁵⁸ Абхидхармические тексты – теоретическая «суперструктура» классического буддизма, создававшаяся как формалистическая систематизация учительских традиций многих школ, но в полном виде сохранившаяся только у тхеравадинов и сарвастивадинов (тексты махасангхиков, бахушрутиев, гокуликов дошли лишь во фрагментах). Эти тексты предназначались в качестве пособий и для учителя-катехизатора, и для полемиста-миссионера и для философа-аналитика. Истоки абхидхармических текстов (*abhidharma* означает «высшая дхарма» или учение. «метадхарма», хотя главный комментатор Палийского канона Буддагхоса видел ее «превосходство» лишь в мере детализации материала) вполне различимы уже в тех диалогах Суттапитаки, где представлены перечни топиков учения, своего рода таблицы, организованные по различным нумерологическим принципам, предназначенные для запоминания и усвоения. Появляются и специальные сутры, посвященные «дистрибуции» предметов буддийского учения, а также списки диад, триад и т.д., именуемые в палийских текстах матиками (букв. «матрицы»), сопровождавшиеся учительскими толкованиями. «Полновесные» абхидхармические тексты – семь трактатов тхеравадинской Абхидхамма-питаки на пали и столько же трактатов сарвастивадинов (сохранились в китайских, японских и тибетских версиях). По Р.Фукухаре наиболее древние сарвастивадинские тексты – «Сангитипарья» и «Дхармаскандха» (III в. до н.э.), средние – «Праджняпти-бхашья», «Дхатукая», «Виджняная», «Пракаранапада», последний по времени – «Джнянапрастхана» (I в. до н.э.). «Сангитипарья» – комментарий к «Сангити-сутре», устроенный по характерному для классического буддизма принципу организации предметов учения по числовым группам в восходящем порядке. Калькулируемые топики располагаются в 10 главах; текст включает 122 классификации, распределяя топики по монадам, диадам, триадам до декад. Основная тема «Джнянапрастханы» (приписывается Катьянипутре) – систематизация ступеней духовного продвижения, опирающаяся на четыре «благородные истины» о страдании (помимо этого обсуждаются вера, разнообразные «ложные взгляды», единичность сознания, память, количество чувственных способностей, прошлое, определения грамматических категорий, истолкования отдельных речений Будды). Итог всей сарвастивадинской абхидхармической традиции – комментаторская экспозиция «Джнянапрастханы» – «Махавибхаша» (I–II вв.). «Абхидхармакоша» Васубандху была задумана им как обобщение всей предыдущей работы абхидхармистов в области онтологии, психологии (феноменология сознания), космологии, «практической философии». Все ранние абхидхармические тексты изложены в обстоятельнейшем издании [E I Ph. Vol. VII].

¹⁵⁹ Очевидно, что текст восполнялся возможно и до III в.н.э., так как все указанные здесь доктрины никак не могли сложиться в эпоху Ашоки. Показательно, что памятник содержит полемику тхеравадинов и с махаянистами учениями (одно из них состояло в том, что бодхисаттва может из лучших намерений даже лишиться жизни то или иное живое существо).

- ¹⁶⁰ Пудгалавадины – группа школ, допускавших, наряду с дхармами, также существование квази-персоны; андхаки – группа школ традиции махасангхиков, активно участвовавших в дебатах общепаллийского «дискуссионного клуба».
- ¹⁶¹ Vallee Poussin. 1936–1937.
- ¹⁶² См.: [Jayatilleke. 1963. P. 368].
- ¹⁶³ Санскритское *samvṛtitsatya* соответствует палийскому *sammuti-sacca* и означает «истину внешнего покрытия», «истину поверхности» – в противоположность внутренней, глубинной. См.: [May. 1959. P. 105].
- ¹⁶⁴ Праджняпарамитские тексты – важнейший класс литературы буддийской махаяны, посвященный, в соответствии с его обозначением, «совершенству мудрости» (*praññāpāramitā*) и включающий памятники, основные из которых датируются примерно I–II вв. н.э. Хотя большинство из них были составлены в прозе и имитировали диалогическую композицию текстов Сутра-питаки в виде беседы Будды с его наиболее известными учениками (например, Субхути) или бодхисаттвами, их объем калькулируется в слогах, которые пересчитываются в эпическом стихотворном размере шлока. По этому принципу различаются тексты объемом в 300, 500, 700, 800, 2500, 8000, 10000, 18000, 25000 и даже «мистическая эпопея» в 100000 шлок, которые отражают раннюю стадию мировоззрения школы мадхьямика. Внешние вещи – сновидения или проекции мировой мистифицирующей силы (*майя*), подобные фантому большой толпы людей, который может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в мгновение превратить в ничто. Конечная истина раскрывается через осмысление «пустотности» (*шуньята*) не только внешних вещей, но также сансары и нирваны и учения Будды. Не имеют реального референта также понятия бодхисаттвы и даже самого «совершенства мудрости», которые значимы только на уровне «практической» истины, но никак не конечной. Зато есть сам «путь бодхисаттвы», который заключается в отказе от того, чтобы понятийно осмыслять какие-либо объекты исходя из субъектно-объектной дуальности «профанического» мышления.
- ¹⁶⁵ Стих цитируется по изданию: [Nāgārjuna. 1999. P. 307].
- ¹⁶⁶ Ibid. P. 333.
- ¹⁶⁷ См. комментарии к переводу текстов «нагарджуновского корпуса» в издании: [Андросов. 2000. С. 343].
- ¹⁶⁸ Пратитьясамутпата – важнейшая формула буддийского учения в одной из наиболее ранних версий изложено в тексте Палийского канона «Маханидана-сутте» («Наставление о великой [цепи] причин[ности]»), где в «краткой записи» она выглядит так:
«Если, о Ананда! тебя спросят, обуславливаются ли [чем-нибудь] старость и смерть, то тебе следует ответить: «Да, [обуславливаются]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Старость и смерть обуславливаются рождением». Если, [далее], о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] рождение, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем

же?», надо ответить: «Рождение обуславливается становлением». Если, [далее], о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] становление, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Становление обуславливается «схватыванием»». Если, [далее.] о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] «схватывание», то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: ««Схватывание» обуславливается вожделением». Если, [далее,] о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] вожделение, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Вожделение обуславливается ощущением». Если, [далее,] о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] ощущение, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Ощущение обуславливается чувственным контактом». Если, [далее,] о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] чувственный контакт, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Именем и формой». Если, [далее,] о Ананда! спросят, обуславливаются ли [чем-нибудь] имя и форма, то следует ответить: «Да, [обуславливаются]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Сознанием». Если, [далее,] о Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] сознание, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Именем и формой». Таким образом, о Ананда! сознание обуславливается именем и формой, имя и форма – сознанием, чувственный контакт – именем и формой, ощущение – чувственным контактом, вожделение – ощущением, «схватывание» – вожделением, становление – «схватыванием», рождение – становлением, старость и смерть – рождением; обусловленные же старостью и смертью возникают печаль, расстройство, физическое и душевное страдание, смятении» [Dīgha-Nikāya. 1960–1966. Vol. II. P. 55–57].

Из этого видно, что в первоначальной версии 12-членная формула состояла только из 9 звеньев. Впоследствии были добавлены еще три: перед сознанием – мотивации (*санскары*), которые обуславливаются незнанием (*авидья*), а между именем и формой и ощущением – шесть рецептивных способностей (пять способностей восприятия и ум-манас).

¹⁶⁹ Там же. С. 382.

¹⁷⁰ Там же. С. 137.

¹⁷¹ Пудгалавада – это скорее всего общая доктрина групп буддийских школ, обобщаемых как самматии (*sammatīya* – «живущие в согласии»). По другой версии самматия – школа классического буддизма, возникшая в середине II в. до н.э. в результате раскола ватсипутрии. Теоретические основоположения пудгалавадинов были изложены в их главном тексте «Ашраяпраджняптишастра» или «Самматияникаяшастра» («Наука о совокупности положений самматиев»), который, однако, до нас не дошел, и потому основными источниками по их учениям служат тексты других буддийских школ. Основными регионами влияния самматии в Северной Индии ко II в. н.э. были, как показывают

эпиграфические источники, города Матхура и Сарнатх – одно из главных священных мест буддизма (близ Бенареса). Саммати довели до последовательного завершения доктрину о псевдо-персоне (*пудгала*), которая понадобилась им скорее всего чтобы «обеспечить» относительно перманентным субъектом процесс перевоплощения и должна была объяснить, каким образом и совершителем действия и «вкусителем» его плодов мог быть один и тот же индивид, трансигрирующий из одной телесной оболочки в другую. При этом они занимали двойственную позицию в связи с онтологическим соотношением пудгалы и пяти скандх – дхармических агрегатов, на которые, согласно канонизированному общепуддийскому взгляду, без остатка делилась любая психофизическая организация: пудгала и не отличается от них и в то же время не отождествляется с ними. Это учение, с одной стороны, извлекло буддистов от тех несурзностей при трактовке кармы и сансары, которые им постоянно ставили на вид их оппоненты, с другой – весьма сближало их с позициями последних – брахманистов и джайнов. Второе обстоятельство делало самматиев (как и ватсипутриев) постоянной мишенью для «обстрела» со стороны полемистов всех прочих буддийских школ, хорошо использовавших и указанную двойственность в их позиции по соотношению пудгалы и скандх. Во многих позициях пудгавадины, однако, солидаризировались с другими буддийскими школами.

- ¹⁷² Здесь, как и во многих других случаях, *arthataḥ* замещает *paramārthataḥ* из-за ограничений, налагаемых на мысль автора самим стихотворным размером.
- ¹⁷³ Слово «хянаяна» мы предпочитаем писать в кавычках потому, что оба понятия – и «хянаяна» и «махаяна» – являются не научными, но чисто оценочными и тенденциозными. Первый термин, означающий «малая колесница», есть не более, чем уничижительная оценка теми буддистами, которые величали свой путь как «великую колесницу», других буддистов, с которыми они конкурировали, а потому и употребление самих этих терминов буддологами-немахаянистами является общепринятым недоразумением. Если попытаться дифференцировать объективно то, что в этих терминах различается весьма субъективно, то следует говорить о буддийских школах, создававших или опиравшихся на особый образ структурированных собрания канонических текстов в формате Трипитаки (вначале в рамках Виная-питаки и Сутра-питаки, позднее также и Абхидхарма-питаки), и тех направлений, которые примерно с I в. н.э. противопоставили им другие принципы организации авторитетных текстов, претендуя на альтернативное прочтение и хранение начального буддийского наследия. На эти различия в самой текстопорождающей деятельности наложились и содержательные переакцентировки общего наследия (переоценки понятий «архат», «бодхисаттва» и «будда», попытки ускорить «метод спасения» через помощь адепту извне, иная степень апеллятивности к мирянам и т.д.). Оставляя слово *махаяна* для дальнейшей пользы им и притом без кавычек, мы руководствуемся тем, что оно по крайней мере не является уничижительным (её о «хвастливость» все же меньший порок) и большим не-

удобством называть последователей «большой колесницы» буддистами «неканоничными». Отметим также, что простой фактологической ошибкой является противопоставление друг другу первого и второго направления в буддизме в качестве раннего и позднего. Школы «каноничных» буддистов успешно развивались и множились не только до деятельности самой знаменитой фигуры их оппонентов – Нагарджуны (II–III вв.), но и после него, а канон тхеравадинов – самых «каноничных среди каноничных» – дописывался и редактировался вплоть до III–IV вв., т.е. после создания «сутр нового типа» вроде сутр цикла Праджняпарамиты. «Буддавагамсаки», «Саддхармапундарики» и прочих ранних текстов «большой колесницы».

¹⁷⁴ Там же. С. 421.

¹⁷⁵ См. об этом: [Murti, 1955. P. 252].

¹⁷⁶ Различение двух уровней уровня относительной истины рассматривается, в частности, в работах [Murti, 1955. P. 245; Топоров, 1972. С. 57, 66].

¹⁷⁷ Издание, перевод и исследование текста, а также история «гносеологии двух истин» в мадхьямикомской философии в целом представлены в очень содержательной публикации [Lindtner, 1981].

¹⁷⁸ Примером может служить «Бодхичарьяватара» («Вхождение в жизнь. [ведущую] к просветлению») – основное произведение мадхьямика Шантидэвы (VII–VIII вв.), автора нескольких сочинений, систематизирующих учение махаяны. После возвышенного изложения учения об активном сострадании в первых восьми главах в IX главе Шантидэва приходит к выводу о том, что, поскольку все сущее пусто и преходяще и некого почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть исходя из учения о двух уровнях истины: если на уровне общепринятой истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютной нет ни тех, ни других (а потому и само деятельное сострадание является «условным», полезным или вредным в зависимости от точки отсчета – см. выше). Но в X главе поэт вновь обращается к идеалу активного сострадания и необходимости работать для освобождения даже обитателей ада. Во времена тибетского историка буддизма Гаранатхи (XVII в.) высказывались сомнения относительно аутентичности данной главы, и один из комментаторов воздержался от ее истолкования, прекрасно ее зная. Однако глава скорее всего подлинная. В пользу этого предположения – ее наличие во всех рукописях текста, а также более, чем вероятная возможность того, что Шантидэва снова возвратился в мир относительной истины, уже достаточно долго побывав в мире «безотносительном», подобно тому, как бодхисаттва возвращается из «нирванического» состояния в профанический мир ради блага его обитателей.

¹⁷⁹ Один из самых крупных буддологов XX в. Г.Гюнтер высоко оценивал теоретическую нагруженность различения двух уровней истины, видя в развитии этой концепции «непрерывный процесс критического мышления» в буддизме в целом [Guenther, 1973. P. 92, 95–96].

- ¹⁸⁰ Дигамбарская традиционная относит Кундакунду обычно к I в. н.э., называя его учителем Умасвати, который, однако, по многим признакам был его предшественником. В «Энциклопедии индийских философий» К. Поттера деятельность философа относится к 200 г. н.э. – E I Ph Vol. I. Sect. 1. P. 112. Н.А.Железнова, специалист по всему наследию этого мыслителя, предпочитает определять время его жизни «не позднее III в. н.э.» [Железнова. 2000. С. 129].
- ¹⁸¹ Подробнее см.: [Jayatilleke. 1963. P. 354, 368].
- ¹⁸² В «Правачана-саре» («Суть учения») после описания закабаления души говорится: «Это краткое [описание] связанности душ с подлинной точки зрения дано архатами аскетам. Обыденной [точкой зрения] называется другое» (II.97) [Кундакунда. 2000. С. 142].
- ¹⁸³ Лунный свет санкхьи. 1995. С. 232.
- ¹⁸⁴ Там же.
- ¹⁸⁵ Сутры философии санкхьи. 1997. С. 153.
- ¹⁸⁶ Это отражается и в текстопорождающей деятельности: индексы-перечни учения санкхьяйков, организованные по нумерическому принципу, которые воспроизводились в традиции начиная с эпохи «Шаштитантр» и вплоть до краткой «Таттва-самасы» (ок. XIII–XIV вв.) более всего напоминают по своей структуре «табличные» Абхидхармические тексты буддистов (см. выше). Оба класса текстов, в свою очередь, опираются на «исчисления» составляющих псевдондивида, который в буддизме делится без остатка на *дхармы*, а в санкхье – на аналогичные начала, но «с остатком» в виде Атмана-Пуруши, что и стало причиной основного расхождения между двумя близкими традициями, из которых протосанкхья Алара (Арада) Каламы стоит у истоков буддийского философствования (см. выше). Специально и подробно о санкхьяйковско-буддийских параллелях и «родственных отношениях», которые постепенно трансформировались в отношения конфронтации, см.: [Шохин. 1985].
- ¹⁸⁷ Он сразу заставляет вспомнить «Аштасахасрику», где утверждалось: «Так, о Субхути! Бодхисаттва, великое существо, ведет неисчислимые существа к освобождению. И все же нет никого, кто освобождается, ни того, кто ведет к освобождению» (Гл. I).
- ¹⁸⁸ Прямые ссылки на различие двух уровней истины в санкхье значительно более позднего происхождения, как, например, в комментарии Анируддхи к «Санкхья-сутрам» в I.106 (где аналогия между восприятием объектов Пурушей и пищей, которую вкушает хозяин повара, трактуется лишь как *vyavahārasiddhānta*) и II.9, где прямо указывается на *paramārtha* (в связи с обсуждением эмоциональных последствий восприятия объектов). См.: [Saṃkhyasūtram. 1964. P. 35, 54]. Полагаем, однако, что здесь мы имеем дело уже с весьма опосредованным мадхьямиковским влиянием – через адвайта-веданту, с которой Анируддха постоянно полемизирует и из которой одновременно, как то часто бывает, многое и заимствует.

ГЛАВА 4.
СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В БУДДИЙСКОЙ ШКОЛЕ ВИДЖНЯНАВАДА

- ¹⁸⁹ Слово *parañca* по выкладкам Т.Рис Дэвидса означает этимологически «то, что перед ногами в качестве препятствия», что точно соответствует объектам феноменального или чувственного опыта, которые являются «препятствием» для направленной на его «преодоление» энергии чувств и ума-манаса – Р.Е, Р. 412.
- ¹⁹⁰ Термин *parañca* в связи с контекстом анализируемого пассажа палийского текста рассматривается в: [Jayatilleke. 1963. Р. 293].
- ¹⁹¹ *Aṅguttara-Nikāya*. 1885–1900. Vol. II. С. 161.
- ¹⁹² Подразумеваем очень важное сообщение ланкийских хроник о том, что на ланкийском соборе, – тхеравадины считают его по порядку четвертым, – при царе Ваттагамани канон, доселе хранившийся в устной передаче, был записан. По современным исчислениям это должно было произойти где-то в 29 г. до н.э. См. к примеру [Lancaster. 1987. Р. 505]. Хотя отдельные части канона переписывались и дописывались и после этого времени, основные его составляющие (прежде всего четыре главные части – *никаи*) должны были в письменном виде уже присутствовать. Канонизацию текстов будущей написанной Типитаки в устном виде можно соотносить с серединой III в. до н.э. – эпохой Ашоки, при котором вполне мог состояться собор, считавшийся тхеравадинами третьим – когда председательствовавший на нем Тисса Моггаллпутта, коему приписывается полемический трактат «Катхаваттху», организовал формальное размежевание «ортодоксов»-стхавиравадинов со всеми инакомыслящими. После этих событий вопрос о составлении канона авторитетных текстов, включая, разумеется и «Ангуттара-никаю», не мог не стать на повестку дня – хотя бы потому, что оппоненты тхеравадинов ссылались на различные наставления Будды и в дисциплинарных и в доктринальных вопросах. При этом есть все основания полагать, что первые четыре «коллекции» Сутта-питаки были собраны одновременно. Так полагает и Х.Накамура, считающий, что первые четыре *никаи* Сутта-питаки должны были быть «сложены» одновременно практически сразу после кончины Ашоки: [Nakamura. 1980. Р. 32]. По мнению Т.Я.Елизаренковой и В.Н.Топорова ядро Палийского канона оформилось не позднее третьего буддийского собора, состоявшегося в середине III в. до н.э., но они считают затруднительным решение вопроса о том, существовало ли тогда это «ядро» уже на пали. См.: [Елизаренкова, Топоров. 1965. С. 15]. Очевидно, однако, что речь идет о раннебуддийском наследии, передававшемся профессиональными «меморализаторами» (ср. палийский термин *bhāṇaka*), начавшими трансляцию учения древней буддийской общины, вероятно, уже вскоре после «нирваны» ее основателя.
- ¹⁹³ Первая аналогия, которая бросается в глаза безошибочно и сразу – с онтологическим различением эмпирического и внеэмпирического у Канта. Ограничиваясь немногим из многого, напомним, что в письме к своему ученику Я.С.Беку от 20.01.1792 Кант соглашается со своим корреспондентом в том, что самым сложным вопросом «Критики чистого разума» следует считать ана-

лиз опыта как такового и его возможности, и далее он рассуждает об эмпирических границах сферы применимости категорий рассудка, составляющих для него предмет онтологии. См.: [Кант. 1980. С. 576–577]. Правда, Кант ставил данную проблему в контексте другой, о которой буддисты (как и другим неевропейские философы) понятия не имели – проблемы обоснования места онтологии как таковой в контексте осмысления сфер компетенции философских дисциплин.

- ¹⁹⁴ Первый китайский перевод (всего их было три), сделанный Гунабхадрой и датированный 443 г., еще не содержит разделов I, IX и X, которые появляются во втором переводе Бодхиручи, датированном 513 г.
- ¹⁹⁵ Название *йогачара* означает приверженность адептов этого направления к особой йогической практике работы с сознанием, *виджнянавада* – содержание основной доктрины этого направления «учение о сознании» как не только конечной, но и единственной реальности.
- ¹⁹⁶ Прямо противоположный путь совершила «немецкая классическая философия», которая начиная с Фихте упразднила вещь-в-себе и закономерно продолжила «снятием» индивидуального «Я».
- ¹⁹⁷ Стих десятого раздела:
Ни высшей, ни обусловленной, ни воображаемой реальности (*vastu*),
Ни пяти дхарм, ни двойственного сознания нет там, где нет «отражения» (569) [Laṅkāvatārasūtra. 1963. P. 144. 24–25]. Здесь и далее ссылки на текст «Ланкаватара-сутры» даются по изданию П.Л.Вайды [Laṅkāvatārasūtra. 1963]: первая римская и вторая арабская цифры означают главу и номер стиха, две арабские – номер страницы и строки по названному изданию.
- ¹⁹⁸ «Таковость» как Абсолют, не допускающий никаких квалификаций и атрибуций, соответствует популярнейшему понятию шуньяты, но, в отличие от нее, намечает скорее положительный, чем отрицательный ракурс высшей неопишуемой реальности. Потому мадхьмики отвергали это понятие как «слишком позитивное».
- ¹⁹⁹ Следует отметить, что границы между тремя высшими *виджнянами* в «Ланкаватара-сутре» достаточно условны: сознание-*читта* иногда называется и *мановиджняна*, тогда как в специфическом своем значении оно практически соответствует *алая-виджняне*.
- ²⁰⁰ Дхармы (пали *dhammā*, санскр. *dharmaḥ*) – ноуменальные, множественные, атомарные (далее неразложимые) носители тех элементов, на которые в буддийской онтологии разлагается поток сознания-бытия, который в обычном опыте воспринимается в виде индивидов и вещей. Сами буддисты определяют дхармы как неопределимые «носители собственной сущности», подчеркивая при этом, что познанию доступны лишь их проявления, проявлениями которых, в свою очередь, является все, что может быть объектом обычного опыта. Кошцещия дхарм опирается на три основоположения буддизма – учения о всеобщности страдания, преходящести всего сущего и отсутствии я, обеспечивая их, в свою очередь, теоретическим фундаментом, ибо на ней ос-

новывается все буддийское практическое учение, «сотериология». Хотя основатель буддизма выступал против «брахманской и шраманской метафизики» своего времени, обращенной к сверхопытным вещам и невидимым «стационарным сущностям», он вовсе не отрицал то, что можно назвать динамической онтологией индивида, подвергая критике учение об Атмане и анализируя индивида как лишь условное единство автономных, «объективных» психофизических факторов. В раннем буддизме предпринимаются попытки эти факторы, обозначаемые уже термином *дхармы*, классифицировать. По одной из классификаций палийских текстов совокупность дхарм делится на обусловленные действием кармических сил (*санкхата дхамма*) и необусловленные им (*асанкхата дхамма*), из которых первые обладают признаками возникновения, уничтожения и инобытия (Ангуттара-никая I.152 – здесь и далее даются указания на тома и страницы соответствующих изданий, вошедших в Библиографию), тогда как вторые определяются как нирвана (Самьютта-никая IV.359). В канонических уже палийских текстах обнаруживаются и три классические классификации дхарм на *скандхи* (на пали – *кхандха*), *аятаны* и *дхату*, которые разрабатывались позднейшими абхидхармистами (Дигха-никая II.301–303, Самьютта-никая II.140, III.59–61). Первая из этих классификаций вводится в действие в древней «Катхаваттху», в полемике с буддийскими «еретиками» ватсипутриями, введшими квазиперсону (пудгала) в число компонентов индивида: буддийские «ортодоксы» ставят их перед дилеммой. спрашивая, считают ли они ее реальной в том же смысле, что и скандхи, или в каком-то другом (I.1.1).

Наиболее известная экспозиция «обусловленных» (*санскрита*) и «необусловленных» (*асанскрита*) дхарм представлена в «Абхидхармакоше» Васубандху и в его автокомментарии к своему тексту, который опирается, однако, на значительно более древнее наследие сарвастивадинов. Классификация пяти скандх («группы») означает разложение индивида, а для буддистов, отрицающих Я, лишь индивидуальной психосоматической организации, на составляющие: 1) материю (*рупа*), 2) ощущения (*ведана*), 3) представления (*самбжня*), 4) факторы мотивации (*санскара*) и 5) сознание (*виджняна*), которые далее делятся на подвиды (i.7–16). В классификации 12 аятан («опоры сознания») дхармы распределяются на шесть родовых внешних, объектных опор сознания – цвет-форма, звук, запах, вкус, осязаемое и мыслимое и шесть соответствующих рецептивных способностей (*индрии*) – зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мышления (I.17–19). В классификации 18 дхату («Элементы сознания») к указанным объектно-рецептивным соответствиям добавляются и соответствующие виды сознания – сознание видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого и мыслимого (I.20). Различные «подделения» этих классов дхарм позволяют установить их 75 подвидов (по второй классификации в двенадцатую «опору» – мыслимое – включается 64 подвидов, все предыдущие содержат по одному), из которых вторая и третья классификации позволяют найти три «клеточки» для дхарм «необусловленных».

К ним относятся пространство-акаша (по В.И.Рудому и Е.П.Островской речь идет о пространстве психического опыта, а не о физическом), а также две дхармы «прекращения» потока дхарм – разобщение с наличными дхармами, подверженными притоку аффектов, и препятствие для проявления еще не возникших (1.5–6). См. русский перевод: [Абхидхармакоша. 1998. С. 194–208]. Список дхарм, однако, не является в буддизме жесткой константой: известны исчисления 84 дхарм, 100 и т.д. Варьировали и «клеточки», выделенные для дхарм необусловленных.

²⁰¹ Татхата (санскр. *tathāta* – «таковость») – одно из обозначений подлинной, самоаутентичной, безусловной и неопишуемой природы вещей в текстах буддизма махаяны, наиболее принятое в школе Йогачара-виджнянавада. Истоки концепции татхаты буддологи видят как в ранних текстах традиции Йогачары – в рассматриваемой здесь «Ланкаватара-сутре», в «Шрималадэвисманале» и «Татхагатагарбха-сутрах», а также в известном сочинении «Махаянашрадхотпада-шастре» («Наука пробуждения веры махаяны»), авторство которого составляет традиционный предмет разногласий буддологов. В этом сочинении Таковость означает тотальность действительности в единстве ее трансцендентного и феноменального аспектов (*дхармадхату*). Она пребывает во всех существах и не претерпевает никаких изменений ни в «совершенном», ни в «загрязненном» состояниях.

²⁰² Татхагатагарбха (санскр. *tathāgatagarbha* – «зародыш Будды») – одна из популярнейших концепций буддизма махаяны в рамках традиции Йогачары, призванная выразить идею, согласно которой любой человек (и живое существо) обладает природой Будды-Абсолюта (*дхармакая*), лишь сокрытой в нем «загрязнениями» сознания, реализовать которую и следует посредством религиозной практики. Концепция «зародыша Будды» (ср. тождественное «сугатагарбха») восходит к таким понятиям, как «область Будды» (*татхагатадхату*), «род Будды» (*татхагатаготра*), «природно чистый ум» (*праkritипрабхасварачитта*), «природная высшая нирвана» (*праkritипанирвана*). Текстовые выражения концепции «зародыша Будды» позволяют некоторым буддологам, например, японскому ученому Х.Акире, реконструировать целую традицию «Сутр Татхагатагарбхи». У ее истоков – «Татхагатагарбханама-махавайпультра» («Большая сутра, посвященная Зародышу Будды»), переведенная на китайский в 418 г. Буддабхадрой, оригинал которой восходит скорее всего к III–IV вв. – времени составления «Ланкаватара-сутры». Составитель текста для наглядной иллюстрации того, как Будда-«Абсолют» сокрыт в теле каждого живого существа, использует девять образных сравнений: Будда сравнивается закрытым лотосом, с медом в соте, с зерном в шелухе, с золотом в руде, с сокровищем в подвале дома бедняка, с зерном дерева в оболочке, с образом Будды в грязном покрывале, с правителем мира (*чакравартином*) в нечистотах матки, с золотым идолом в глиняной форме. Очевидно, что перед нами опорные образы для медитации, из которых каждый «практикующий» может выбрать наиболее устраивающий его для созер-

пательных упражнений на предмет совершенной сущности, сокрытой в несоответствующей оболочке. В «Анунатва-апурнатва-нирдеша-сутре» («Сутра описания отсутствия полноты и неполноты»), переведенной Бодхиручи около того же времени. «область Будды» и «область живых существ» (*бахуджана-дхату*) рассматриваются как тождественные, без превосходства или ущерба одной или другой: вся задача в том, чтобы это тождество понять (ср. тождество сансары и нирваны в буддизме махаяны), и это «узнавание» должно положить предел всему страданию. В «Ланкаватара-сутре», которая также частично относится к данному классу сутр, проводится отождествление «зародыша Будды» с аккумулярованным сознанием – алаявиджняной.

²⁰³ Дхармакая (санскр. *dharma-kāya* «тело закона» Будды) – высший ярус *трикаи* (санскр. *trīkāya* «три тела» Будды) – очень популярной махаянской схемы, в которой видится наиболее значительная попытка теоретиков буддизма концептуализировать природу Будды посредством введения в нее различных онтологических измерений. Глубинные мотивы создания этой концепции неотделимы от механизмов общенсторической эволюции буддизма в целом. Она выражала неудовлетворенность многих буддийских общин буддийским учением как лишь методом нравственно-философско-медитативной терапии и, соответственно, потребность видеть в основателе учения не только физически «конечную» фигуру провозвестника дхармы, но и адресата «нормального» религиозного культа, который мог бы не только ускорить адепту путь к накоплению «заслуги» и достижению высшего посмертного благосостояния, но и привлечь широкие круги приверженцев не в меньшей степени, чем индуистские боги. По этому вызывает удивление не столько интенсивное увлечение моделью трикаи начиная с определенного периода, сколько то, что период этот датируется сравнительно поздним временем.

Хотя термин *дхаммакая* («тело дхармы») появляется уже в текстах Палийского канона, там он еще не выражает концепцию буддо-логики. Зато в школе, отпочковавшейся от махасангхики уже в III в. до н.э. – локоттаравале – само название которой означает «учение о надмирной природе Будды» основатель буддизма превращается в божество, его истинная природа мыслится «бесконечной», а исторический Будда трактовался лишь как средство адаптации (*инувритти*) к условиям проповеди для земных существ. В махаяне одним из ранних источников по трикае является приписываемая Ашвагхоше (I–II вв.) «Махаянашрадхотпада-шэстра» («Трактат о возникновении веры в учение махаяны»), по которой адепт, прошедший все требуемые ступени и освободившись от сансары, достигает состояния истинного, абсолютного бытия, которое именуется дхарма-каей («тело дхармы») и является (по трактовке О.О. Розенберга) совокупностью истинно-сущих дхарм в их состоянии сверхбытия. Помимо этого тела он обладает еще одним – именуемым *самбхога-каей* («тело блаженства» или «тело пользования»), означающее, что каждый будда, даже достигший нирваны, обладает неким особым телом, созданным его заслугами, и пользуется всеми его совершенствами, а также то, что он имеет

возможность «наслаждаться» общением с высшими из бодхисаттв. Наконец будда отличается от «обычного архата» тем, что помогает и другим достичь «пробужденности» (*бодхи*), и с этой целью является им в виде обычного земного учителя, располагая тем, что называется *нирмана-кая* («тело прозрачное»). Концепция трех тел Будды встречается в первых текстах цикла Праджняпарамиты, например в «Ашатасахасрике», а также у Нагарджуны. Все ранние махаянские концепции трех тел объединяло представление о том, что каждый будда располагает каждым из этих тел, которые, таким образом, соответствуют им нумерически. Новая трактовка восходит к «Ланкаватара-сутре» и «Ваджрачхедика-сутре» (IV в.), где дхарма-кая становится уже единым бытийным принципом *дхармата* (букв. «дхармовость»), коему причастны в своей общей сущности все будды одновременно. Сам же термин *три-кая* и философская интерпретация «трех тел» устанавливается с IV–V вв. в школьной традиции вижнянавадинов – у ее первых «схолахов» Асанги и Васубандху.

²⁰⁴ См., к примеру: [Schumann. 1997. S. 212].

²⁰⁵ См., к примеру, датировку текста в: [E I Ph. Vol. 1. Sect. 1. P. 142].

²⁰⁶ Frauwallner. 1956. S. 280, 297.

²⁰⁷ См. об этом [Торчинов. 2000. С. 69].

²⁰⁸ Перевод глав VI–VII с тибетской версии содержится в замечательной антологии индийской философии, изданной крупнейшим австрийским историком индийской философии Э.Фрауваальнером. См.: [Frauwallner. 1956. S. 284–295]; перевод на французский – в: [Vallee Poussin. 1934–1935].

²⁰⁹ Э.Фрауваальнер предложил и более точную датировку: ок. 315–390 гг. [Frauwallner. 1956. S. 326].

²¹⁰ Махишасака (санскр. *māhīśāsaka* – букв. «наставление земли», «управление землей») – едва ли не древнейшая из буддийских школ, по преданию восходящая еще к монаху Пуране, обитавшем на «Южной горе» близ Раджагрихи – столицы крупнейшего североиндийского государства Магадхи, который сразу после «сепки» текстов, последовавшей за кончиной Будды (вспомним, что по современной датировке это конец V в. до н.э.). На так называемом первом буддийском соборе в Раджагрихе он вступил в дебаты с Асахаксапой, ответственным за хранение дисциплинарного предания раннебуддийской общины-сангхи, и внес новые правила в дисциплинарный корпус Виная-питаки, не принятые большинством лидеров ранней буддийской общины. Наиболее авторитетной частью буддийского наследия последователи Пураны считали, однако, Сутра-питаку. Как и другие школы классического буддизма махишасака активно участвовала в межбуддийских дискуссиях по духовно-практическим и собственно философским проблемам. Начало этих дискуссий восходит к расколу в рамках самой школы: «ортодоксальные» махишасаки решительно разошлись с теми «реформаторами», которые по-своему решали проблему истечников «великого плода» (*махапхала*), отстаивая мнение, согласно которому Будда не причастен монашеской общине, внеположен ей.

а потому результативными следует признавать только дары, приносимые самому Будде. «Схизматики» стали основателями новой школы дхармагунтака, тогда как махишасаки настаивали на том, что Будда также принадлежит общине, является ее составляющей (хотя и особого калибра), а потому дары общине также являются кармически результативными (ср. Катхаватху XVII.9 - 11). Эта дискуссия имела отнюдь не только теоретическую значимость: задача махишасаков состояла в том, чтобы стимулировать мирян к благотворительности в пользу монашеской общины.

²¹¹ Winternitz. 1983. P. 342.

²¹² Такова позиция и К.Поттера, который в своем томе по библиографии в «Энциклопедии индийских философий» атрибутирует все сочинения, традиционно считавшиеся «майтреянатховскими». Асанге. См.: [E I Ph. Vol. 1. Sect. 1 P. 160–168].

²¹³ Г.Шуман полагает, что Асанга был здесь соавтором Майтреянатхи: [Schumann. 1990. S. 91]. Эта компромиссная атрибуция имеет все преимущества принципиальной непроверяемости.

²¹⁴ Шраваки – обычные аудиторы и затем проповедники; прагьекабудды – те, кто откладывают свое «просветление», но со временем достигают его сами, без учителей, но только не скоро и, как точно знают махаянисты, «совершенными буддами» никогда не станут.

²¹⁵ См.: [Frauwallner. 1956. S. 270–273].

²¹⁶ Этому первому, основополагающему, стиху была посвящена специальная статья: [Hodgnaert. 1981].

²¹⁷ Показательно, что даже такой восторженный почитатель буддийской анатмавады, как Ф.И.Щербатской, которую он сравнивал с лучшими достижениями западной мысли (а лучшими они считались у него именно вследствие отрицания субстанционального «Я») – антиперсонализмом Юма (закрыв глаза на то, что для самого шотландского философа многое из его антиперсоналистской аргументации оказалось впоследствии сомнительным) и Бергсона [Щербатской. 1988. С. 228–230], впоследствии признавал, что не мог не отметить настойчивой потребности в «Я» у самих буддийских мыслителей, время от времени вводивших его под тем или иным видом в свои системы вопреки основному буддийскому антиперсоналистскому догмаму. В «Буддийской логике» он отмечает в ряду этих моделей «псевдо-Я», наряду с нудгалой, также понятия алая-виджняна («семя всезнающего»), *танхагата-гарбхи* («зародыш Будды») или *танхагата-дхату* («элемент Будды»), соответствующие дживе-душе ведантистов (подобно тому, как «космический Будда» соответствовал «Высшему Брахме»). По словам буддолога, «понятие души, хотя официально и отвергалось – буддисты продолжали отстаивать «без-душность», – все же упорно вторгалось в пределы буддийской философии и стремилось в том или ином виде занять свое место в самом сердце буддизма». См.: [Stcherbatsky. 1930–1932. Vol. 1. P. 113]. Приведенное замечание Щербатского нуждается только в том уточнении, что точно выявленные им «протесты» у буддистов против антиперсона-

- лизма не могли не принять монистических оттенков ввиду преобладающего «пантеистического фона» индийского мышления в целом, отраженного со всей ясностью в перечисленных моделях мировоззрения махаяны.
- ²¹⁸ Текст второй главы «Махаяна-санграхи» изложен по изданию: [Frauwallner. 1956. S. 335–341].
- ²¹⁹ Парамартха был ученым брахманом из Уджаяни (Центральная Индия), который после обращения в буддизм прибыл в 540 г. в Фунань (Южная Кампучия) для проповеди дхармы с 240 «связками» санскритских рукописей, а между 557 и 569 гг. перебрался в Китай, где часть этих рукописей перевел на китайский. Его биография Васубандху (впервые переведенная русским буддологом В.П.Васильевым) была исследована японским ученым М.Такакусу [Takakusu. 1905].
- ²²⁰ Гуптская династия, основанная внуком раджи Гупты Гхатоткачей, воцарилась на Севере Индии после Кушанской династии в 320 г., с которого начинается отсчетываться «эра Гуптов». В этом году на престоле древней Магадхи воссел Чандрагупта I (некоторые историки, правда, полагают, что Самудрагупта). Правление этой династии, с которой был связан невиданный расцвет индийской культуры и значительное укрепление индуизма, длилось примерно до середины VI в. Оно было подорвано непрекращавшимися междоусобицами и вторжениями гуннов-эфталитов.
- ²²¹ Ранняя саутрантика, именуемая также школой дарштантиков (санскр. *dārṣṭāntika* – «опирающиеся на наглядные примеры») была, пожалуй, последней по времени возникновения значительной «микроконфессией» традиционного буддизма. Она развивалась в рамках конгломерата «подшкол» сарвастивады, но формально отделилась от материнской школы в ходе так называемого IV буддийского собора при знаменитом кушанском покровителе сарвастивадинов Канишке (I–II вв.). Причиной раскола был отказ новой школы считать сакрально-авторитетной «третью корзину» – Абхидхарма-питаку, имевшую исключительное значение для сарвастивадинов – и признание таковыми лишь текстов «второй корзины» – Сутра-питаки. Именно поэтому новая школа получила название саутрантики (санскр. *sautrantika* – «школа признающая [только] сутры»). В именовании дарштантиков отразилась, вероятно, особая склонность философов данного направления к обоснованию своих тезисов посредством наглядных иллюстративных примеров). Поэтому буддологи единодушны в том, что понятия «дарштантика» и «ранняя саутрантика» практически по своему объему совпадают, а исследовательница К.Кокс предпочитала пользоваться синтетическим обозначением дарштантика-саутрантика, что представляется вполне оправданным. Своим «патроном» новая школа объявила любимого ученика Будды Ананду, которому по древним общеправедным преданиям было поручено на так называемом первом соборе рецитировать тексты его проповедей, составивших содержание Сутра-питаки. Основателем школы стал бывший сарвастивадин Уттара (отсюда еще одно, третье ее название – уттария), основным местом распростра-

нения – Северо-западная Индия (преимущественно район Кашмира). Первым же философом, системно сформулировавшим воззрения ранних сатурантиков, считается Кумаралата или, по-другому, Кумаралабха (II в. н.э.). Кардинальное философское расхождение между дарштанниками и «ортодоксальными» сарвастивадинами состояло в том, что если последние различали в дхармах уровни собственной природы (*свабхава*) и действительности (*кармитра*), то дарштанники их отождествляли и потому считали существующими лишь «действующие» дхармы – дхармы настоящего времени, отвергая реальное существование дхарм прошедшего и будущего времени. Согласно «Махавибхаше», они аргументировали свою позицию тем, что существуют два деления времени – прошедшее и будущее, а также третье – уже завершившееся и еще не состоявшееся; в рамках всех трех названных возможностей «времени» для возникновения и уничтожения дхарм попросту не остается, а потому они и не существуют реально в прошедшем или будущем (II.3.6). Далее, дарштанники отказывались признавать, вопреки «ортодоксальным» сарвастивадинам, партикулярность самих дхарм: они не существуют как изолированные единицы (монады) определенной собственной природы, обнаруживающие себя через влияние других аналогичных единиц. Дарштанники значительно больше акцентировали аспект потока дхарм, находящихся в постоянном динамическом взаимодействии – фрагментизация этого потока на «партикулярные» составляющие есть лишь результат интеллектуальной абстракции, ментального конструирования. В отличие от радикальных реалистов-сарвастивадинов, настаивавших на том, что такие определяющие характеристики обусловленных дхарм, как возникновение, пребывание, «старение» и уничтожение, являются совершенно действительными, дарштанники считали их условными (Махавибхаша I.6.1). В соответствии со своей основной онтологической доктриной дарштанники допускали – снова в оппозиции сарвастивадинам – возможность познания небытия (I.8.6), для которого в их теории дхарм был достаточный резерв в виде признания несуществующими дхарм прошедшего и будущего времени (резерв, отсутствовавший в теории «всуществования» их оппонентов). Среди философов-дарштанников выделяется Дхармапраты, который считался и саутрантиком и одновременно одним из «большой четверки» сарвастивадинских абхидхармистов и деятельность которого можно, скорее всего, отнести к I–II вв.

²²² Сюань Цзан уточняет некоторые подробности повествования Парамартхи с точностью до наоборот: «Абхидхармакоша» была составлена не столько в Айодхье, сколько в Пурушапуре, тогда как обращение Васубандху его братом состоялось, напротив, не столько в Пурушапуре, сколько в Айодхье; прежним учителем Васубандху был не Буддамитра, но как раз Маноратха; наконец, Васубандху умер не после Асанги, но до него.

²²³ E I Ph. Vol. I. P. 225.

ГЛАВА 5.
ОСНОВАТЕЛИ АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

- ²²⁴ Патриарх современной японской индологии писал, размышляя над тем, что должны обозначать понятия *пурва-миманса* («первая миманса») и *уттара-миманса* («вторая миманса»), что в то время как «ритуальная миманса» могла изучаться без «ведантской мимансы», вторая предполагала первую. Таково его чтение, в частности, «Брахма-сутр» III.3 (при этом он ссылается и на одну статью О. Штрауса). См.: [Nakatmura. 1990. P. 412].
- ²²⁵ Шрути (*śruti* – букв. «слышание») – наиболее авторитетные и сакральные тексты индуистов. Как правильно писал, осмысляя название этого класса текстов, еще М. Моньер-Вильямс, шрути – это «то, что было услышано или передано от начала, священное знание, устно передаваемое брахманами от поколения к поколению» – S E, P. 1101. В индуистском сознании тексты *шрути* идентифицировалась прежде всего как Веда, которая, в свою очередь, мыслилась как сакральные вечные слогические слова, «услышанные» мудрецами-визионерами риши – противоположность чему составляли тексты *смрити* (букв. «память») – то, что было запомнено, а затем передано «обычными», хотя также авторитетными авторами. По-другому, оппозиция шрути/смрити – это оппозиция «нечеловеческого» (*анапурушея*) и «человеческого» (*папурушея*) знаний, не имевшая, следует отметить, прямых аналогий в буддизме и джайнизме, которые не рассматривали даже те тексты, которые считали происходящими от самих Будды и Джинны, в качестве безначально сакральных. В класс Шрути входили Веды в широком смысле слова, т.е. не только соответствующие собрания гимнов и обрядовых формул, но и истолковательные тексты, создаваемые изначально в тех же жреческих кланах, что и Веды в первоначальном смысле – Брахманы, Араньяки, Упанишады. В класс Смрити включались прежде всего экзегетические тексты Веданги (руководства по обряду и другим дисциплинам знания, считавшимся необходимыми для изучения Вед). Дхармашастры, «Махабхарата», «Рамаяна», авторитетные базовые тексты таких дисциплин, как миманса и веданта. Позднее статус, близкий статусу Смрити, имели иногда и Пураны.
- ²²⁶ Шанкара. 2001. С. 235.
- ²²⁷ О них см.: [Исаева. 1991. С. 22–24].
- ²²⁸ Цит. по: [Исаева. 1996. С. 246].
- ²²⁹ Сюжет о Вишпу-черепахе (Курма-аватара), добывшей погибшие во время потопа сокровища из мирового океана, в их числе напиток бессмертия (амрита), «корову желаний» Сурабху и богиню Лакшми заимствован из древней «Шатапатха-брахманы» VII.5.1.
- ²³⁰ E I Ph. Vol. III. P. 103.
- ²³¹ Школа, согласно которой учение мадхьямики о бессущности и пустотности всего сущего может быть обосновано не только отвержением альтернативных доктрин методом *reductio ad absurdum*, как считали «консерватив-

- ные» мадхьямики, но и «независимыми» (*сватантра*) логическими аргументами, благодаря чему учение Нагарджуны может быть представлено как когерентная, записанная силлогизмами «положительная система».
- ²³² См.: [E I Ph. Vol. I. Sect. I. P. 224].
- ²³³ Gaudapāda. 1989. P. 28.
- ²³⁴ См.: [E I Ph. Vol. I. Sect. I. P. 328].
- ²³⁵ Крупный буддолог Х.Линдтнер, а до него главный авторитет по Гаудападе Видхушекхара Бхаттачарья предлагали датировать время его деятельности около 500 г. См.: [Gaudapāda. 1989. P. VI].
- ²³⁶ О сторонниках и противниках идентификации двух философов, см.: [Лунный свет санхьи. 1995. С. 88–89]. Мнения об авторе «Мандукья-карики» суммируются у К.Поттера в: [E I Ph. Vol. III. P. 103–104].
- ²³⁷ Ссылки на полемику относительно этого мнения см. в: [E I Ph. Vol. III. P. 104–105, 607].
- ²³⁸ Истоки этого понятия, как и очень многое другое в Индии, – ритуального происхождения. Так, в древней «Брихадараньяка-упанишаде» говорится о высшей, четвертой части самой «энергоносной» ведийской молитвы *гаятри*, которую брахманы должны были произносить в утренние и вечерние сумерки (V.14).
- ²³⁹ Речь идет о той самой миссионерской стратегии, которую крупнейший индолог XX столетия П.Хакер обозначил термином «инклузивизм» (см. выше). Правоммерно отличая свойственную индийским религиозным течениям, прежде всего индуистским, готовность у-сваивать и при-сваивать наследие других традиций, от того, что принято называть религиозной толерантностью, он определял это понятие таким образом, что «инклузивизм имеет место когда кто-то истолковывает определенное ключевое представление чужой религиозной или мировоззренческой группы как идентичное тому или иному ключевому представлению той группы, к которой принадлежит он сам. Преимущественно к инклузивизму относится эксплицированное или подразумеваемое утверждение, что чужое, которое истолковывается как идентичное своему, определенным образом подчинено последнему или уступает ему. Дальнейшее же обоснование того, что чужое идентично своему, обычно не предпринимается». См.: [Hacker. 1983. S. 12]. В качестве буддийского примера Хакер приводит стратегию обращения Буддой брахманов Васеттхи и Бхарадваджи по «Тевиджджа-сутте», при которой «соединение с Брахманом» признается, но таким образом, что это исконно брахманистский идеал подается как ложно понимаемый самими брахманистскими учителями и правильно понимаемый самим Буддой, и потому обращаемых брахманов с успехом убеждают в том, что им предлагается не новое учение, но их же собственное, только в его подлинном, аутентичном виде. См.: [Ibid. S. 23–24]. Инклузивистские способы при-своения брахманистской мифологии в традиционном буддизме, а также аналогичная стратегия «пуранического индуизма» по отношению к самому буддизму были подробно рассмотрены в нашей статье [Шохин. 1999].

- ²⁴⁰ Основатель малхьямики сравнивал загрязнения (клеши), тела, действия, их плоды и самих деятелей с городом гандхарвов (пример ирреальности), миражами и сновидениями (Мулямадхьямака-карика XVII.33). См.: [Nāgārjuna. 1999. P. 262].
- ²⁴¹ В последней главе «Ланкаватара-сутры» содержится стих, согласно которому «эти дхармы (вещи) не имеют возникновения и не являются в то же время несуществующими – они подобны городу гандхарвов, сновидениям и произведениям иллюзии» (X.144).
- ²⁴² Gauḍarāḍa. 1989. P. 174–175. Н.В.Исаева переводит *paratantra* 'bhisamvṛtyā как «с точки зрения эмпирической истины, проповедуемой в других системах» [Исаева. 1996. С. 157], что правильно грамматически, но игнорирует тонкости буддийской терминологии, используемой в «Мандукья-карике».
- ²⁴³ Майя (*māyā* – «колдовство», «мистификация», «иллюзорность») – одно из базовых понятий индийской религиозной и философской мысли, означающее как силу космической иллюзорной креативности, как и ее результаты, которой на уровне субъективной рецепции соответствует неведение (*avidyā*) относительно истинной природы вещей, нередко также гипостазизирующееся и в этом качестве выступающее ее синонимом. Понятие майи прошло длительную эволюцию, восходящую к ведийским мифологемам и завершающуюся в мире онтологических и космологических абстракций веданты. В лексике Ригведы *майя* является одним из распространенных амбивалентных слов, обозначаая в применении к демонам и врагам колдовские чары, а в применении к богам – волшебную силу и способность к чудесным превращениям. Вражеским «колдовским силам» (*maiḥ* во множественном числе) противопоставляется майя как «волшебная асурическая сила» хранителей мирового порядка Митры и Варуны (V.63.3–4, 7). Весьма значимо то место, где майя, как «великое чудо» Варуны, отождествляется с измерением земли посредством солнца (V.85.5–6). Именно такого рода идентификации наряду с тем языковым фактом, что слово *майя* может быть произведено от глагольного корня *mā* – «измерять», привели Л.Рену к концепции майи как структурирующей, упорядочивающей силы, и эта космологическая функция, действительно, находит применение в будущей философской концепции Майи. Хотя П.Дойссен, а также многие индийские исследователи адвайта-веданты пытались доказать, что ведантискую концепцию майи можно обнаружить уже в древних Упанишадах, первое явление этого понятия в общекосмологическом обличье происходит не ранее, чем в явно послепобуддийской «Шветашватара-упанишаде». Здесь *майя* означает, наряду с обычным заблуждением (I.10, ср. Прашна-упанишада I.16), уже мировую силу. Великий Владыка (Махешвара), как «носитель заблуждения» (*майин*), создает из материи священного гимна стихи, жертвоприношения, все прошедшее и будущее, и весь мир «проникнут» его «членами»; сама же майя отождествляется с Праkritи, а ее узамы связывается индивидуальная душа (IV.9–10). Здесь уже действительно различимы черты раннего философствования в духе веданты (которое обна-

руживается и ранее - в обоснованиях того, что именно Брахман, а не какое-либо иное начало мира, материальное или духовное, является его причиной -- (1.1-3), и присутствуют два существенно важных момента -- мир на деле является манифестацией Божества, и сила майи оказывает «связующее» воздействие на индивидуальное сознание. Но то обстоятельство, что составители упанишад отождествляют ее с активной первомаатерией мира Пракрити, не позволяет еще трактовать ее в контексте позднейшего иллюзионизма.

Среди упоминаний о майе в этических текстах обращают на себя внимание отрывки из «Бхагавадгиты», где Кришна сообщает, что он периодически воплощается на земле, опираясь на силу собственной майи (IV.7) и что мир не видит его истинную природу из-за действия трех гун и называет это действие своей собственной «гунной майей», которая трудно преодолима -- лишь теми, кто полностью на него полагаются (VII.13-14). Чуть позже он подтверждает, что мир не познает его как нерожденного и неизменного вследствие его же «йогической майи» (VII.25).

Если в классическом буддизме майя означает лишь склонность отдельных индивидов к обману и мистификации (ср.: Сангитипарья VI.1 7), то в ранних текстах праджняпарамитского цикла -- уже значительно больше. В «Аштасахасрике», уже пронизанной идеями ранней мадхьямики (I-II вв.), ученик Будды Субхutti наставляет богов в том, что все существа подобны иллюзии (майя) и снам. Более того, эти существа и иллюзия не суть вообще нечто различное. Концепция майи разрабатывается у Нагарджуны. В «Юктишатаке» («Стоптишь логической аргументации») способ существования мира есть фантасмагория (майя) поддерживаемая индивидуальным незнанием-авидьей (ст. 25-27 и т.д.), но в этом мире царствуют аффекты привязанности (клеши) и «жажда» объектов и становления (тришна), которые делают эту фантасмагорию непереносимой и обуславливают необходимость освобождения от нее посредством поэтапной дисциплины сознания. В одном из приписываемых Нагарджуне гимнов (Чатул-става, ст. 14) Будда прославляется как прозревший круговерть сансары, о которой нельзя говорить ни как о конечной ни как о вечной и которая подобна иллюзии-сновидению (*свапна-майя*). В «Ланкаватара-сутре» (глава 2) мы уже встречаемся с «почти адвайтистской» трактовкой Майи как космической мистификации, не отличной от порождаемых ею вещей и не тождественной им и уже «совсем по-адвайтистски» ей отказывают в однозначном существовании или несуществовании (см. в связи с Мандана Мишрой -- Глава 6 § 1).

Учение о Майе как философски гипостазированном агенте эмпирического мира было логически необходимо адвайта-веданте как системе последовательного монизма. Абсолют-Брахман как Мировое сознание в качестве «единого, без другого» должен был быть примирен с наблюдаемым миром множественности и становления.

²⁴⁴ Hacker. 1996. P. 445.

²⁴⁵ Эта датировка установилась во второй половине XIX в. на основании исчисления дат, предлагаемых поздними ведантистами.

- ²⁴⁶ Помимо приведенного выше (§ 1) свидетельства в комментарии к «Мандукья-карике» Шанкара упоминает об учителе своего учителя в трактате «Упадешасакхасри» (II.18.2).
- ²⁴⁷ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 116; Thrasher. 1972. P. 197].
- ²⁴⁸ Здесь явная переключка, если не прямое заимствование, из полумахаянских «теографий» Будды, который, например, согласно «Лалитавистаре» (III–IV вв.), едва только переступив порог училища, уже дает основание небожителю предупредить учителя, что мальчик знает все науки и может обучать других. Юный Будда и сам задаст вопрос, какими из 64 языков (при том, конечно, не только человеческих) он должен овладеть, и наставник отказывается учить того, кто сам может быть его учителем, после чего Будда предлагает новую систему обучения, которая состоит в том, что на каждую букву санскритского алфавита он произносит по одному из положений своей будущей доктрины. См.: [Lalitavistāra. 1877. P. 142–145].
- ²⁴⁹ Поскольку аскеты-санньясины общались со всеми, они никак не могли сохранить кастовую чистоту, требовавшуюся для совершения домашних обрядов, последним из которых были похороны.
- ²⁵⁰ Так, П.Хакер настаивал на том, что Шанкара происходил – как и большинство его учеников – не из шиваитской, а из вишнуитской среды (основной признак его шиваизма – лишь имя, которое означает «Благой») [Hacker. 1965] и сомневался в том, что он сам основал монастыри, полагая и то и другое измышлением Мадхавы-Видьяраньи [Hacker. 1996. P. 30]. Первое предположение представляется слишком смелым, так как Мадхава (сам судя по имени вишнуит) вряд ли отважился бы столь резко «менять конфессию» Шанкары, чья известность и авторитетность к его времени была исключительна. Да и само имя для религиозных индийских философов (а других практически не было) отнюдь не было чем-то случайным, особенно главный эпитет Шивы. Что касается учреждения монастырей, то возможно, что биографии Шанкары содержат какие-то преувеличения относительно их количества и географической симметричности, но то, что какие-то общины-матхи Шанкара основал сам, никак нельзя отбрасывать на том основании, что Мадхава хотел якобы сделать из него «образцового индуиста».
- ²⁵¹ По мнению П.Хакера, среди прочих причин и потому, что все «настоятели» шанкаровских монастырей, которые тоже писали, обозначали свое имя как «Шанкара (ачарья)» [Hacker 1996. P.42–43].
- ²⁵² Эти «тесты» суммируются в [E I Ph. Vol. III. P. 115].
- ²⁵³ Там же. P. 116.
- ²⁵⁴ Авидья (санскр. avidyā, пали avijjā – «незнание», «неведение») – одно из ключевых понятий индийской религиозной и философской мысли, означающее не столько недостаток в информированности в той или иной конкретной области знания (хотя синонимом авидьи нередко выступает *аджняна* – не-знание), сколько отсутствие «реализации» индивидом своей аутентичной экзистенциальной природы и, соответственно, целей своего существования. Ави-

дья является источником реинкарнаций (*сансара*) и состоянием страдания (*дуккха*). Сансара, как и Авидья, безначальна, но их безначальности разнопорядковы: Авидья есть необходимое и достаточное условие сансары как реализации «закона кармы», сансара – неизбежная материализация Авидьи в сериях перевоплощений, которые оцениваются однозначно как страдание. В буддизме авидья является «начальным» звеном в знаменитом круге, описываемом двенадцатичленной формулой взаимозависимого происхождения (пра-титья-самутпада): она есть источник «предустановок» сознания, а затем, по цепочке – самого сознания, «имени и формы», сферы восприятия объектов, «соприкосновения» с объектами, ощущений-эмоций, желания, привязанности, становления нового бытия, рождения и, наконец, старости-смерти [Dīgha Nikāya. 1960–1967. Vol. II. P. 55–71 и т.д.]. Она мыслится здесь прежде всего как ложное самоотождествление этой психофизической организацией с сознанием своего «я» – сознанием, являющимся причиной желаний и жажды «становления», которые, поскольку они никогда не могут быть удовлетворены, неизбежно ведут к страданию. Концепция авидьи разрабатывалась и в школах махаянского буддизма – как в мадхьямике, так и в йогачаре-виджнянаваде (ср. «Йогачарабхуми» Асанги и т.д.).

В брахманистских системах, где Атман как перманентное и в ряде школ субстанциальное духовное начало признается, авидья – ложное самоотождествление Атмана с тем, что считается ему бытийно чуждым – с телесными образованиями (помимо физического тела большинство индийских школ признавало и «дромежучточные», полуматериальные), а также с самым психоментальным аппаратом индивида. «Предметную сферу» авидьи, которая обозначается в «Ньяя-сутрах» как ложное знание, обстоятельно размечает первый комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна (IV–V вв.) «При этом ложное знание многообразно во [всей сфере] предметов знания начиная с Атмана и завершая освобождением. Так, об Атмане [ложно утверждается], будто его нет, а о том, что не есть Атман, будто это Атман; о том, что является страданием – будто это счастье, а о том, что неечно – будто оно вечно; о том, что есть отсутствие защиты – будто это [и есть] защита, а о том, что [внушает] страх – будто это [надежное] прибежище... будто реинкарнация имеет начало, но не имеет конца; будто она, будучи и обусловленной, не имеет [своей] причиной действия или что вследствие разрушений и восстановлений («серий») тела, индрий, интеллекта, ощущений перевоплощение не связано с Атманом. Относительно освобождения – будто страшно это прекращение всех дел и будто при освобождении, [означающем] расставание со всем, уничтожается множество приятного...» (Ньяя-бхашья 1.1.2) [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. 2001. С. 149]. В «Йога-сутрах» (IV–V вв.) незнание – корневой аффект, который является причиной четырех остальных – «самости» (*асмити*), похоти (*рага*), неприязни (*двеша*) и привязанности к жизни (*абхинивеша*), обуславливающих, наряду с ним, сансарное существование (II.3–4). Это незнание определяется как глубинная аберрация, обуславливающее то, что нееч-

ное, нечистое, страдание и не-Атман полагаются тем, что есть, соответственно, вечное, чистое, счастье и Атман (II.5). В комментарии к этой сутре Вьяса (VI–VII вв.) подчеркивает, что авидья – не просто отсутствие истинного знания, но именно замещение его знанием противоположным, подобно тому, как «не-друг» есть обозначение не просто отсутствия друга, но наличия врага. Качественно новую трактовку авидья получает в адвайта-веданте, где речь идет не просто о незнании, присущем тому или иному индивидуальному сознанию, но о Незнании как о всеобщей, *гипостазированной космической реальности*, обуславливающей существование эмпирического мира как такового и постепенно сближающейся с мировой Мистификацией – Майей. Хотя подступы к этой ее трактовке намечаются уже у Гаудапады (Мандукья-каррики IV.57–61 и т.д.), такой статус она приобретает у Шанкары.

²⁵⁵ Примерами «вчитывающей» экзегезы Шанкары могут служить его истолкования «великих речений» Упанишад типа «Брахман есть блаженство» (Брихадараньякопанишад-бхашья III.9.28.7), «Ты еси То» (Чхандогьопанишад-бхашья VI.10–14) и т.д. или соответствующая его учению трактовка «Бхагавад-гиты», при которой в текст «вчитывается» идея, что никакой альтернативности между «путем познания» и «путем действия» на деле не существует, а потому бескорыстное действие (как и третий «путь» Гиты – преданности-бхакти) целесообразно для «очищения» тех, кто стремится к пути познания – единственному с точки зрения конечной истины (Бхагавадгита-бхашья IV.18. XVIII. 66 и т.д.).

²⁵⁶ Сами джайны в ответ на такого рода критику сразу обращались к своей версии концепции двух уровней истины, подчеркивая, что душа соразмерна телу лишь на уровне истины первого порядка (см. Глава 3, § 2).

²⁵⁷ Śaṅkara. 1934. P. 190–191.

²⁵⁸ В хорошем переводе основного произведения Шанкары у Свами Гамбхирананды lokavat трактуется как «общий опыт» [Śaṅkarācārya. 1965. P. 326].

²⁵⁹ Śaṅkara. 1934. P. 566–567.

²⁶⁰ Ibid. P. 617.

²⁶¹ Ibid. P. 649.

²⁶² Ibid. P. 817.

²⁶³ Ibid. P. 1182.

²⁶⁴ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 267–268].

²⁶⁵ Śaṅkara. 1968. P. 714–715.

²⁶⁶ Ibid. P. 715.

²⁶⁷ Shankaracharya. 1925. P. 281.

²⁶⁸ Цит. по: [Nakamura. 1990. P. 292].

²⁶⁹ Для того, чтобы говорить о прямых заимствованиях Шанкары из наследия Кунадакунды, значительно большие объективные основания, чем те, коими мы располагаем (особенно если учесть, что когда Шанкара полемизирует с джайнскими трактовками души, он не обнаруживает сколько-нибудь детального знакомства с джайнской философией).

270 Так, важнейший в методологическом отношении для всей последующей индийской традиции научно организованного знания текст «Махабхашья» Патанджали-грамматиста (II в. до н.э.) строится (в первую очередь ее вводная часть «Паспаша») по принципу восхождения к истине от заблуждающегося оппонента (первый уровень) к почти-учителю или *ачарья-деши* (второй уровень) и, наконец, к «полному учителю» (третий и высший уровень).

271 Антахкарана (*antaḥkaraṇa* – «внутренний инструментарий») – единство ментальных способностей, признаваемое в философских системах санкхьи и веданты, онтологически отличных от духовного начала и сущностно от 10 индрий – способностей восприятия и действия. В «Санкхья-карике» Ишваркаришны антахкарана включает три компонента (продукты первоматерии Пракрити) в иерархической последовательности. Манас (букв. «мысль», «мышление») – координатор функционирования индрий, ответственный прежде всего за то, чтобы оно не осуществлялось симультанно (иначе невозможны раздельные восприятия объектов и, соответственно, познание как таковое). Аханкара (букв. «делание я», «слово я») отвечает за координацию объектов познания, желания и действия с субъектом опыта, соответствует эго-центризму и эго-изму и определяется как «примысливание-себя» (*абхимана*) к любому познавательному акту. Буддхи – третий компонент – (букв. «пробуждение») есть высшее ментальное начало, соответствующее приблизительно способности суждения. Буддхи определяется как «решение» (см. Глава 2, § 1). Буддхи является субстратом 8 диспозиций сознания: добродетели, знания, бесстрастия и сверхспособностей с их противоположностями – не-доброделью, не-знанием, пристрастием и бессилием (ст. 23), и ему же принадлежит то, что можно назвать способностью разума – в частности установление границ между Пурушей и всем, что отлично от него (ст. 38).

В адвайта-веданте антахкарана включает, помимо трех названных начал, также читту (букв. «мышление»). По «Таттвабодхе», приписываемой Шанкаре (вероятно, ложно), именно антахкарана является «местонахождением» неведения-авидьи (ст. 38). Но «внутренний инструментарий» также неоднозначно локализуется: у Шанкары все четыре компонента соотносятся с различными телесными органами, а у его ученика Сурешвары весь «внутренний инструментарий» помещается в сердце. Именно благодаря связи с антахкараной индрии становятся достаточно «прозрачными» для отражения своих объектов. Ведантисты принимают учение санкхьи о том, что антахкарана является продуктом Пракрити, но привносят в его трактовку тот новый момент, что он рассматривается как единство функций, налагаемых Незнанием на чистое сознание Атмана и создающих иллюзию его дробления.

272 Фрагмент изложен по изданию: [Śaṅkara. 1968. P. 704–705]. Отметим по ходу дела, что цитированная выше и совершенно бесспорная истина, открытая риши Яджнявалкьей, оказалась вполне проигнорированной Э.Гуссерлем (см. Глава 1, § 1), чья феноменологическая методология (а феноменология «Идей I» представляет собой не столько решение определенных философс-

ких проблем, сколько вполне самоцельное самообосновывание – «прядение прядения» по выражению Ф.Якоби) исходит из противоположной презумпции – о том, что задача «философии как строгой науки» и заключается в обеспечении возможностей «видеть видящего видение».

²⁷³ Данное атрибутивное понятие, в применении преимущественно к Атману, но также и к миру, было популярно в Индии начиная еще со шраманского периода. Так, согласно Пакудха Каччаяне, создателю первой системы субстанций в индийской философии, все они – духовное начало, начала радости и страдания, а также четыре материальных элемента определяются как: «Эти семь начал [никем] не сделаны, не произведены [непосредственно], не произведены [опосредованно], «неплодны», прочны, как вершины гор (kūṭasthā), неколебимы, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]» [Dīgha Nikāya. 1960–1967. Vol. I. P. 56]. О значении санскритского понятия kūṭasthā, соответствующем приведенному палийскому см.: [SW. Th. II. S. 88].

²⁷⁴ В «Чхандогья-упанишаде» различаются красный, белый и черный образы огня, солнца, луны, молнии; «архетипно» красный цвет – образ жара, белый – воды, черный – пищи, которые присутствуют во всех перечисленных феноменах (VI.4).

²⁷⁵ См. выше, в § 2, один из примеров утверждений о том, что различение субъекта и объекта познания работает только на уровне «практической истины». Да и в принципе, если Сущее идентифицируется как Чистое Сознание, субъектно-объектные отношения не могут в конечном счете (но только в конечном, а не «в начальном», как у вилкьянавадинов) не релятивизироваться.

ГЛАВА 6. ШКОЛА АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

²⁷⁶ Достаточно указать на замечательное исследование [Шичалин. 2000], в котором суммируются результаты работы предшествовавших исследователей институционального аспекта античных школ. К числу своих основных предшественников Ю.А.Шичалин относит К.Прехтера, в программной статье которого (1910) впервые в историографии было проакцентировано значение институционального аспекта для изучения античного платонизма, Г.Кремера, сделавшего ряд существенных открытий в связи с пониманием роли школы в формировании специфики платоновского учения (1971), Дж.Линча, выявившего сам статус философских школ в античности (1972) и показавшего, что они не являлись религиозными объединениями – тиасами (как предполагал в свое время классик антиковедения У. фон Виламовиц-Мёллендорф), Х.Дёрри, основные работы которого (1976) привлекли внимание к трансляции школьной традиции в истории платонизма (в настоящее время его разработку свидетельств продолжает М.Балтес), Дж.Глакера, существенно скорректировавшего сложившиеся представления о преемственности схоластов

и внешней истории платоновских школ (1978) и, наконец, Л.Вестеринка, наиболее подробно разработавшего институциональный аспект школ позднего платонизма (1980). См.: [Там же. С. 55–57].

277 Шохин. [2004].

278 Частично этот важнейший аспект индийского менталитета освещается во **Введении**.

279 Автор этих строк не может не упомянуть о том, что одним из инициаторов «функционального подхода» к индийским памятникам – подхода, учитывающего с какой целью и ради каких результатов они были составляемы, – был его учитель В.С.Семенцов, ставивший эти вопросы в течение своего пожизненного изучения «Бхагавадгиты» и ее истолкований.

280 И не только вследствие «восточной вежливости», но и по той причине, что при перманентной полемике всех со всеми в индийском философском «пен-клубе» откровенные сепаратистские тенденции «внутри» имели бы для каждой школы самые разрушительные последствия. Не случайно, что история и санхьи, и буддизма и, несколько позднее, самой веданты, была историей постоянных «унификаций» постоянно обособлявшихся «подшкол».

281 Hacker. 1996. P. 30.

282 Обоснованию этого тезиса в значительной мере посвящена его диссертация: [Thrasher. 1972].

283 На русском языке подробнее о нем см.: [Лунный свет санхьи. 1995. С. 99–105].

284 См., в частности: E I Ph. Vol. III. P. 346.

285 Schmithausen. 1965. S. 216.

286 Thrasher. 1972. P. 174–176, 199.

287 См., в частности: E I Ph. Vol. III. P. 347.

288 Поэт-драматург, творивший в первой половине VIII в. при дворе царя Яшовармана из Канауджа; автор знаменитой светской любовной драмы «Малати-мадхава».

289 Hiriyanra. 1923–1924.

290 Bhattacharya. 1931.

291 Kane. 1928.

292 Maṇḍana Miśra. 1937. P. XXVI.

293 Согласно Куппусвами Шастри, мандановская концепция иллюзорного восприятия (*аньятакхьятивата* – «доктрина иллюзии как знания о другом») соответствует той, которую выдвинул Кумарила и по которой в общем виде когда мы принимаем свернутую веревку за змею имеет место приписывание субъекту (веревка) инородного предиката (змея). Далее, Мандана считал, что опосредованное знание смысла «великих речений», которое, как и знание любых других текстов Шрути, является лишь рациональным, должно пройти через «горнило» интенсивной медитации (*упасана*). Расхождения Манданы с Шанкарой по вопросу о возможности освобождения при жизни (*дживанмукти*) были обусловлены различиями их взглядов на механизм действия закона

кармы. Шанкара (как и во всем поддерживавший его Сурешвара) придерживался того взгляда, что результаты «вызревания» кармы уничтожены быть не могут (даже «реализацией» адептом своего единства с Брахманом), а потому карма уже «созревшая» (*пранабдхакарма*) с необходимостью требует, чтобы достигший «реализации» еще пожил какое-то время в своем последнем теле, хотя бы «механически», и такое состояние и соответствует статусу «освобожденного при жизни». Мандана же полагал, что «реализация» познания Брахмана способна мгновенно «сжечь» все аккумулированные кармические плоды, в том числе и тело.

²⁹⁴ Ibid. P. XXIV–LVIII.

²⁹⁵ Balasubramanian. 1962.

²⁹⁶ Hacker. 1996. P. 158, 163.

²⁹⁷ Ibid. P. 27.

²⁹⁸ Ibid. P. 198.

²⁹⁹ Ibid. P. 163.

³⁰⁰ Ibid. P. 38–39.

³⁰¹ Ibid. P. 198–199. Хакер полагает даже, что данное обоснование бытия Брахмана было полемически заострено против Шанкары, хотя вместе с тем выявляет параллели этому «онтологизму» в шанкаровской «Упадешасахасри».

³⁰² Ibid. P. 30.

³⁰³ Шиваитский контекст легенд о Шанкаре несмотря на все фольклорные нагромождения никак сбрасывать со счетов нельзя. С другой стороны, мы уже знаем, что Шанкаре приписывались гимны и Вишну и Шиве, которые нельзя рассматривать иначе, чем «упражнения» в недуалистическом мировидении с «использованием» разных религиозных персонажей, рассчитанные, вероятно, на шиваитских и вишнуитских адептов адвайты, которая как таковая является религиозно индифферентной, поскольку любые «теистические» модели миропонимания относятся здесь к сфере «условной истины».

³⁰⁴ В соответствии с самим учением веданты с центральным для нее понятием Майи как Мистификации и «разоблачением» самой категории *отношение*, которая обеспечивает интёр-субъективность в этой версии «философии всеединства».

³⁰⁵ Безусловную заслугу Куппусвами Шастри следует видеть в выяснении того обстоятельства, что тексты, названия которых содержали слово *сиддхи* (букв. «утверждение», «установление») были, с одной стороны, «монографическими», с другой – полемическими. Первый текст этого жанра вышел из буддийской среды. Таков трактат Васубандху-виджнянавадина «Виджнянтиматрасиддхи», посвященный обоснованию основного тезиса Йогачаров о том, что существуют только феномены сознания, которые «опредмечиваются» лишь вследствие человеческого заблуждения. Предметом тематизации в «Брахмасиддхи», по справедливому мнению индийского ученого, были определения-характеристики Брахмана, суммарно перечисленные в исходном стихе, в «Найшкармьясиддхи» Сурешвары – антитеза обрядового действия и ведантийского знания. См.: [Maṇḍana Mīśra. 1937. P. XXII].

³⁰⁶ Блаженство не сводимо к отсутствию страданий, ибо в противном случае обитатели одного ада должны были бы испытывать его по причине отсутствия у них страданий, претерпеваемых тем, кто пребывает в другом аде. О том, что удовольствие (как тривиальный случай блаженства) есть нечто положительное, а не просто устранение нежелательного, каждый может судить по собственному опыту; положения же авторитетов относительно тождественности блаженства прекращению страданий следует истолковывать как их желание поощрить людей к достижению «положительных» состояний. Если, далее, считать, что всякое желание (*иччха*) есть уже «похоть» (*рага*), то придется допустить, что и деятельность, направленная на достижение блаженства Брахмана, основывается на страсти. Последняя есть привязанность к реально несуществующим вещам, «проецируемая» Незнанием, а потому стремление к истине (следовательно, и к истинному блаженству) к ней не относится. Если же деятельность ради искоренения страдания и достижения блаженства Брахмана также относится к страсти, то тогда, выразительно заключает Манадана, никто никогда не обретал «освобождения» (что противоречит свидетельству авторитетов).

³⁰⁷ Здесь и далее мы следуем разбивке текста «Брахмасиддхи», предложенной А. В. Трэшером для изложения содержания текста в издании [E I Ph. Vol. III. P. 348–419] (римская цифра означает раздел, арабская – номер тематического пассажа).

³⁰⁸ Трактатке различия у Манданы была посвящена специальная статья: [Mahādevan. 1938].

³⁰⁹ Об этом специальное изыскание: [Balasubramanyan. 1962a].

³¹⁰ Пурушартха (*puruṣārtha* – «цель человека») – важнейшая категория индуистского мировоззрения и индийской «практической философии», означающая основные задачи человеческого существования. Первые свидетельства о пурушартхе восходят ко II в. до н.э., к комментарию грамматиста Патанджали на сутры Панини (II.2.34), где дважды упоминаются такие основные человеческие цели, как дхарма – накопление религиозной заслуги и арtha – приобретения мирской жизни. В первые века новой эры уже складывается система трех пурушартх (*триварга*), в которую, помимо двух названных целей, включается и кама – успешность в чувственных удовольствиях. Некоторые другие пурушартхи – «слава» или «послушание» – не выдержали «конкуренции» (вероятно, ввиду того, что они без труда включаются в первые две). Отдельные теоретики пытались различать значимость трех пурушартх и даже редуцировать их до более «экономного» списка, однако преобладающая тенденция была связана с их гармонизацией. Так, согласно «Законам Ману», «некоторые считают, что благо состоит из заслуги и выгоды, другие предпочитают удовольствие и выгоду, третьи – одну заслугу, четвертые – только выгоду, но правильно, что благо составляют все три» (II.224). Индуисты вели дискуссии о том, какая из них является «корневой» по отношению к двум другим, и определенное предпочтение отдавалось дхарме. Предпринимались попытки со-

отнесения пурушартхи со стадиями жизни индивида (*ашрамы*), например, по «Камасутре» в детстве предпочтение уделяется артхе, в молодости – каме. в старости – дхарме (I.2.2–4), но подобные распределения не были нормативны. То же относится и к попыткам соотнести пурушартхи с варнами и «специальностями» (когда утверждается, например, что для царя или гетеры важнее всего артха – там же, I.2.15–16). Показательно соотнесение в «Законах Ману» трех целей жизни с тремя гунами санкхьи: дхарма ассоциируется с саттвой, артха – с раджасом, кама – с тамасом (XII.38). К середине I тыс. н.э. к трем пурушартхам добавляется четвертая – мокша или освобождение от мира перевоплощений и страданий, и общая система пурушартх расширяется до четвертичной (*чатурварга*). По основательному мнению французского индолога Ш.Маламуда в данном случае сработала известная общекультурная нумерологическая парадигма 3+1, по которой четвертый, высший компонент иерархии элементов «снимает» или «поглощает» три предшествующие. Добавление четвертой «сверхцели» позволяет переосмыслить всю систему пурушартхи: кама и артха соотносятся с областью «приятного» (*пребя*), тогда как дхарма и мокша – с высшей сферой «благого» (*шребя*). Примерно с VII в. пурушартха становится предметом дискурса философских систем. Хотя все школы признавали, что познание должно быть связано с реальными человеческими целями, а не обращаться к таким «вне-целевым» материям, как, по выражению буддиста-виджнянавадина Дхарматтары, например, количество зубов у вороны, специально проблемой целей человеческой жизни занимались брахманистские школы, преимущественно ньяя и адвайта-веданта.

³¹¹ Этим и отличается адвайтистская трактовка иллюзорных восприятий от мимансаковских и тех, которые были им близки. Для адвайтистов было важно не то, что «змея в веревке» – промах памяти (как полагала школа Прабхакары) или неправильное соотнесение самих по себе «правильных» объектов (как предлагала считать школа Кумарилы), но то, что хотя бы на мгновение она повергла реципиента в оцепенение и в ужас, которые не могут быть объяснены иначе, чем каким-то ее мгновенным присутствием там, пусть и необъяснимым.

³¹² О сотериологии в связи с индийскими религиями (как и прочими немонотеистическими) можно писать только в кавычках по той причине, что они не знают самого понятия первородного греха (как нарушения личного завета между человеком и Богом), а потому и о «спасении» здесь говорить гораздо менее удобно, чем об освобождении.

³¹³ Maṇḍana Miśra. 1937. P. 13–14.

³¹⁴ А.Трэшер считает, что речь идет о разновидности ведантийского учения *бхеда-абхеда* (учение о тождестве в различии). См.: [E I Ph. Vol. III. P. 610].

³¹⁵ Ibid. P. 19–20.

³¹⁶ Один из классических индийских примеров фантомных объектов, наряду с рогами зайца или человека, сыном бесплодной и т.д.

- ³¹⁷ Поскольку виджнянавадин отрицает существование экстраментальных объектов.
- ³¹⁸ Maṇḍana Mīśra. 1937. P. 9–10
- ³¹⁹ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 420].
- ³²⁰ Hacker. 1996. P. 64.
- ³²¹ Ibid. P. 67, 98.
- ³²² Текст содержит II 151 стих (половина объема великого эпоса «Рамаяны»).
- ³²³ Стихи цитируются по изданию: [Suresvara. 1892. P. 109].
- ³²⁴ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 448].
- ³²⁵ Ibid. P. 455.
- ³²⁶ Ibid. P. 450–451.
- ³²⁷ Ibid. P. 468.
- ³²⁸ Ibid. P. 478.
- ³²⁹ Ibid. P. 485.
- ³³⁰ Suresvara. 1894. P. 1749.
- ³³¹ Suresvara. 1925. P. 74.
- ³³² Ibid. P. 92.
- ³³³ Ibid. P. 100.
- ³³⁴ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 460].
- ³³⁵ Suresvara. 1925. P. 169.
- ³³⁶ См.: E I Ph. Vol. III. P. 564.
- ³³⁷ Ibid. P. 570.
- ³³⁸ Ibid. P. 317.
- ³³⁹ Напомним из истории античной философской школы, что первый комментарий к конкретному платоновскому диалогу – таково было истолкование Крантором «Тимея» – появляется при преемнике первого схолаха Академии Спевсиппа Полемоне (возглавлял школу в 315–314 гг. до н.э.) Начиная же с I–II вв. н.э. и платоновская и аристотелевская школы занимаются преимущественно истолкованием корпусов текстов своих основателей, «и комментарий с тех пор оказывается наиболее перспективным философским жанром вплоть до конца античности, прекрасно привившимся также и в Средние века» [Шичалин. 2000. С. 255–256]. Примерно тогда же (ближе ко II в.) появляются пресловутые «Халдейские оракулы», знаменующие начальную стадию превращения Академии и в религиозное общество. В Индии, как мы уже констатировали, процесс институциализации школы в сравнении с Грецией очень значительно запоздал, зато индийская религиозная стихия позволяет понять, прочему гимны появляются в адвайте практически одновременно с комментариями к базовым текстам.
- ³⁴⁰ Различение Хари и Вишну в данном случае не должно нас удивлять, так как здесь воспроизводится известная модель *тримурти*, по которой Абсолют отражается и самовыражается в трех взаимодополнительных формах, соотносимых с космогоническими функциями созидания, сохранения и разрушения мира и с соответствующими тремя верховными божествами пантеона – Брахмой, Вишну и Шивой. Модель тримурти была освоена преимущественно

но шиваитами. В «Линга-пуранс» (I.18.12) Абсолют, соответствующий «вечному Шиве» (Садашива), представлен в трех эманациях – Брахмы, созидателя мира, Вишну – его хранителя и Шивы (Бхава) – разрушителя, благодаря чему Шива как бы раздваивается, чем нарушается теоретический предпологаемая «нейтральность» Абсолюта, но зато укрепляются приоритеты «сектантского божества». В течениях поздней вишнуитской бхакти, например, у Нимбарки (XIII в.), конфигурация меняется: Абсолют-Вишну представлен в трех формах, одна из которых соответствует «малому Вишну». Однако данное «разделение» Вишну имело предысторию, начальная стадия которой представлена, в частности, и в рассматриваемом гимне.

³⁴¹ Текст цитируется по изданию: [Saṅkara. 1921. P. 2–3, 10, 23].

³⁴² Гимн приобрел авторитет в поздней адвайте благодаря тому, что его откомментировал в XVI в. знаменитый Мадхусудана Сарасвати в сочинении «Сиддхантабинду» («Капля доктрины адвайта-веданты»).

³⁴³ Ibid. P. 30.

³⁴⁴ В индологии бытует мнение (принадлежащее Р.Б.Амарнатху Раю и поддержанное Ч.Маркандея Шастри) о том, что автором гимна мог быть знаменитый кашмирский мистик и эстетик Абхинавагупта (X в.). См.: [F. I Ph. Vol. III. P. 550–551].

³⁴⁵ Saṅkara. 1921. P. 37.

³⁴⁶ Ibid. P. 156–157, 169.

³⁴⁷ Русский перевод текста опубликован, см.: [Шанкара. 1972].

³⁴⁸ Здесь адвайтисты «без разрешения» пользуются основными концептуальными каркасами постоянно критикуемой ими системы санхьи. Гуны (*guṇāḥ* — «нити», «пряди», «свойства») – одно из основополагающих понятий этой философии, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии и нашедшее отражение во многих мифологических, космологических и этических концепциях индуизма. В древнейших версиях эпической санхьи гунами называются и способности восприятия (*индрии*) и их объекты. Гуны, которые здесь можно интерпретировать как «реалии» индивидуального существования (и которые напоминают не столько брахманистские понятия, сколько буддийские *дхармы*) – обуславливают три рода ментальных состояний (*ведана*): саттву – радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; раджас – неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство, тамас – неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность (Махабхарата XII.2.12.10–15, 24–31; 267.13–15, 25–27). В другом списке начал индивида в гуны включаются также три способности познания и сами указанные состояния, притом указывается, что гуны связаны с телом и «погибают» после его разрушения (XII.267.18, 22, 29). В зрелой доклассической санхье («Бхагавадгита», «Мокшадхарма») гуны уже соотносятся с Первомайерией мира (Пракрити) и производными от нее космическими «сутями» (*маттвы*) и противопоставляются духовному началу (атман-пуруша), задача которого и заключается в освобождении от обуславливаемых гунам состоя-

ний сознания, с коими он себя ошибочно отождествляет. В базовом тексте санкхьяиков «Санкхья-карик» Ишваракришны три гуны *самтвы*, *радхас* и *тамас* в своем «равновесии» уже составляют саму Пракрити и проявляются в трех основных эмоциональных состояниях – радости, страдании и безразличии, – коим на онтологическом срезе соответствуют начала «освещения», «активности» и «препятствия». На уровне их внутренних «бытийных взаимоотношений» они непрерывно подавляют и в то же время опираются друг на друга, порождают и «спариваются» друг с другом (ст. 12). Онтологически гунам и всему порождаемому им миру (как физическому, так и психологическому) в санкхье противопоставляется «чистое сознание», обозначаемое как *пуруша*, выступающее и «чистым субъектом» по отношению ко всему объектному, которое по определению есть гунное (ст. 10–11).

³⁴⁹ Ibid. P. 55–57, 65.

³⁵⁰ Ibid. P. 216.

³⁵¹ Ibid. P. 207–208, 221.

³⁵² Śaṅkara. 1973. P. 255, 260–261, 263, 270–271, 279.

³⁵³ Ibid. P. 258–260, 263–264.

³⁵⁴ Ibid. P. 257.

³⁵⁵ Вспомним «Трисвабхаванирдешу» Васубандху, где «это подобно тому, как магическая сила является в виде слона благодаря действию мантры: там присутствует только [его] видимая форма, никоим образом не он сам» (ст. 37).

³⁵⁶ Частично аналогичным соображением от «практической целесообразности» руководствовались и буддисты, отрицая как раз то, что составляет всё основание веданты – концепцию Атмана. Признание последнего должно, по их мнению, закрепить адепта в привязанности к своей «самости» и, следовательно, в состоянии «закабаления»: достаточно вспомнить аргумент Будды против учения об Атмане его первого наставника протосанкхьяика Арада Каламы согласно знаменитой поэме Ашвагхоши (I–II вв.) «Буддачарита» (XII.68–82).

³⁵⁷ Подразумевается вода, которую видят в пустыне в мираже.

³⁵⁸ Религиозно-философское направление кашмирского шиваизма пратьябхиджня (букв. «узнавание») было оформлено в стихах Утпаладэвы (X в.) «Ишварапраприябхиджня-карика» («Строфы об узнавании Божества») и в трактате «Шива-дришти» («Созерцание Шивы») его современника Сомананды. Пратьябхиджня представляет собой попытку синтеза недуалистической веданты и тантрического дуализма мужского и женского нераздельных начал (Шива и Шакти), которые осуществляют себя в, соответственно, самозамкнутом светящемся созерцательном сознании (*пракаша*) и сознании, избыливающим активными внутренними потенциями в аспекте динамичного размышления (*вимарша*), которое отождествляется с речью как космическим началом. Идеи Утпаладэвы и Сомананды были развиты философом, эстетиком и тантристским «практиком» Абхинавагуптой (X–XI вв.). В его «Паратримшикавиваране» («Разъяснение тридцатистишья о высшей реальности») Абсолют – «выс-

ший Шива» – неотделим от своей космической манифестации, в которой покоится и которой одушевляется все сущее (подобно тому, как все мысли покоятся в недискурсивном сознании). Вся человеческая эмоциональность (эстетическая, эротическая и прочая), избыливающая энергетикой, может быть правильно интенсифицирована для достижения состояния экстазиса (*чаматкара*), а через него к непосредственному постижению высшего начала. Последнее действует в двух «режимах» – распространения и концентрации, чередование коих и составляет вибрацию (*спанда*), определяющую ритм макро- и микрокосма. Пульсирующая космическая энергетика отождествляется у Абхинавагупты с «высшим словом» (*наравач*), которое и есть Шива, осуществляющий мирозидание (идентичное его же мысли) в мистическом соответствии с буквами санскритского алфавита. Миропоявление – иерархия нисхождений Первослова, которое постепенно «снижается» до уровня слов обычной речи в обычном мире (уровни мироздания соответствуют уровням речи).

³⁵⁹ См.: [E I Ph. Vol. III. P. 551].

³⁶⁰ Ibid. P. 559.

³⁶¹ Панчаратрики представляли собой древнее течение вишнуизма, с его учением о верховном божестве Васудэве-Нараяне, проявляющем себя через последовательность самопроявлений, вьюх (*vyūhāḥ* – «распределения», «распространения»), которая, в отличие от аватар, представляющих собой ситуативные вхождения в мир высшего божества через его временные воплощения, представляет собой устойчивую иерархию его проявлений в виде персоналифицированных мировых начал. В модели четырех вьюх, фиксируемой вначале в текстах «Махабхараты», а затем в Пуранах, различаются «высшая манифестация» (*нитьявибхути*), максимально приближенная к «абстрактному Вишну» как первоначалу мира, и дальнейшие манифестации (вибхути), каждая из которых обладает совершенствами высшей в порядке нисхождения. Высшей манифестацией Вишну считается, согласно этой схеме, Васудэва, наделенный шестью совершенствами: знанием, силой, владычеством, действительностью, блеском и энергией. Последующие обладают лишь по две из этих совершенств: Санкаршана – знанием и силой, Прадьюмна – владычеством и энергией, Анируддха – действительностью и блеском. Хотя панчаратра постепенно оттеснялась на задний план вследствие преобладания концепции аватар, в средние века она была еще весьма влиятельным течением.

³⁶² Брхманы, странствовавшие с тремя посохами (вероятно, связанными вместе). Уже в «Законах Ману» три посоха понимаются аллегорически – как власть (*данда*) над мыслями, словами и действиями (XII. 10).

³⁶³ Подробнее см.: [Dasgupta. 1988. Vol. III. P. 1–11].

³⁶⁴ Hacker. 1996. P. 145.

³⁶⁵ Суть его состояла в том, что кроме Атмана как чистого субъекта может быть только нечто объективируемое, наподобие горшка. Другой же субъект, который бы противостоял Атману, должен был бы также стать его объектом, иначе он не мог бы быть познаваем [Vimuktātman. 1933. P. 240].

³⁶⁶ Ibid. P. 29.

³⁶⁷ Вишишта-адвайта (*viśiṣṭādvaita* – [учение о] квалифицированной недвойственности) – второе по значимости направление веданты, решительно опонирующее адвайта-веданте и выросшее из стремления адаптировать философское учение об Абсолюте к потребностям религиозного почитания Божества в движении *бхакти*. Название системы связано, вероятно, с трактовкой Брахмана-Вишну как «квалифицируемого» в собственной природе совершенными положительными качествами начиная со всеведения, благодати и всемогущества (что в адвайта-веданте соответствует лишь уровню относительной истины познания Брахмана) и в его реальном самовыражении через души (*чит*) и материю (*ачит*), с которыми он, будучи единственной высшей реальностью, находится в соотношениях, подобных отношениям между субстанцией и атрибутами или между душой и телом. В противовес учению Шанкары вишишта-адвайта настаивает на том, что Брахман создает мир из самого себя и по своей воле через материю (весьма напоминающую Праkritи санкхьяиков) не иллюзорно, но реально (хотя сам при этом и не изменяется): Упанишады, согласно вишишта-адвайте, отрицают лишь независимое от него существование материальных объектов, но не саму их действительность. Души не тождественны в конечном счете Брахману, но подобны ему в своей вечности и сознательности (утверждается и их «атомарность»), хотя и соединяются с телами вследствие действия закона *кармы*, который также не иллюзорен. Потому и «освобождение» души (*мокша*) есть максимальное уподобление Божеству, но не идентичность ему, конечная цель – сопребывание с Вишну на небе Вайкунтха, лучшее средство ее реализации – самоотдача адепта Божеству (а не интеллектуальная медитация, как полагают адвайтисты). У истоков вишишта-адвайты – первый опыт построения вишнунитской веданты у Бхаскары (подвергшейся критике со стороны вишишты-адвайты за «трансформизм») и мистические прозрения позднего альвара Натхамуни (10 в.). Последователем его был Рамануджа, установивший «школьную» традицию вишишта-адвайты в комментариях к «Брахма-сутрам», «Бхагавад-гите» и в собственных трактатах. Основными последователями Рамануджи были Сударшана Сури (13–14 вв.) и Венканатха, более известный под именем Ведантадешика (14 в.).

³⁶⁸ Ту же претензию к адвайтистам, но уже в связи с «неописуемостью» мира как порождения Авидьи-Майи, высказывали и поздние санкхьяики. Так, комментируя «Санкхья-сутры» V.54, где опровергается адвайтистская трактовка ошибки, согласно которой мнимое серебро, которое заблуждающийся видит в перламутре, не может быть ни не-сущим (ибо оно хотя бы на мгновение вводит реципиента в заблуждение), ни сущим (ибо оно «устраняется» следующим наблюдением), их первый комментатор Анируддха не без остроумия замечает, что то, о чем можно сказать, что оно и не сущее и не не-сущее, уже тем самым определяется и уже не может считаться собственно неописуемым [Сутры философии санкхьи. 1997. С. 244–245].

³⁶⁹ См. вступительные статьи С.Куппусвами Шастри в [Мандана Мишра. 1937. Р. XLIII–XLIV] и М.Хириянны в [Вимукатман. 1933. Р. XXXV–XXXVI], также [Хакер. 1996. Р. 114, 151].

³⁷⁰ В некоторых рукописях компендиум завершается главой, посвященной адвайте, но возможно, что эта глава была дописана позже. Последовательность «восхождения» от низших (с точки зрения адвайтиста) школ к высшим отражает адвайтистское представление о возможности поэтапного освоения истины, идею о том, что даже самое ложное учение содержит в себе элемент правильного. Несомненно, что тексты типа «Сарвадаршанасанграхи», – а это был целый жанр, «открытый» в VIII в. джайнами, – имели прежде всего учебное предназначение. «Студент», а то и «аспирант» адвайтистов должен был знать как следует основные доктрины всех прочих школ, с которыми ему предстояло полемизировать и чьих адептов – обращаться в свое учение. Первый адвайтистский текст в этом «доксографическом» жанре, под названием «Сарвадаршанасиддхантасанграха» («Выжимки из доктрин всех школ»), приписываемый, наряду со многими, самому Шанкаре, но явно принадлежавший не «схоларху», а какому-нибудь скромному «методисту», вряд ли может быть датирован ранее IX–X вв. Изложение в нем начинается с материалистов-локаятиков и завершается адвайтой, коей предшествует «пураническая даршана» (представляющая собой общиндуистские учения, излагаемые под углом зрения веданты).

³⁷¹ Адвайтистская доктрина «неописуемости» вначале Авидьи (см. § 1), а затем и порожденного ею мира, стала настолько популярной и общеизвестной ко времени Мадхавы, что даже Анируддха, комментатор «Санкхья-сутр», писавший в XV–XVI вв., цитирует в качестве уже популярных, «бродячих» стихов следующие вирши адвайтистов:

«При существовании [иллюзорного опыта] не было бы опровергающего [его] опыта.

При несуществовании не было бы и восприятия.

Нет и двойственной природы – ввиду взаимопротиворечивости [сущего и не-сущего] –

Откуда же взяться иному началу?» [Saṃkhyasūtram. 1964. Р. 106].

По мнению Р.Гарбе анонимный адвайтист хочет сказать, что поскольку иллюзорный опыт не может быть описан ни как сущее, ни как не-сущее, ни как сущее и не-сущее одновременно, а четвертая возможность (что он не сущее и не не-сущее) уже совсем проблематична, то его и следует считать неописуемым [Сутры философии санкхьи. 1997. С. 332]. Если он прав, то это значит, что адвайтисты не просто передавали свою категорию «неописуемости» от поколения к поколению, но и работали над ее логическим обоснованием.

³⁷² См. [Hulin. 1992. Р. 3951]. Очевидно, что адвайтист столкнулся по-существу с той же проблемой, что и задолго до него санкхьяики, которым надо было объяснить, почему первомаатерия мира Прадхана не прекращает своего существования после того, как тот или иной из бесчисленных «чистых субъектов»

(*пуруша*) обретает истинное знание и «освобождается». Один из древних их философов Паурика (ок. II в. н.э.) решил пожертвовать единством Прадханы, но никем поддержан не был [Лунный свет санхьи, 1995. С. 30]. Приведенная аналогия подтверждает правильность мысли Н.В.Исаевой, видящей в Авидьи-Мае направления вивараны аналог первоматерии санхьи. См.: [Исаева, 1991. С. 126].

³⁷³ Prakāśātman. 1892. P. 31.

³⁷⁴ Citsukha. 1915. P. 83.

³⁷⁵ Hulin. 1992. P. 3950.

³⁷⁶ Достаточно вспомнить о его современнике Виджнянабхику, который создал синтетическую йогу-санхью-веданту.

РЕЗУЛЬТАТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

¹⁷⁷ С весьма серьезными аргументами в защиту того тезиса, что Канта сближало с Беркли гораздо больше, чем хотел бы признать сам кёнигсбергский философ, можно ознакомиться по исследованию [Васильев, 2003. С. 470–472].

Сокращения

АСМ – Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1–2. СПб., 2001–2002.

В Ф – Вопросы философии. М., 1947 –

И Ф Е – Историко-философский ежегодник. М., 1986 –

Н Ф Э – Новая философская энциклопедия: В 4 т. /Руководители проекта В.С.Степин, Г.Ю.Семигин. М., 2000–2001.

ФС – Философия сознания: История и современность. Материалы науч. конф. Памяти А.Ф.Грязнова. МГУ, 2003.

E I Ph – Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K.Potter. vol. I–VII. Delhi a.o., Princeton. Vol. I. Bibliography (1995, 1st 1970, 2nd 1983); Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-aīśeṣika up to Gaṅgeśa (1995 – 1st 1977); Vol. III. Advaita Vedānta up to Āṅkara and His Pupils (1998 – 1st 1982); Vol. VII. Abhidharma Buddhism c 150 A.D. (1996).

E Ph – Encyclopedia of Philosophy. Ed. P.Edwards. Vol. I–VIII. NY., 1967.

E PhU – Encyclopédie philosophique universelle. Publ. Sous la direction d'A.Jacob. III, P., 1992. Т. 1–2.

H W Ph – Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausg. von J. Ritter + und K.Gründer. Basel, 1971 –

J A O S – Journal of the American Oriental Society (New Haven), 1843 –

J R A S – Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1834 –

P E – Pali-English Dictionary. T.W.Rhys Davids, W.Stede. Delhi, 1993 (1st 1921–1925).

PTT – The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Ed. by H.Sprung. Dordrecht-Boston, 1973

S E – A Sanskrit-English Dictionary, Etimologically and Philologically arranged by Sir M.Monier-Williams. Oxf., 1970 (1st – 1899).

SW – Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung bearb. von O.Böhtligk. h. I–VII. St.-Petersburg, 1879–1889.

W Z K S O A – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens. 1957 –

Библиография

Источники (издания и переводы)

1) ТЕКСТЫ АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

Шанкара. 1972. - *Шанкара. Незаочное постижение. Вступит. статья и пер. с санскрита Д.Б.Зильбермана // В. Ф. 1972. №5. С. 109–116.*

Шанкара, 2001. - «Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Глава II, разд. III / Пер. Н.В.Исаевой // *Степанянец М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избр. тексты. М., 1997. (1-е – 1997).*

Citsukha, 1915. – *The Tattvapradāpikā of Citsukha with Nayanaprasādinī of Pratyakṣasvarūpa /Ed. by Kashinath Shastri. Bombay, 1915.*

Dharmarāja, 1928. – *The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādharmaśāstra with the commentary Prakāśikā Peddā Dīkṣita /Ed. by K.Sāmbasiva Śāstri. Trivandrum, 1928.*

Gauḍapāda, 1910. – *Mitākṣarā, A Gloss on Śrī Gauḍapāda Āchārya by Swayam Prakāśānanda Sarasatī Sāmī. Benares, 1910.*

Gauḍapāda, 1989. – *The Āgamasāstra of Gauḍapāda /Ed., transl. and annot. by Vidhushekhara Māndūkyā Kārikas, Bhattacharya. Delhi, 1989 (1st 1943).*

Madhava, 1965. – *Panchadasi A Treatise on Advaita Metaphysics by Swami Vidyaranya /Transl. from the Sanskrit by H.P.Shastri. L., 1965.*

Maṇḍana Miśra, 1937. – *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Miśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍī /Ed. with Introd., Append. and Indexes by Mahāmahopādhyāya Vidyāvācaspati Prof. S.Kuppuswami Sastry and a Foreword by Vidyāsāgara Vidyāvācaspati Prof. P.P.Subrahmanya Sastry. Madras, 1937.*

Prakāśātman, 1892. – *The Pañcapādikāvivarāṇa of Prakāśātman with the Extracts from the Tattvadīpana and Bhāvaprakāśikā ed. by Rāmasāstrī Bhāgavatāchārya. Vol. II. Pt. II. Sanskrit Text. Benares, 1892.*

Sankaracharya, 1921. – *Select Works of Sri Sankaracharya. Sanskrit Text and English Translation /Transl. by S.Venkataramanai. Madras, 1921.*

Shankaracharya, 1925. – *Works of Shankaracharya in Original Sanskrit. Vol. IV. Minor Works /Ed. by Hari Raghunath Bhagavat. Poona, 1925.*

Śāṅkara, 1934. – *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmātinīnyānīraya-ṭīkātrayasametam /Ed. by M.S.Bakre and R.S.Dhupakar. Bombay, 1934.*

Śāṅkarācārya, 1965. – *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śrī Śāṅkarācārya /Transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta, 1965.*

Śāṅkara, 1968. – *Bṛhadāraṇyakopaniṣad Sānuvāda Śāṅkarabhāṣyasahita. Gorakhpur. 1968.*

Śaṅkara, 1973. – Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda with English Translation of the Commentary in Sanskrit by Śrī Candrasekhara Bhārati Pūjyapādāḥ /Transl. P.Sankaranarayanan. Bombay, 1973.

Sureśvara, 1892. – The Sambhandhavārtika only from the Bṛhadāraṇyakopanishadbhāṣya-vārtika by Śrīmat Sureśvarācārya /Ed. by Pandit Kāśinātha Śāstri Āgāste. Poona, 1892.

Sureśvara, 1894. – The Last Four Adhyāyās from the Bṛhadāraṇyakopanishadbhāṣya-vārtika by Śrīmat Sureśvarācārya /Ed. by Pandit Kāśinātha Śāstri Āgāste. Poona, 1894.

Sureśvara, 1925. – The Naiṣkarmya-siddhi of Sureśvarācārya with the Candrikā of Jñānottama /Ed. with Notes and Indexes by G.A.Jacob. Revised Ed. with Introduction and Explanatory Notes by M.Hirianna. Poona, 1925.

Vimuktātman, 1933. – Iṣṭasiddhi of Vimuktātman with Extracts from the Vivaraṇa of Jñānottama. Crit. ed. with Introd. and Notes by M.Hirianna. Baroda, 1933.

2) ТЕКСТЫ ДРУГИХ ШКОЛ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Абхидхармакоша, 1998. – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разд. I. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. II. Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике /Изд. подгот.: В.И.Рудой, Е.П.Островская. М., 1998.

Кундакунда, 2000. – Правачанасара. [«Суть учения»] Кундакунда. Пер. и примеч. Н.А.Железновой // В Ф 2000. № 9. С. 134–150.

Лунный свет санкхьи, 1995. – Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра /Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995.

Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья. /Историко-филос. исслед., пер. с санскрита, коммент. В.К.Шохина. М., 2001.

Сутры философии санкхьи, 1997. – Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса, Крама-дипика. Санкхья-сутры, Санкхьясутра-вритти /Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1997.

Упанишады, 1967. – Упанишады /Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967.

Āṅguttara-Nikāya, 1885–1900. – The Āṅguttara-Nikāya. Vol. I–V. /Ed. by R.Morris and E.Hardy. L., 1885–1900.

Dīgha Nikāya, 1960–1967. – The Dīgha Nikāya. Vol. I–III. /Ed. by T.Rhys Davids and J.E.Carpenter. L., 1960–1967 (1st -- 1890–1911).

Frauwallner, 1956. – Texte der indischen Philosophie. Herausg. von W.Ruben. Bd. 2. Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956.

Lalitavistara, 1877. – Lalitavistara, or the Memoirs of the Early Life of Sakya Sinha /Ed. by R. Mitra. Calcutta, 1877.

Laṅkāvatāra Sūtra, 1923. – The Laṅkāvatāra Sūtra /Ed. by Bunyiu Nanjio. Kyoto, 1923.

Laṅkāvatārasūtra, 1963. – Saddharma-Laṅkāvatārasūtram /Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga, 1963.

Laṅkāvatāra Sūtra, 1999. – The Laṅkāvatāra Sūtra a Mahāyāna Text Transl. for the First Time From the Original Sanskrit by D.T.Suzuki. Delhi, 1999 (1st 1932).

Majjhima Nikāya, 1948–1951. – The Majjhima Nikāya /Ed. by V.Trenkner and R.Chalmers. Vol. I–III. L., 1948–1951.

Nāgārjuna, 1999. – Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna The Philosophy of the Middle Way. Introd., Sanskrit Text, English Transl. and Annot. by D.J.Kalupahana. Delhi, 1999 (1st 1991).

Praśastapāda, 1994. – Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya by J.Bronkhorst and Y.Ramseier. Delhi, 1994.

Sāṃkhyasūtram, 1964. – Aniruddhavṛttisametam Sāṃkhyasūtram. Sampādakaḥ kāpilamaṭhācāryalabdha-sāṃkhyayogavidyaḥ Rāmasaṃkara Bhaṭṭācārya. Vārānaśī, 1964.

Samyutta-Nikāya, 1884–1904 – The Samyutta-Nikāya. Vol. I–VI. /Ed. by L.Feer. L., 1884–1904.

Sthiramati, 1932. – Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati Being a Sub-commentary on Vasubandhu's Bhāṣya on the Madhyāntavibhāgasūtra of Maitreya-nātha. Pt. 1. /Ed. by V.Bhattacharya and G.Tucci. Calcutta, 1932.

Vasubandhu, 1932–1933. – Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures. Par L. de La Vallée Poussin // Mélanges chinoise et bouddhiques (Bruxelles), 1932–1933. №2. P. 147–161.

Vasubandhu, 1984. – Anacker St. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.

3) ТЕКСТЫ ЕВРОПЕЙСКИХ ФИЛОСОФОВ

Абеляр, 1995. – *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты /Пер. с латин., коммент., вводная ст. и сост. С.С.Неретиной. М., 1995.

Альберт Великий, 2002. – *Альберт Великий*. Об интеллекте и интеллигибельном // АСМ. Т. 2. С. 49–80.

Ансельм Кентерберийский, 1995. – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения /Пер., послесловие и коммент. И.В.Купреевой. М., 1995.

Аристотель, 1939. – *Аристотель*. Категории. С прилож. «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля /Пер. А.В.Кубицкого. М., 1939.

Аристотель, 1978. – *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1978.

Бозций, 1996. – *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1996.

Бозций, 2001. – *Анциций Манлий Торкват Северин Бозций*. Комментарий к «Категориям» Аристотеля // АСМ. Т. 1. С. 120–160.

Брентано, 1996. – *Брентано Ф.* Избранные работы /Пер. с нем. В. А. нашвили. М., 1996.

Гартман, 1988. – *Гартман Н.* Старая и новая онтология // И Ф Е '88. М., 1988. С. 320–324.

Гегель, 1975–1977. – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М., 1975–1977.

Генрих Гентский, 2001. – *Генрих Гентский*. Кводлибет I /Пер. и примеч. А.В.Апполонова // И Ф Е '99. М., 2001. С. 90–116.

Гуго Сен-Викторский, 2001. – *Гуго Сен-Викторский*. Семь книг назидательного обучения или Дидаскалион // АСМ. Т. 1. С. 298–341.

Гуссерль, 1999. – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию в пер. А.В.Михайлова. М., 1999.

Иоанн Дунс Скот, 2001. – *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное /Сост. и общ. ред. Г.Г.Майорова. М., 2001.

Иоанн Скотт, 2000. – *Иоанн Скотт*. Перифюсеон. Кн. I /Пер. и примеч. В.В.Петрова // *Философия природы в античности и в средние века* /Ред.: П.П.Гайденко, В.В. Петров. М., 2000. С. 480–529.

Кант, 1980. – *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

Кант, 1994. – *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1994.

Леонардо, 2001. – *Леонардо да Винчи*. Суждения о науке и искусстве. СПб., 2001.

Марсилио Фичино, 1981. – *Марсилио Фичино*. Комментарий на «Пир» Платона // *Эстетика Ренессанса*. Т. 1 /Сост. В.П.Шестаков. М., 1981.

Матфей из Акваспарты, 2002. – *Матфей из Акваспарты*. Вопросы о вере. Вопросы о познании // И Ф Е '2000. М., 2002. С. 136–168.

Николай Кузанский, 1979–1980. – *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. М., 1979–1980.

Оккам, 2002. – *Оккам Уильям*. Избранное /Под общ. ред. А.В.Апполонова. М., 2002.

Секст Эмпирик, 1975. – *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. М., 1975–1976.

Суарес, 1987. – *Суарес Ф.* Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и I раздел первого рассуждения «О природе первой философии или метафизики» /Пер. М.Р.Бургете // И Ф Е '87. М., 1987. С. 218–242.

Фома Аквинский, 1988. – *Фома Аквинский*. О сущем и сущности /Пер. В.Кураповой // И Ф Е '88. М., 1988. С. 230–252.

Фрагменты греческих философов. 1989. – *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики /Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989.

Шмидт, 1961. – Философский словарь. Сокр. пер. с немецкого. Общ. ред. и вступит. статья М.М.Розенталя. М., 1961.

Bradley, 1920. – *Bradley F. Appearance and Reality*. L., 1920.

Descartes, 1986 – *Descartes R. Meditaines de prima philosophia*. Stuttgart, 1986.

Descartes / Декарт, 1995 – *Descartes R. Meditationes de Prima Philosophia*. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии /Пер. с лат. М.М.Позднева. СПб., 1995.

Eisler, 1929 – Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearb. von R.Eisler. Bd. II. B., 1929.

Hartmann, 1949 – *Hartmann N. Einführung in die Philosophie*. [Osnabrück,] 1949.

Honderich, 1995 – *The Oxford Companion to Philosophy* /Ed. by T.Honderich. Oxf.–NY, 1995.

Invagen, 1993 – *Invagen P. van. Metaphysics*. San Francisco, 1993.

MacIntire, 1967 – MacIntire A. Being // *E Ph*, Vol. 1. P. 273–277.

Ockham, 1957 – *Ockham. Philosophical Writings. A selection ed. and transl. by Ph. Boehner*. NY., 1957.

Исследования

Аверинцев, 1997 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

Андросов, 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

Апполонов, 2001 – *Апполонов А.В.* Генрих Гентский и его Quodlibeta // И Ф Е '99. М., 2001. С. 88–90.

Апполонов, 2002 – *Апполонов А.В.* Матфей из Акваспарты и его учение о познании // И Ф Е '2000. М., 2002. С. 133–136.

Бехерт, 1993 – *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории, 1993. № 1. С. 3–24.

Бофрэ, 2004 – *Бофрэ Ж.* О христианской философии // Этьен Жильсон. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 674–682.

Бургете, 1987 – *Бургете М.Р.* О «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса // И Ф Е '87. М., 1987. С. 216–218.

Васильев, 2003 – *Васильев В.В.* История философской психологии. Западная Европа – XVIII век.

Гайденко, 2000 – *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.

Гайденко, Смирнов, 1996 – *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* История средневековой философии. Раздел II. Схоластическая философия // История философии: Запад-Восток-Россия. Книга первая: Философия древности и средневековья. Под ред. проф. Н.В. Мотрошиловой. М., 1996.

Елизаренкова, Топоров 1965 – *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Язык пали. М., 1965.

Железнова, 2000 – *Железнова Н.А.* Введение к «Правачанасаре» // В Ф, 2000. № 9. С. 127–134.

Исаева, 1991 – *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Исаева, 1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.

Исаева, 2000 – *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны I.1.12–19) // История философии № 7. М., 2000. С. 39–69.

Коплстон, 1997 – *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой. М., 1997.

Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

Лебедев, 2001 – *Лебедев А.В.* Парменид // Н Ф Э, Т. III. С. 202–203.

Лысенко, 2000 – *Лысенко В.Г.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // И Ф Е '98. М., 2000. С. 260–286.

Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003.

Мотрошилова Н.В., 2003 – *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.

Петров, 2000 – *Петров В.В.* Тотальность природы и методы ее исследования в *Перифусеон Эриугены* // Философия природы в античности и в средние века /Ред. П.П.Гайденко и В.В.Петров. М., 2000. С. 417–479.

Топоров, 1972 – *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И.Щербатского. М., 1972. С. 51–68.

Торчинов, 2000 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.

Чаттерджи, Датта, 1955 – *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.

Черепанова, 2003 – *Черепанова Е.С.* Проблема «предметов сознания» в философии А.Мейнонга // ФС. С. 134–147.

Шичалин, 2000 – *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.

Шишков, 2003 – *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: 2003.

Шохин, 1985 – *Шохин В.К.* Некоторые аспекты формирования классической санхьи. Тексты и доктрины (к вопросу об исторических связях санхьи с буддизмом) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 172–194.

Шохин, 1997 – *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.

Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

Шохин, 1999 – *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 59–88.

Шохин, 2001 – *Шохин В.К.* Философская компаративистика // Н Ф Э. Т. 4. С. 245–246.

Шохин, 2002 – *Шохин В.К.* Стратификация реальности в индийской философии: генезис концепции // ИФЕ. '2000. М., 2002. С. 342–366.

Шохин, 2003 – *Шохин В.К.* Концепции нематериальных объектов и уровней сознания как истоки трансцендентальной онтологии (компаративистский этюд) // ФС. С. 16–27.

Щербатской, 1989 – *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. С. 224–238.

Balasubramanian, 1962 – *Balasubramanian R.* Identity of Maṇḍanamiśra // JAOS, 1962. Vol. 82. P. 522–532.

Balasubramanian, 1962a – *Balasubramanyan S.* Jivanmukti: a new interpretation // Joynal of the Oriental Institute (Baroda), 1962. Vol. 12. P. 119–129.

Banerji, 1975 – *Banerji N.V.* The Spirit of Indian Philosophy. L.–Dublin, 1975.

Bhattacharya, 1931 – *Bhattacharya D.C.* Maṇḍana, Sureśvara and Bhavabhūti // Indian Historical Quarterly, 1931. Vol. 7. P. 301–308.

Bhattacharya, 1933 – *Bhattacharyya H.M.* Studies in Philosophy. Lahore, 1933.

Bhattacharya, 1953 – *Bhattacharya S.* The Philosophy of Śaṅkara. // The Cultural Heritage of India. Vol. III. The Philosophies. Ed. by H.Bhattacharyya. Calcutta, 1953.

Bhattacharya, 1989 – The Āgamaśāstra of Gauḍapāda. Ed., transl. and annot. by Vidhushekhara Bhattacharya. Delhi, 1989 (1st 1943).

Brooks, 1973 – *Brooks R.W.* Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā // PTT, P. 98–108.

Choudhuri, 1973 – *Chaudhuri R.* Ten Schools of the Vedānta. Pt. 1. Calcutta, 1973.

Courtine, 1992 – *Courtine J.-F.* Realitas // H W Ph. Bd. 8. 1992. S. 178–186.

Dasgupta, 1988 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–V. Delhi, 1988 (1st 1922).

De Wulf, 1935 – *De Wulf M.* History of Medieval Philosophy. Vol. I. [Oxf.] 1935.

Deussen, 1906 – *Deussen P.* Das System des Vedānta nach den Brahma-sūtra's des Bādarāyaṇa und dem Kommentare des Śaṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara aus dargestellt. Lpz., 1906 (1ste 1887).

Deussen, 1908 – *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I.3. Lpz., 1908.

Deutsch, Buitenen, 1971 – *Deutsch E., Buitenen J.A.B.* van. A Source Book of Advaita Vedānta. Honolulu, 1971.

Deutsch, 1973 – *Deutsch E.* The Multileveled Ontology of Advaita Vedānta // Studies in the Language and Culture of South Asia /Ed. by E. Gerrow and M.D.Lang. Seattle and London. 1973. P. 151–160.

Dravid, 1972 – *Dravid R.R.* The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi etc., 1972.

Garbe, 1894 – *Garbe R.* Die Sāṅkhya Philosophie. Eine Darstellung indischer Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894.

Ghate, 1920 – *Ghate V.S. Sankaracharya* // Encyclopaedia of Religion and Ethics /Ed. by J.Hastings. Vol. X. Edinburgh, 1920.

Golzio, 1995 – *Golzio K.-H. Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus.* Düsseldorf, 1995.

Guenther, 1973 – *Guenther H. Samvṛti and Paramārtha in Yogācāra* According to Tibetan sources // PTT, P. 89–97.

Hacker, 1952 – *Hacker P. Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta* // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1952. Bd. XXXVI. S. 277–293.

Hacker, 1965 – *Hacker P. Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism* // WZKS OA. 1965. Bd. IX. S. 147–154.

Hacker, 1983 – *Hacker P. Inklusivismus.* // *Inklusivismus: Eine indische Denkform.* Herausg. von G.Oberhammer. Wien, 1983.

Hacker, 1996 – *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta.* Ed. by W.Halbfass. NY., 1996.

Halbfass, 1981 – *Halbfass W. Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistiger Bewegung.* Basel–Stuttgart, 1981.

Hiriyanna, 1923–1924 – *Hiriyanna M. Sureśvara and Maṇḍana Miśra* // JRAS, 1923. P. 259–263, 1924, P. 96–97.

Honnfelder, 1990 – *Honnfelder L. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit.* Hamburg, 1990.

Hoornaert, 1981 – *Hoornaert P. The Ontological Foundation of Religious Praxis in Yogācāra Buddhism: the Ontological Significance of Madhyāntavibhāgākārikā I. I.* // Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. 1981. Vol. 26. P. 38–50.

Hulin, 1992 – *Hulin M. Prakāśānanda* // E Ph U. T. 2. P. 3950.

Hulin, 1992 a – *Hulin M. Prakāśātman* // E Ph U. T. 2. P. 3950–3951.

Jayatilleke, 1963 – *Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge.* L., 1963.

Kaluza, 1992 – *Kaluza Z. Nicolas D'Autrecourt* // E Ph U. T. 1. P. 730–731.

Kane, 1928 – *Kane P.V. The Chronological Position of Maṇḍana, Umbeka, Bhavabhūti, Sureśvara* // Bombay Branch, N.S. 1928. Vol. 3. P. 289–293.

Karmakaran, 1980 – *Karmakaran R. The Concept of Sat in Advaita Vedānta.* Eddakadom, 1980.

Kochumuttom, 1982 – *Kochumuttom Th.A. A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin.* Delhi etc., 1982.

Kumar, 1991 – *Kumar F.L. The Philosophies of India. A New Approach.* Lewisten etc., 1991.

- Lancaster, 1987 – *Lancaster L.R. Literature of Buddhism (Canonization) // The Encyclopedia of Religion*. Ed. M.Eliade. NY, 1987. Vol. 2. P.
- Lindtner, 1981 – *Lindtner Ch. Atiśa's Introduction to the Two Truths and Its Sources // Journal of Indian Philosophy (Dordrecht)*, 1981. Vol. 9. P. 161–214.
- Mahadevan, 1938 – *Mahadevan T.M.P. Can difference be perceived? // Philosophical Quarterly (Amalner)*, 1938. Vol. 14. P. 142–151.
- Mahadevan, 1969 – *Mahadevan T.M.P. The Philosophy of Advaita with Special Reference to Bhāratīrtha-Vidyāraṇya*. Madras, 1969.
- Mahadevan, 1974 – *Mahadevan T.M.P. Invitation to Indian Philosophy*. New Delhi, 1974.
- Masson-Oursel, 1923 – *Masson-Oursel P. La philosophie comparée*. P., 1923.
- May, 1959 – *May J. Kant et la Mādhyamika a propos d'une livre récent // Indo-iranian Journal*. 1959. Vol. 3. P. 102–111.
- Murti, 1955 – *Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamaka system*. L., 1955.
- Murti, 1973 – *Murti T.R.V. Samvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta*. // PTT. P. 9–26.
- Nakamura, 1980 – *Nakamura H. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Tokyo, 1980.
- Nakamura, 1990 – *Nakamura H. A History of Early Vedānta Philosophy*. Pt. 1. Transl. into English by T.Legggett, S.Mayeda, T. Unno and Others. Delhi etc., 1990 (1st – 1983).
- Oltramare, 1906 – *Oltramare P. L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. T. 1. La théosophie brahmanique. P., 1906.
- Radhakrishnan, 1977 – *Radhakrishnan S. Indian Philosophy*. Vol. II. L., 1977 (1st 1923–1927).
- Raju, 1985 – *Raju P.T. Structural Depths of Indian Thought*. New Delhi, 1985.
- Sastri, 1975 – *Sastri P.S. Indian Idealism*. Vol. I. Delhi-Varanasi, 1975.
- Schmithausen, 1965 – *Schmithausen L. Maṇḍanamīśras Bhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*. Wien, 1965.
- Schumann, 1990 – *Schumann H.W. Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*. München, 1990.
- Schumann, 1997 – *Schumann H.W. Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. München, 1997 (1ste – 1976).
- Sharma, 1962 – *Sharma Ch. Indian Philosophy: A Critical Analysis*. L., 1962.
- Sharma, 1972 – *Sharma R.N. Indian Philosophy*. New Delhi, 1972.
- Sharma, 1985 – *Sharma R.M. Some Aspects of Advaita Philosophy*. Delhi, 1985.

Singh, 1988 – *Singh B.N.* Dictionary of Indian Philosophical Concepts. Varanasi, 1988.

Sinha, 1952 – *Sinha J.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Calcutta, 1952.

Stcherbatsky, 1930–1932 – *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I–II. Leningrad, 1930–1932.

Strauss, 1925 – *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925.

Takakusu, 1905 – *Takakusu M.J.* A Study of Paramartha's Life of Vasubandhu, and the Date of Vasubandhu // JRAS. 1905. P. 33–55.

Thrasher, 1972 – *Thrasher A.W.* The Advaita of Maṇḍana Miśra's Brahmasiddhi. Ph.D. Harvard University, 1972.

Tucci, 1957 – *Tucci G.* Storia della filosofia indiana. Bari, 1957.

Valle Poussin, 1934–1935 – *Vallee Poussin L.* de la. Notes bouddhiques: XX. Les trois 'caractères' et les 'trois absences de nature propres' dans le Saṃdhinirmocana, chapitres VI et VII // Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques: Academie Royale de Belgique. Bruxelles, 1934–1935. V. P. 284–303.

Vallee Poussin, 1936–1937 – *Vallee Poussin L.* de la. Documents D'Abhidharma – les Deux, les Quatres, les Trois Verites. Extraits de la Vibhāṣā et du Kośa de Saṃghabhadra // Mélanges Chinoise et Bouddhique (Bruxelles), 1936–1937. T. 5. P. 159–187.

Winternitz, 1983 – *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. A New authoritative English Translation by V.Srinivasa Sarma. Delhi etc., 1983.

Summary

The book deals with the early stages of the division of reality into levels in the framework of the differentiation between two main genera of ontology, according to its author's classification. One of them, identified as the ontology of being, comprehends every investigation of things' ontological status without taking into account the very subject of knowledge and experience, the other one, termed by the author as the ontology of reality or transcendental ontology, makes, in contrast, this subject the point of its departure. It is within the second genus of ontology that attempts at division of reality into successive strata have been undertaken. The author compares the first steps of Western stratification of reality's levels dating from the high Middle Age (Henry of Ghent, Mattheus from Aquasparta, Vitalius from Fures and others) with those of Indian philosophy whose creative work in this regard concluded up to the beginning of 17th century, just, from the chronological point of view, before the Cartesian revolution in Western philosophy. Western and Indian starting points in the ontology of reality having been compared with each other, the evolution of Indian ontological stratifications beginning with the Buddhist Lankavatara-sutra (3rd-4th centuries A.D.) up to the Vedanta-paribhasha of Dharmaraja (16th-17th centuries A.D.) has been investigated in many details. Both continuity and differences between the Buddhist (emerging from the Yogacara-Vijnanavada school of philosophy) and Advaita-Vedantic transcendental ontology are studied drawing testimonies of many texts. As to the Advaitic stratifications of reality, three epochs can be singled out. At the beginning, Gaudapada and Shankara compared the realities of objects in dreams and in the waking state in opposition to the reality of Atman, the subject; slightly later Mandana Mishra put the question about the ontological status of Avidya, the Cosmic Nescience, which is the cause of the world, and defined it as transcending both existence and non-existence, in the later centuries (the line beginning with Prakasatman up to Dharmaraja is meant) the problem of the world and «worldly things» turned to become pivotal, and in this manner the final three-leveled structure of reality has been elaborated, where the lowest rank was given to mirages and illusions of perception, the middle to such «worldly things» as space, and the highest one to Brahman. The author is of opinion that some ontological elaborations of Advaitic philosophers could be fit also to the today's ontological studies and be continued by contemporary philosophies.

Научное издание

Шохин Владимир Кириллович

Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К. Кузнецов*

Технический редактор: *А.В. Сафонова*

Корректра автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано печать с оригинал-макета 29.06.04

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 18,12. Уч.-изд.л. 18,32. Тираж 300 экз. Заказ № 020.

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14